

heol

8. Jahrgang Heft 1/1992

Vierteljahresschrift für das  
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

# Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von  
Leo Scheffczyk, Kurt Krenn und  
Anton Ziegenaus

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

**Pattloch**

25. APR. 1992

## INHALTSVERZEICHNIS

### ABHANDLUNGEN

- Schenk, Richard, *Evangelisierung und Religionstoleranz:  
Thomas von Aquin und die Gewissenslehre des II. Vatikanums* . . . . .
- Alberto, Stefano, »*Ex Corde Ecclesiae profecta*«. *Zur Christozentrik  
der Apostolischen Konstitution über die Katholischen Universitäten* . . . . .
- Küppers, Kurt, *Richard Wagner und der christliche Gottesdienst* . . . . .

### BEITRÄGE und BERICHTE

- Reckinger, François, *Psychogene Wirkungen? Wunder und Parapsychologie* . .

### BUCHBESPRECHUNGEN . . . . .

- Dogmatik – Reformatorische Theologie – Kirchenrecht – Textausgaben*

Forum Katholische Theologie

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

Beiträge und Korrespondenz an L. Scheffczyk.

Besprechungsexemplare und Rezensionen an A. Ziegenaus.

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

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

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

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

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

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

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

ISSN 0178-1626

theol

Vierteljahresschrift für das  
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

---

---

# Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis  
des 8. Jahrgangs (1992)

Pattloch

## ABHANDLUNGEN

- Alberto, Stefano, »*Ex Corde Ecclesiae profecta*«. *Zur Christozentrik der Apostolischen Konstitution über die Katholischen Universitäten* ..... 18
- Geringer, Karl-Theodor, *Zur Rechtssprechung der geschiedenen und »wiederverheirateten« Katholiken in der Kirche* ..... 196
- Gessel, Wilhelm M., *Frühchristliche Voten für das ungeborene Leben* ..... 187
- Küppers, Kurt, *Richard Wagner und der christliche Gottesdienst* ..... 38
- Muschalek, Georg, *Wahrheitsanspruch des Christentums?* ..... 99
- Scheffczyk, Leo, *Die Heilsbedeutung des Wortes im gegenwärtigen ökumenischen Dialog* ..... 241
- Schenk, Richard, *Evangelisierung und Religionstoleranz: Thomas von Aquin und die Gewissenslehre des II. Vatikanums* ..... 1
- Seidl, Horst, *Abtreibungs-Gesetzgebung aus ethischer Sicht* ..... 163
- Seifert, Josef, *Kirche und Homosexualität* ..... 278
- Ders., *Die Autonomie der Vernunft und die enge gegenseitige Beziehung und Verträglichkeit zwischen Vernunft und Glauben – ein aktuelles Thema heute* ..... 111
- Simshäuser, Wilhelm, *Die Behandlung der Abtreibung in der antiken römischen Rechts- und Gesellschaftsordnung* ..... 174
- Thomas, Hans, »*Katholischer Fundamentalismus*« ..... 261
- Ziegenaus, Anton, *Die Umweltproblematik in schöpfungstheologischer Sicht* ..... 81

## BEITRÄGE UND BERICHTE

- Courth, Franz, *Maria in der Evangelisierung* ..... 215
- Ders., *Maria ist nicht nur »katholisch«* ..... 290
- Grohe, Johannes, *Evangelisierung und Theologie im Amerika des 16. Jahrhunderts* ..... 218
- Reckinger, François, *Psychogene Wirkungen? Wunder und Parapsychologie* ..... 60
- Scheffczyk, Leo, *Die Christenheit und Europa* ..... 134
- Schunck, Rudolf, *Aufwertung der Ehevorbereitung* ..... 304
- Seybold, Michael, *Glaube in der Bewährung* ..... 211

## BUCHBESPRECHUNGEN

- Albrecht, R./Schüssler, W., *Schlüssel zum Werk von Paul Tillich (A. Seigfried)* ..... 154
- Altermatt, Urs, *Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert (A. Kolping)* ..... 157

ZA 6462

Aymans, Winfried/Egler, Anna/Listl, Joseph (Hrsg.), <i>Fides et Ius. Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag</i> (W. Rees) . . . . .	147
Balthasar, Hans Urs von, <i>Nochmals – Reinhold Schneider. Vom Verfasser überarbeitete und ergänzte Neuausgabe von »Reinhold Schneider: Sein Weg und sein Werk«</i> (M. Lochbrunner) . . . . .	234
Benning, Alfons, <i>Das Firm sakrament als Gabe des Heiligen Geistes</i> (R. Padberg) . . . . .	236
Bockamp, Christoph, <i>Transplantationen vom Embryonalgewebe. Eine moraltheologische Untersuchung</i> (C. Breuer) . . . . .	232
Börsig-Hover, Lina, <i>Zeit der Entscheidung. Zu Romano Guardinis Deutung der Gegenwart</i> (R. Niedermeier) . . . . .	226
Börsig-Hover, Lina (Hrsg.), <i>Ein Leben für die Wahrheit. Zur geistigen Gestalt Edith Steins</i> (A. Ziegenaus) . . . . .	319
Die evangelische Perle. <i>Das geistliche Begleitbuch einer flämischen Mystikerin des 16. Jahrhunderts, ausgew. u. bearb. v. Klaus Dahme</i> (W. Baier) . . . . .	159
Documentation 4th European Congress of the IFFLP/FIDAF. <i>Natural Family Planning and Marriage Enrichment 16.–24. 5. 1987 held in Vienna</i> (C. Breuer) . . . . .	233
Donoso Cortés, Juan F., <i>Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften aus dem Jahre 1851 bis 1853</i> (R. Niedermeier) . . . . .	224
Düren, Peter Christoph, <i>Christus in heiligen Zeichen</i> (M. Hauke) . . . . .	151
Dürig, Walter, <i>Die Lauretaniche Litanei. Entstehung, Verfasser, Aufbau und mariologischer Inhalt</i> (A. Ziegenaus) . . . . .	76
Dunn, Patrick J., <i>Priesthood: a re-examination of the Roman-Catholic theology of the presbyterate</i> (M. Hauke) . . . . .	149
Fleckenstein, Wolfgang, <i>Außenseiter als Thema und Realität des katholischen Religionsunterrichts</i> (G. Staudigl) . . . . .	236
Forderer, Manfred, <i>Königin ohne Tod in den Himmel aufgenommen</i> (J. Finkenzeller) . . . . .	151
Freitag, Josef, <i>Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient</i> (R. Bäumer) . . . . .	313
Gallus, Tibor, <i>Starb Maria, die Makellose, oder gilt vor der Sünde bewahrt, bewahrt auch vor der Strafe?</i> (J. Finkenzeller) . . . . .	152
Gharib, Georges – Toniolo, Ermanno M. – Gambero, Luigi – di Nola, Gerardo, <i>Direzione e coordinamento di Georges Gharib, Testi mariani del primo millennio IV</i> (F. Courth) . . . . .	153
Haering, Stephan (Hrsg.), <i>In Unum Congregati. Festgabe für Augustinus Kardinal Mayer OSB zur Vollendung des 80. Lebensjahres</i> (A. Ziegenaus) . . . . .	145
Lies, Lothar, <i>Sakramententheologie. Eine personale Sicht</i> (E. Fastenrath) . . . . .	74

Mater fidei et fidelium. <i>Collected Essays to Honor Théodore Koehler on his 80th birthday</i> (A. Ziegenaus) . . . . .	316
May, Georg, <i>Ludwig Kaas. Der Priester, der Politiker und der Gelehrte aus der Schule von Ulrich Stutz</i> (A. Egler) . . . . .	230
Mechthild von Magdeburg, »Ich tanze, wenn du mich führst«. <i>Ein Höhepunkt deutscher Mystik</i> (W. Baier) . . . . .	160
Mondin, Battista, <i>Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino Studio</i> (L. J. Elders) . . . . .	314
Mooren, Thomas, <i>Auf der Grenze – Die Andersheit Gottes und die Vielfalt der Religionen</i> (G. Riedl) . . . . .	311
Paarhammer, Hans/Rinnerthaler, Alfred (Hrsg.), <i>Scientia canonum. Festgabe für Franz Pototschnig zum 65. Geburtstag</i> (J. Listl) . . . . .	77
Paarhammer, Hans (Hrsg.), <i>Kirchliches Finanzwesen in Österreich</i> (J. Listl) . . . . .	229
Peura, S./Raunio, A. (Hrsg.), <i>Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie</i> (A. Schmidt) . . . . .	154
Pfligersdorffer, Georg, <i>Augustino Praeceptoris. Gesammelte Aufsätze zu Augustinus</i> (W. Gessel) . . . . .	148
Sala, Giovanni B., <i>Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants</i> (Th. Rutte) . . . . .	238
Schmidt, Axel, <i>Die Christologie in Martin Luthers späten Disputationen</i> (W. Brandmüller) . . . . .	77
Serra, Aristide, <i>E c'era la Madre di Gesu... (Gv. 2,1). ...Saggi di esegesi biblico-Mariana (1978–1988)</i> (J. Stöhr) . . . . .	318
Simpfendorfer, Karl, <i>Verlust der Liebe. Mit Simone de Beauvoir in die Abtreibungsgesellschaft</i> (A. Ziegenaus) . . . . .	222
Spiazzi, Raimondo, <i>Enciclopedia su pensiero sociale Cristiano</i> (L. J. Elders) . . . . .	319
Spitzlei, Sabine B., <i>Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert</i> (W. Baier) . . . . .	160
Thomas von Aquin, <i>Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten = De unitate intellectus contra Averroistas</i> (R. Niedermeier) . . . . .	79
Torisu, Yoshifuni, <i>Gott und Welt, Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon</i> (M. Hauke) . . . . .	311
Ziegenaus, Anton, <i>Wir glauben – Das Credo der Kirche</i> (C. Breuer) . . . . .	150
Ziegenaus, Anton (Hg.), <i>Maria und der Heilige Geist. Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie</i> (P. Ch. Düren) . . . . .	315
Zwingmann, Christian, <i>Religiosität und Lebenszufriedenheit. Empirische Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung der religiösen Orientierung</i> (E. Kleindienst) . . . . .	228

## Evangelisierung und Religionstoleranz: Thomas von Aquin und die Gewissenslehre des II. Vatikanums

*Richard Schenk, Hannover/Berkeley*

### *I. Die Lehre des Konzils*

Einige konzilskritische Stimmen ebenso wie ganz andere, die sehr gerne für sich den »Geist des Konzils« in Anspruch nehmen, zeigen bei entgegengesetzter Bewertung doch oft eine bemerkenswerte Übereinstimmung in der inhaltlichen Auslegung der konziliaren Gewissenslehre. Das Konzil vertrete (zumindest in seinen innovativen Aussagen) die Ansicht, Sünden seien einzig und allein solche Handlungen, die bewußt gegen das Gewissen verstießen. Das irrende Gewissen sei sogar in dem Sinne zu achten, daß jeder, der gemäß seinem Gewissen handle, moralisch unverfänglich und heilsverdienstlich handle. Das Konzil habe diese Ansicht im übrigen auch zur Grundlage der Erklärung über die Religionsfreiheit, *Dignitatis humanae* (DH), gemacht; es habe sie weiterhin auch in anderen gewichtigen Dokumenten artikuliert, vor allem in *Gaudium et spes* (GS) sowie an einer entscheidenden Stelle in *Lumen gentium* (LG): »Wer nämlich das Evangelium Christi und seine Kirche ohne Schuld nicht kennt (*sine culpa ignorantes*), Gott aber aus ehrlichem Herzen sucht, seinen im Anruf des Gewissens erkannten Willen unter dem Einfluß der Gnade in der Tat zu erfüllen trachtet, kann das ewige Heil erlangen«<sup>1</sup>. Als Fazit wird gezogen: Wer diesem eher subjektivistischen Gewissensbegriff widerspreche, stehe im Widerspruch zum Geist des Konzils. Von dieser gemeinsamen Interpretation aus werden unterschiedliche Schlüsse gezogen: sogenannte »traditionalistische« Kritiker des Konzils rufen zum Widerstand gegen diese »konziliare« Position auf, während angeblich »progressistische« Stimmen jede Abweichung vom genannten Konzept als einen Rückschritt hinter die Gewissenslehre »des Konzils« anprangern<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> LG 16.

<sup>2</sup> Im folgenden soll das Problem der Religionsfreiheit als Hauptparadigma für die Bedeutung der Gewissenslehre gelten. Zwar wird damit ein anderer Weg gewählt als in der dominanten moraltheologischen Diskussion der letzten Jahrzehnte. Dort stand im Hintergrund oft vielmehr das Bemühen um eine prakti-

Diese Lage wird nicht schon dadurch behoben, daß eingehende historische Darstellungen des Konzils, wie sie gleich nach dem Konzil einsetzten<sup>3</sup> und bis heute fortentwickelt werden<sup>4</sup>, eine Vielschichtigkeit der konziliaren Aussagen zur Gewissenslehre dokumentieren. Zwar setzt jedes genaue Verständnis der eigentlichen Aussageabsicht eines Dokuments solche entstehungsgeschichtlichen Einzelkenntnisse voraus. Vor allem an dem, was umstritten war und dennoch von der großen Mehrheit der Konzilsväter angenommen wurde, leuchtet auf, was zum Schluß thematisch und dezidiert gesagt werden sollte. Besonders bei umstrittenen Fragen mußten sich die Konzilsväter und -theologen selbstverständlich bemühen, durch sich ergänzende, ja ausgleichende Aussagen zu einem konsensfähigen Dokument zu gelangen. Es wäre aber heute keine angemessene Hermeneutik des Konzils, die dort angestrebte Spannungseinheit der unterschiedlichen Aussagen nur noch als faulen Kompromiß oder gar als Selbstwiderspruch zu interpretieren, um dann nur die eine oder die andere Argumentationslinie als die einzig legitime weiterzuentwickeln. Es wird wohl in der Tat immer so sein, daß die anvisierte Spannungseinheit des konziliaren Konsenses der theologischen Entfaltung und Vertiefung bedarf. Kein Konzil will ein Ersatz für die Theologie sein; es will aber doch einen Rahmen künftiger theologischer Arbeit umreißen. So beschreibt W. Kasper ganz

---

sche Handlungsfreiheit (bisweilen auch um die Sanktionierung der bestehenden bürgerlichen Praxis) in bezug auf Handlungen, die unbestrittener Weise nicht zum obersten Rang der Hierarchie praktischer Wahrheiten gehören; wengleich die Diskussion um die Euthanasie oder den § 218 zeigt, wie rasch sich das auch ändern kann. Wie bedeutend die Wahl eines Paradigmas für die Behandlung der Gewissensproblematik sein kann, läßt sich daran erkennen, daß auch die extremen Spielarten einer autonomen Gewissenstheorie so gut wie nie als Rechtfertigung für die idealistisch überzeugten Vertreter von Apartheid, Rassismus oder Nationalismus dienen, selbst wo diese ihrem faktischen Gewissen folgen. Gerade bei den Gegnern einer »objektivistischen« Moral scheint doch öfter eine vorgängige Klassifizierung von objektiven Handlungen stattgefunden zu haben, wo die Paradigmen eben aus dem Bereich der als eher indifferent eingestuften Handlungen gewählt werden; im Bereich politisch relevanter Moral werden dagegen überraschend kategorische Aussagen über konkrete Handlungen geboten. Die Wahl der Religionsproblematik als Paradigma für die Gewissenslehre hat den Vorteil, daß sie dem vorherrschenden Anliegen des Konzils sowie einer heute stärker werdenden Diskussion besser entspricht. Daß dieses Paradigma dem Bereich erster praktischer Wahrheiten zugehört, ist zwar ebenfalls die Überzeugung des Verfassers, sie scheint jedoch nicht mehr selbstverständlich zu sein.

<sup>3</sup> Etwa der äußerst informative Bericht von Charles Moeller: Die Geschichte der Pastoralkonstitution, in: LThK 14 (Freiburg et al. 1968) 242-279, sowie jener ebendort (280-422) erschienene Kommentar zum ersten Hauptteil von GS, welcher von Moeller, J. Ratzinger, O. Semmelroth, A. Auer und Y. Congar vorgelegt wurde; vgl. auch J. Hamer (Hrsg.): Die Konzilerklärung über die Religionsfreiheit (Paderborn 1967). Schon vorher erschienen war der Beitrag von D. Capone: Antropologia, Coscienza e Personalità, in: *Studia Moralia IV* (1966) 73-113, wo die Textentwürfe für GS in Synopse veröffentlicht wurden. Als ein Summarium seiner Forschungen faßte der Verfasser zusammen: »Expenditur praeprimis doctrina de conscientia, quam tradit c. I primae partis Constitutionis, quae videtur favere obiectivismo personalistico, qui plane differt a subiectivismo individualistico« (73).

<sup>4</sup> K. Golser: *Gewissen und objektive Sittenordnung*. Zum Begriff des Gewissens in der neueren katholischen Moraltheologie (WBTh 47) Wien 1975, bes. 123-132; Th. Gertler: *Jesus Christus - Die Antwort der Kirche auf die Frage nach dem Menschsein. Eine Untersuchung zu Funktion und Inhalt der Christologie im ersten Teil der Pastoralkonstitution GS des II. Vatikanischen Konzils* (EthS 52) Leipzig 1986, bes. 9-89, 397-405; W. Kasper: *Wahrheit und Freiheit. Die »Erklärung über die Religionsfreiheit« des II. Vatikanischen Konzils* (SHAW.PH 1988, 4) Heidelberg 1988; E. Schockenhoff: *Das umstrittene Gewissen. Eine theologische Grundlegung* (Mainz 1990) bes. 99-114.

zu Recht ein unverzichtbares Interpretationsprinzip für die Hermeneutik konziliarer Aussagen:

»Die Texte des II. Vatikanischen Konzils müssen integral verstanden und verwirklicht werden. Es geht nicht an, nur einzelne Aussagen oder Aspekte isoliert herauszustellen. Gerade die Spannung, die zwischen einzelnen Aussagen besteht, bringt die pastorale Pointe des Konzils zum Ausdruck«<sup>5</sup>.

Dies gilt nun in besonderem Maße für die konziliaren Aussagen über das Gewissen. Die Entstehungsgeschichte insbesondere des thematisch ausführlichsten Kapitels über das Gewissen (GS 16) zeigt in der angestrebten Spannungseinheit zwischen der Betonung des Gewissens einerseits und der Bedeutung des im Gewissen erkannten Gesetzes andererseits sowohl »die pastorale Pointe« des Kapitels als auch ein notwendiges Feld künftiger theologischer Arbeit. Vereinfachend dargestellt, wurde die Gewissensthematik erst in einer zweiten, allmählich entstandenen Textfassung stark hervorgehoben<sup>6</sup>. Hier ging es um das Gewissen im umfassenden Sinn als eine Grunddimension des menschlichen Daseins und insbesondere als einen ausgezeichneten Ort zwischenpersonaler Begegnung mit Gott. Erst von daher wurden die weiteren Aspekte des Gewissens entfaltet: das dort zu entdeckende Gesetz des Handelns, die Würde der Freiheit oder der notwendige Diskurs mit Nichtchristen bei der Bewältigung gesellschaftlicher Probleme (letzteres war wohl das ursprüngliche Anliegen, das erst zur Aufnahme der Gewissensproblematik in GS geführt hat). Die relative Neuheit einer derartig prägnanten Hervorhebung der Stellung des Gewissens blieb auf dem Konzil nicht unbemerkt. Zweifel wurden vor allem dahingehend laut, ob mit diesem Entwurf die moraltheologische Problematik, insbesondere die Relevanz objektiver Normen, genügend berücksichtigt wurde. Eine dritte Textfassung versuchte in Rückbesinnung auf die Naturgesetzes-tradition dieses Anliegen stärker herauszuarbeiten. Das Gewissen trat als Thema zurück und wurde im genannten Abschnitt nur zweimal erwähnt. Diese Vorsicht gegenüber einer allzu problemlosen Hervorhebung des einzelnen Gewissens wurde auch von einer ganz anderen Seite verstärkt. Es waren nämlich damals die deutschsprachigen Theologen, die eingedenk der damals noch jüngeren Ereignisse in Europa sowie des älteren reformatorischen Einspruchs nun ebenfalls vor einem allzu großen Vertrauen in das unversehrte Gewissen des einzelnen warnten und so das Thema des irrigen Gewissens einführten – zunächst ohne das Problem der Schuldhaftigkeit oder Schuldlosigkeit des Gewissensirrtums in die Mitte zu rücken. In der letzten Textfassung zeigte sich aber die Mehrheit der Konzilsväter nicht bereit, auf eines dieser beiden Elemente zu verzichten: also weder auf die Hervorhebung des umfassend verstandenen Gewissens noch auf die moraltheologische Bedeutung jenes »Gesetzes, das sich der Mensch nicht selbst gibt«. Die Möglichkeit der Verblendung des Gewissens und seiner Gewöhnung an die Sünde

<sup>5</sup> Die bleibende Herausforderung durch das II. Vatikanische Konzil. Zur Hermeneutik der Konzilsaussagen, zuerst in: G.W. Hunold u.a. (Hg.): *Die Welt für morgen* (FS F. Böckle) München 1986, hier nach: W. Kasper: *Theologie und Kirche* (Mainz 1987).

<sup>6</sup> Zu den vielen Zwischentexten vgl. den zitierten Bericht von Ch. Moeller, a.a.O. Hier wird die einfachere Zählung der Texte bei Golser, a.a.O., übernommen.

wird ebenso erwähnt, wie jene selbst im Irrtum fortbestehende Würde des Gewissens, zumindest dann, wenn dieser Irrtum nicht selbstverschuldet sei. Der Rahmen künftiger theologischer Arbeit sollte diese verschiedenartigen Elemente umfassen, um »die pastorale Pointe« des Konzils zu vertiefen und die Spannungseinheit, die auf dem Konzil nur angedeutet werden konnte, in weiterführender Weise auszuarbeiten. Die »traditionalistischen« oder »progressistischen« Auslegungsversuche, »nur einzelne Aussagen oder Aspekte isoliert herauszustellen«, um einen Subjektivismus der konziliaren Gewissenslehre zu konstatieren, müssen daher als historisch wie auch systematisch-hermeneutisch verfehlt gelten.

Freilich sind selbst solche extremen Interpretationen nicht ohne ein Fundamentum in re, dessen angemessene Würdigung für das adäquate Verständnis des Konzils unverzichtbar ist. Das Konzil hat in der Tat die Würde des Gewissens und die Folgen für die Frage der Toleranz mit einer in der früheren Tradition selten erreichten Deutlichkeit herausgestellt. Das Gewissen sei eine zentrale Dimension menschlicher Existenz (GS 3, 61). Nicht nur für die, die Christus und seine Kirche nicht kennen<sup>7</sup>, sondern auch für die Hörer der ausdrücklichen Frohbotschaft gelte: »Das Gewissen ist die verborgenste Mitte und das Heiligtum im Menschen, wo er allein ist mit Gott, dessen Stimme in diesem seinem Innersten zu hören ist« (GS 16). Positiv wird an dieser Stelle gesagt, das Gewissen bilde eine Grundlage für den Dialog zwischen Christen und Nichtchristen bei der Suche nach der Lösung gesellschaftlicher und moralischer Probleme. So könne das Gewissen zur Quelle des Strebens nach sozialer Wohlfahrt und Gerechtigkeit werden<sup>8</sup>. Wie die Entstehungsgeschichte von DH deutlich machen kann, legte das Konzil großen Wert auf die Einsicht, daß die erforderliche, verfassungsmäßige Religionsfreiheit in der umfassenden Freiheit der menschlichen Person und der Dignität ihres Gewissens wurzelt. Diese bürgerliche Freiheit darf weder als ein bloß positives Gesetz noch als eine tagespolitische Taktik der politisch machtlos gewordenen Kirche verstanden werden<sup>9</sup>. Negativ betrachtet wird aus der Würde des Gewissens das Verbot des Zwangs in bezug auf die Religionsfreiheit abgeleitet. In feierlicher Form wurde ausgedrückt, was schon damals als relatives Novum empfunden wurde:

»Das Vatikanische Konzil erklärt, daß die menschliche Person das Recht auf religiöse Freiheit hat. Diese Freiheit besteht darin, daß alle Menschen frei sein müssen von jedem Zwang sowohl von seiten Einzelner wie gesellschaftlicher Gruppen, wie jeglicher menschlichen Gewalt, so daß in religiösen Dingen niemand gezwungen wird, gegen sein Gewissen zu handeln, noch daran gehindert wird, privat und öffentlich, als einzelner oder in Verbindung mit anderen innerhalb der gebührenden Grenzen nach seinem Gewissen zu handeln. Ferner erklärt das Konzil, das Recht auf religiöse Freiheit sei in Wahrheit auf die Würde der menschlichen Person selbst gegründet...«<sup>10</sup>.

Das Konzil führte also das Verbot des Zwangs auf die Würde der Person zurück, ohne jedoch näher zu erläutern, was genau an dieser Würde dadurch verletzt wer-

<sup>7</sup> Ebd.

<sup>8</sup> GS 9, 28, 47, 73, 79, 90.

<sup>9</sup> Vgl. Kasper: Wahrheit und Freiheit, a.a.O.

<sup>10</sup> DH 2, vgl. 11,13; GS 41.

den könnte. Grenzen der politischen Toleranz wurden mehrfach angedeutet, ohne aber ausführlich thematisiert oder in bezug auf das Naturrecht der Freiheit gestellt zu werden: »innerhalb der gebührenden Grenzen«<sup>11</sup>. Die Entfaltung zahlreicher Aspekte der Gewissenslehre wurde also vom Konzil der künftigen theologischen Forschung überlassen. Die Vermutung aber, das Konzil habe hier einem subjektivistischen Gewissensbegriff das Wort geredet, hält einer näheren Prüfung nicht stand. Die Darstellung des Gewissens, die z.T. auf »eine von den Schulschemata gelöste, aufgelockerte scholastische Überlieferung«<sup>12</sup> zurückgeht, läßt nicht nur die scholastische Lehre über die Zweiheit von *synderesis* und *conscientia* unschwer erkennen, sondern folgt ihrer Ableitung Gott – ewiges Gesetz – Naturgesetz – Gewissen bzw. praktische Vernunft<sup>13</sup>. So beginnt der für die Gewissenslehre ausführlichste Artikel GS 16 mit jenem programmatischen, auch sonst die konziliare Gewissenslehre beherrschenden Gedanken:

»Im Inneren seines Gewissens entdeckt der Mensch ein Gesetz, das er sich nicht selbst gibt, sondern dem er gehorchen muß und dessen Stimme ihn immer zur Liebe und zum Tun des Guten und zur Unterlassung des Bösen anruft und, wo nötig, in den Ohren des Herzens tönt: Tu dies, meide jenes. Denn der Mensch hat ein Gesetz, das von Gott in seinem Herzen eingeschrieben ist, dem zu gehorchen eben seine Würde ist und gemäß dem er gerichtet werden wird... Je mehr also das rechte Gewissen sich durchsetzt, desto mehr lassen die Personen und Gruppen von der blinden Willkür ab und suchen sich nach den objektiven Normen der Sittlichkeit zu richten«.

Immer wieder wird vom Konzil das Gewissen auf die Normen, diese wiederum auf Gottes ewiges Gesetz bezogen, weil »die höchste Norm des menschlichen Lebens das göttliche Gesetz selber ist, das ewige, objektive und universale...«<sup>14</sup>. Der grundlegende anthropologische Abschnitt von DH (vor allem 2-3) orientierte sich am *lex*-Traktat der *Summa theologiae*. So ist auch öfter die Rede vom »rechten Gewissen«<sup>15</sup>, wo die Normen gesehen und in ihrer Verpflichtungskraft erkannt werden<sup>16</sup>. Freilich werden diese nirgendswo anders als im Gewissen erkannt werden können: »*Dictamina vero legis divinae homo percipit et agnoscit mediante con-*

<sup>11</sup> Hier sieht W. Kasper neben der Notwendigkeit einer ausführlicheren theologischen Begründung der Menschenwürde auch eine weitere Aufgabe, die von der Konzilserklärung nicht eingelöst werden konnte: »Das Verhältnis von Wahrheit und Freiheit steht deshalb im Zeichen der die Weltgeschichte durchziehenden Auseinandersetzung zwischen der Anerkennung der Wahrheit und deren lügnerischer Verdrehung und gewaltsamer Unterdrückung. An dieser Konfliktsituation scheitert jeder Versuch einer harmonischen Synthese. Eine solche Synthese kann theologisch nur ein eschatologisches Ziel, aber sie kann kein innergeschichtlich erreichbarer Zustand sein... Deshalb läßt sich auch das Problem der Toleranz nicht umgehen und ausschalten... Man wird fragen, ob die Konzilserklärung mit dem Ausblenden des Problems der Toleranz der Komplexität und dem Konfliktcharakter der Geschichte voll gerecht geworden ist«, a.a.O. 38. Die gebotene Freiheit von Zwang bzw. die erforderliche Freiheit der Religionsausübung wird besonders dort problematisch, wo so etwas wie Zwang zur gewöhnlichen Praxis religiöser oder pseudoreligiöser, aber auch religionsfeindlicher Bewegungen gehört.

<sup>12</sup> So der Kommentar von J. Ratzinger, a.a.O. 329.

<sup>13</sup> Vgl. STh I-II 91, 1-3; 93-95.

<sup>14</sup> DH 3; vgl. LG 16.

<sup>15</sup> Vgl. etwa neben DH 3 auch noch GS 16, 53, 87.

<sup>16</sup> DH 1, 11.

scientia sua«<sup>17</sup>. Die gleiche, in dem Wesen und der Würde der Person wurzelnde Zusammengehörigkeit von Gesetz und Gewissen, welche in GS artikuliert wird, wurde vom Konzil auch zum Fundament der Religionsfreiheit erklärt, freilich auch hier ohne die theologische Ausarbeitung dieser Verbindung schon vorwegzunehmen<sup>18</sup>. Dieser Zusammenhang unterscheide das Gewissen von Blindheit<sup>19</sup> und Willkür<sup>20</sup>. Der Gegenstand dieser Verpflichtung wurde nicht nur formal bestimmt, sondern er wurde in die Nähe zur Goldenen Regel der Gottes- und Nächstenliebe<sup>21</sup> gebracht. Daraus ergeben sich weitere objektive Verpflichtungen, wie etwa die bürgerlichen Pflichten, einschließlich der Pflichten zur kritischen Prüfung der Technikgläubigkeit<sup>22</sup> und zur allmählichen Sensibilisierung des Gewissens für die Probleme sozialer Gerechtigkeit<sup>23</sup>. Generell wurde die Pflicht betont, das Gewissen an objektiven Normen zu *bilden*<sup>24</sup>. Dazu zähle das Hören auf die Lehre der Kirche, nicht zuletzt in Angelegenheiten des sittlichen Lebens im allgemeinen und der Familienethik im besonderen<sup>25</sup>. So konnte auch der zitierte Kommentar zur Pastoralkonstitution GS feststellen:

»Zusammen mit der Transzendenz des Gewissens (d.h. seine Hingewiesenheit auf Gottes Gesetz und Stimme) wird entschieden seine Unbeliebigkeit und Objektivität herausgestellt. Den Vätern lag offenbar (wie sich ja auch in der Debatte um die Religionsfreiheit immer wieder zeigte) entschieden daran, die Gewissensethik nicht in eine Herrschaft des Subjektivismus umschlagen zu lassen und nicht auf dem Umweg über das Gewissen eine schrankenlose Situationsethik zu kanonisieren. Unser Text sagt vielmehr, der Gehorsam gegenüber dem Gewissen bedeute das Ende des Subjektivismus, das Abgehen von der 'blinden Willkür' und die Angleichung an die objektiven Normen des sittlichen Handelns. Er stellt damit das Gewissen als Prinzip der Objektivität vor, überzeugt davon, daß sich im sorgsam Hören auf seinen Anspruch die gemeinsamen Grundwerte der menschlichen Existenz enthüllen«<sup>26</sup>.

Der genannte Kommentar zu GS war bei aller grundsätzlichen Zustimmung zum Dekret doch auch bemüht, die künftigen theologischen Aufgabenbereiche zur Erläuterung des vom Konzil Gesagten zu präzisieren:

»In diesem Kern der Aussage ist der 'Objektivismus' unseres Schemas sicher im Recht und auch durch kein kritisches Denken überholbar. Unbefriedigend ist lediglich die Ausarbeitung der konkreten Form des Gewissensspruchs, der mangelnde Blick auf die Gegebenheiten unserer Erfahrung und die ungenügende Reflexion der Grenzen des Gewissens. Hinsichtlich der verpflichtenden Kraft des irrenden Gewissens gebraucht unser Text eine etwas ausweichende Formel. Er sagt nur, daß das Gewissen dadurch seine Würde nicht verliere...«<sup>27</sup>.

<sup>17</sup> DH 3.

<sup>18</sup> Vgl. Kasper, Wahrheit und Freiheit, a.a.O. 28 f.

<sup>19</sup> GS 16.

<sup>20</sup> GS 16, 51.

<sup>21</sup> GS 16.

<sup>22</sup> GS 8.

<sup>23</sup> GS 9, 28, 47, 73, 79 90.

<sup>24</sup> DH 3, 15; GS 26, 31, 49, 53, 57, 73 79.

<sup>25</sup> DH 14; GS 50.

<sup>26</sup> A.a.O. 329.

<sup>27</sup> A.a.O. 330.

Der Kommentar kritisierte den heute wie damals weit verbreiteten Versuch, die thomanische Lehre über die verpflichtende Kraft des irrenden Gewissens loszulösen von ergänzenden Aussagen zur Schuldhaftigkeit der Unwissenheit in bezug auf allgemein geltende Normen (*ignorantia iuris*):

»Sachlich ist die Position des Thomas im Grunde dadurch aufgehoben, daß er von der Schuldhaftigkeit des Irrtums überzeugt ist. Die Schuld liegt so zwar nicht im Willen, der ausführen muß, was ihm die Vernunft aufträgt, aber in der Vernunft, die um Gottes Gesetz wissen muß«<sup>28</sup>.

Daß aber zunächst keine sachlich und historisch korrigierte Thomasdeutung herangezogen wurde, um die vom Konzilstext aufgeworfenen Probleme zu bewältigen, hing wohl neben der Modernität des im vollen Umfang thematisierten Gewissensphänomens auch mit jenem Optimismusvorwurf zusammen, der damals ein zentrales Anliegen vor allem der deutschsprachigen Theologie war<sup>29</sup>. Dort wurde nach Wegen gesucht, jenen »Extrinsezismus« zu überwinden, der die Menschenatur so sehr als sich selbst genügend denkt, daß man fragen muß, »warum eigentlich dieser vernünftige und vollständig freie Mensch ... plötzlich noch mit der Christusgeschichte belastet wurde, die als ein wenig motivierter Zusatz zu einem in sich durchaus geschlossenen Bild erscheinen könnte«<sup>30</sup>. Diese Tendenz zu einem allzu flachen Optimismus wurde damals auch mit »der thomistischen Teilung von Philosophie und Theologie« in Verbindung gebracht<sup>31</sup>, welche in der Auslegung einiger Thomasinterpreten die reine Autonomie einer sich selbst völlig genügenden Philosophie und ihres ohne Bezug auf Erbsünde und Erlösung gedachten Menschenbildes zur Folge hat. In der Zeit vor dem Konzil galt bei vielen Verteidigern und Kritikern des hl. Thomas ein solcher Optimismus als zentrales Merkmal thomanischen Denkens, das sich vor allem in dem bekannten (wenn auch oft mißverstandenen) Axiom ausdrückte: Die Gnade setze die Natur voraus und mache sie vollkommen. Wer aus Treue zur Erlösungslehre des Evangeliums oder auch aus einer modernen Erfahrung der Gebrochenheit menschlicher Existenz einem solchen problemlos erscheinenden Optimismus nicht zustimmen konnte, sah sich oft gezwungen, das thomanische Gnadenaxiom selbst fallen zu lassen. Ein deutliches Beispiel dafür ist der Jesuit Erich Przywara, der nach ersten, weithin beachteten Versuchen, das Axiom umzuinterpretieren, es dann aber doch auf dem Hintergrund des im Zweiten Weltkrieg Erlebten schlicht aufgab.

Es ließe sich indessen zeigen, daß Thomas selber die menschliche und christliche Existenz im allgemeinen sowie die Bedeutung des Gnadenaxioms im besonderen mit mehr Problembewußtsein und mit weniger »Optimismus« betrachtete, als die damalige Diskussion im Durchschnitt unterstellte<sup>32</sup>. Die Natur, welche von der

<sup>28</sup> A.a.O. 331, hier konkretisiert an einer Thomas-Deutung von J.B. Metz.

<sup>29</sup> A.a.O. 316.

<sup>30</sup> Ebd.

<sup>31</sup> A.a.O. 317.

<sup>32</sup> Zum thomanischen Verständnis des Gnadenaxioms und zu dessen Rezeption im 20. Jahrhundert vgl. R. Schenk: Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentaltheologischen Auslegung der thomanischen Anthropologie (FthSt 135) Freiburg i. Br. 1989, bes. Kap. 3: Die dionysische Theodizee und das Gnadenaxiom bei Thomas: Eigenart und Rezeption (286-442).

Gnade vorausgesetzt und vollendet wird, ist für Thomas stets eine Natur, an der gerade die Endlichkeit des Menschen sichtbar wird. Begnadung kann demnach nicht heißen, daß der Mensch aus dieser Endlichkeit einfach herausgelöst wird.

Im folgenden sollen aber nicht die Ausführungen des Thomas zum Gnadensaxiom, sondern lediglich einige Aspekte der thomanischen Gewissenslehre zur Sprache kommen, in denen die Problematik der Religionstoleranz deutlich wird. Es geht dabei letztendlich um die Fragen: Ist die Intoleranz die konsequente Entfaltung des wahrhaft Christlichen oder vielmehr dessen Leugnung? Läßt sich eine missionarische Verkündigung des Evangeliums denken, welche nicht als Ärgernis der Intoleranz vorstellbar wäre? Ist der Agnostizismus – und sei es in der Form einer Relativierung aller Religion – die einzige Möglichkeit, tolerant zu sein?

## *II. Die thomanische Lehre von der Gewissensperplexität: Gewissenspflicht zwischen tragischer Existenz und »heiliger Welt«*

Die Erinnerung an das keineswegs nur strahlende Erbe des Christentums bei der Verkündigung und Verteidigung des Evangeliums bringt die Verpflichtung mit sich, tiefer über die Verbindung von Dogma und Toleranz nachzudenken. Wenn die volle rechtliche wie personale Tragweite des Toleranzgebots auch erst in jüngster Zeit gesehen wurde, so war diese Einsicht doch schon länger vorbereitet und antizipiert. Im Grunde läßt sich die Zusammengehörigkeit von Toleranz und Verkündigung an der Zusammengehörigkeit der beiden Artikel über die Gewissensverpflichtung in der Summa theologiae des Thomas von Aquin ablesen: das Gebot der Toleranz und der Gewissensfreiheit wird im fünften Artikel, das Gebot der Wahrheit und der Gewissensbildung im sechsten Artikel von STh I-II 19 behandelt. Beide Gebote werden aus einem gemeinsamen Grund abgeleitet, nämlich aus dem verpflichtenden Gewissen. Damit soll freilich nicht gesagt sein, daß Thomas selbst (geschweige denn jeder Thomas-Verehrer) die volle Konsequenz für die Religionsfreiheit (etwa für die der Apostaten) aus den beiden Artikeln gezogen hätte, wenn gleich fairerweise festgestellt werden muß, daß Thomas doch einige Folgen für die Frage der Religionstoleranz ausdrücklich nannte, die damals keineswegs selbstverständlich waren<sup>33</sup>.

Im fünften Artikel der Quaestio 19 wird nämlich gezeigt, daß selbst ein irrendes Gewissen insoweit verpflichtet, als jede Handlung gegen ein solches Gewissen von sich aus sündhaft wäre, und zwar deshalb, weil die vollzogene Handlung, die sich

<sup>33</sup> So heißt es z.B. im genannten 5. Artikel: »Der Glaube an Christus ist von seinem Wesen her gut und heilsnotwendig; und gleichwohl richtet sich der Wille nur insofern auf dieses Gut, als es von der Vernunft als dieses vorgestellt wird. Daraus folgt: Wenn etwas von der Vernunft als schlecht vorgestellt wird, richtet sich der Wille darauf als auf etwas Schlechtes – nicht insofern es wesentlich schlecht, sondern insofern es in der Erfassung durch die Vernunft in akzidenteller Weise schlecht ist«, zitiert hier nach der Übersetzung von R. Schönberger: Thomas von Aquin: Über die Sittlichkeit der Handlung. STh I-II 18–21. Mit einer Einleitung von R. Spaemann. (Collegia. Philosophische Texte) Weinheim 1990, 89-91. Zur praktischen Bedeutung des thomanischen Grundsatzes vgl. etwa B. Faes de Mottoni und U. Horst: Die Zwangstaufe jüdischer Kinder im Urteil scholastischer Theologen, in: MThZ 40 (1989) 173-199.

als sittlich falsch versteht, spätestens durch dieses Verständnis auch falsch ist. Das Toleranzgebot läßt sich aus dieser Einsicht ableiten, weil der Versuch, Menschen ohne wahre Überzeugung zu dem an sich Richtigen, aber von ihnen noch als falsch Eingeschätzten zu drängen (etwa mittels einer Drohung oder des Anreizes niedriger Beweggründe), einer Verführung zur Sünde gleichkäme. Das Dogma als Quelle des Lichts läßt sich nicht erzwingen, weil es sonst zur Quelle neuer Dunkelheit würde. Das Befreiende am Dogma kann nur in Freiheit angeeignet werden.

Im sechsten Artikel derselben Quaestio wird aber zudem deutlich, daß ein in bezug auf wichtige Normen irrendes Gewissen – selbst wenn ihm gefolgt wird – nie vollkommen entschuldigen kann, da das Gewissen verpflichtet gewesen wäre, solche Normen zu kennen. Wo die Pflicht zur Gewissensbildung vernachlässigt oder verletzt wurde, kann nicht von einem schlechthin »guten Gewissen« gesprochen werden, auch wenn es nicht im mindesten Zweifel oder Reue spürt. Durch die Vernachlässigung der gebotenen Gewissensbildung wird der Mensch nicht nur in eine »objektiv« falsche Richtung geführt, sondern auch die »subjektive« Ausrichtung seines Gewissens erweist sich damit als in mehr oder minder schuldhafter Weise mangelhaft. Das in bezug auf bestimmte Normen irrende Gewissen bringt den Menschen in die perplexen Lage, sündigen zu müssen, solange der Irrtum fortbesteht: denn ob er seinem irrenden Gewissen folgt oder nicht, er gerät tiefer in die Verstrickung von Sünde und Leid. Der einzige Ausweg aus dieser Verstrickung ist die Behebung des Gewissensirrtums. Von daher leitet sich das Gebot wahrer »Aufklärung« ab. Die Verpflichtung besteht sowohl zur Bildung des je eigenen Gewissens als auch, infolge des allgemeinen Gebots der Nächstenliebe, zur Hilfe bei der Gewissensbildung anderer. Die Pflicht, dem Gewissen zu folgen, ist also zugleich eine Pflicht der eigenen und fremden Gewissensbildung, welche allein vor tragischer Verstrickung (*perplexio*) zu bewahren vermag. Sonst wird gerade die Gewissenspflicht zu einer Verpflichtung auf das Tragische oder das Schuldhafte.

Auf keinem anderen Gebiet des nachkonziliaren katholischen Denkens genießen heute die Schriften des Thomas von Aquin so viel Ansehen wie in der Moralthologie. Nirgendwo sonst wird er so unmittelbar ins heutige Gespräch gebracht, ohne auf die zeitgeschichtliche Distanz seines Werkes zu heutigen Entwürfen hinzuweisen. In der Dogmatik, aber auch in der Philosophie (abgesehen von der Ethik) ist das freilich anders. Dabei wäre die Rückbesinnung auf das moralische und ethische Gedankengut des Thomas gewiß vielfach fruchtbar – beispielsweise für den noch kontroversen, aber wichtigen Versuch, zwischen den Einseitigkeiten bloß heteronomer Gesetzesethik und völlig autonomer Verantwortungsethik zu vermitteln. In bezug aber auf die spezielle Problematik des irrenden Gewissens bei Thomas hat sich jene Lage, die sich kurz nach dem Konzil abgezeichnete<sup>34</sup>, verfestigt: man publiziert die Verpflichtung auch des irrenden Gewissens als eine (zweifellos) thomanische Einsicht, ohne die für Thomas daraus folgende Tragik oder gar Perplexität zu thematisieren. Unsere Lage erinnert in etwa an jenes Schicksal des Wortes *Glossa*, welches Beryl Smalley in ihrem großen Werk über *The Study of the*

<sup>34</sup> Vgl. oben Anm. 26.

Bible in the Middle Ages beschreibt<sup>35</sup>. War im Frühmittelalter die Glossa noch die führende Art des Bibelkommentars – jene Zusammentragung vor allem patristischer Aussagen besonders zur allegorischen Deutung des Textes – so nahm das Wort im 13. Jh. infolge zunehmenden Problem- und Methodenbewußtseins sowie wachsenden Interesses am Literalsinn des Textes eine pejorative Bedeutung an. Zu »glossieren«, hieß nun soviel wie: zu »überdecken«, im heutigen Englisch noch »to gloss over«. Die wissenschaftliche Theologie der Zeit zog zur Beschreibung der von ihr neu konzipierten Exegese auch neue Wörter vor: *expositio*, *lectura* oder das eigens geprägte Kunstwort »*postilla*«. Man wollte nicht länger das eigene Fragen systematischer Art hinter dem Schein allegorischer Bibeldeutung verstecken, zumal dies allzu oft zur Folge hatte, daß auch der kommentierte Text verstellt oder zumindest verkürzt zur Geltung kam. Franz von Assisi zeigte den Wandel des Begriffs, als er um die Freihaltung seiner Regel von jeder Glossierung bat. Die pejorative Bedeutung des Wortes wirkte bis ins 15. Jh. nach, als der Gelehrte Thomas Gascoigne die Glossen des 12. Jh. nur noch eine »*expositio communis*« nennen wollte, um sie vor dem Vorwurf der Verstellung oder der Verkürzung zu schützen<sup>36</sup>. Trotz des heutigen Selbstverständnisses der Theologie als strenger, historisch fundierter Wissenschaft scheinen wir doch sehr in der Gefahr zu stehen, gerade die Gewissenslehre des Thomas von Aquin nur noch vermittelt durch Glossen zur Kenntnis zu nehmen. In der heute typischen Glossierung der thomanischen Gewissenslehre wird übergangen oder gar geleugnet, in welche Schwierigkeiten das in bezug auf Normen irrende, aber nach wie vor verpflichtende Gewissen den Menschen bringen muß. Da heißt es zum Beispiel:

»Dennoch bleibt für ihn verpflichtend, was er als Gesetz erkennt, so daß er nicht sündigt, wenn er seinem Gewissen folgt... Nach anfänglichem Zaudern [d.h. im Frühwerk] gibt es darüber bei Thomas kein Schwanken mehr: im Konfliktfall, in dem sich eine Übereinstimmung zwischen dem Gewissensspruch des einzelnen und dem objektiven Niederschlag, den der Wille Gottes im Gesetz findet, nicht herbeiführen läßt, muß jeder frei von Sünde und Schuld seinem Gewissen folgen... Immer wieder betont er: *‘Wer nach seinem Gewissen handelt, sündigt nicht’*«<sup>37</sup>.

Als Beleg für diese massive Behauptung der spätthomanischen »Qualifikation eines Gewissensurteils als schuldlos irrend«<sup>38</sup> wird beispielsweise an dieser Stelle lediglich ein Bruchstück des überaus wichtigen Quodlibetum III, q. 12, a. 2 (vermutlich von Ostern 1270) angeführt: »*Et ideo actus humanus iudicatur virtuosus vel vitiosus secundum bonum apprehensum, in quod per se voluntas fertur, et non secundum materiale obiectum actus*«. Thomas führte an dieser Stelle aus, wie eine an sich gute oder indifferente Handlung, die aber als böse erachtet und trotzdem vollzogen werde, für den Täter dann auch tatsächlich zur bösen Handlung wird.

<sup>35</sup> Oxford 1952, <sup>3</sup>1984, 271.

<sup>36</sup> »*Glosa enim si dicatur in vulgo aliquo putatur falsitas. Dicunt enim diversi heretici quod doctores sancti putative glosant evangelium secundum voluntatem suam propriam, quamvis verum est quod Dominus verba eorum confirmavit sequentibus signis, id est miraculis*«; zitiert nach Smalley, a.a.O. 271.

<sup>37</sup> Schockenhoff, a.a.O. 87 f. (die Anführungsstriche und die Kursivschrift ebd.).

<sup>38</sup> Ebd. 89.

Doch wenn eine an sich böse Handlung als prinzipiell gut oder indifferent angesehen wird (ex ignorantia iuris<sup>39</sup>), entschuldigt dies nach Thomas den Täter eben nicht: denn er sei verpflichtet, über eine angemessenere apprehensio der Sache zu verfügen<sup>40</sup>. Daher fährt Thomas in derselben Quaestion fort:

»Sollte das eigene Gewissen jemandem befehlen, etwas zu tun, das gegen das Gesetz Gottes ist, dann sündigt er, wenn er es nicht tut; und gleichermaßen sündigt er, wenn er es doch tut, da die Unkenntnis des Rechts nicht von der Sünde entschuldigt, es sei denn, daß diese Unkenntnis vielleicht unüberwindbar wäre, so wie bei Verrücktgewordenen und denen, die auch sonst ihren Verstand verloren haben; was ja vollkommen entschuldigt. Und doch folgt daraus nicht, daß man dann in einer absolut verworrenen oder ausweglosen (perplexen) Lage wäre, wohl aber in einer bedingt ausweglosen. Denn man kann ja den Irrtum des Gewissens ablegen, und dann handelt man gemäß dem Gesetz Gottes und sündigt nicht. Es ist aber auch nicht unpassend, daß einer unter bestimmten Voraussetzungen in einer ausweglosen Lage sein könnte, so z.B. ein Priester, der verpflichtet ist, die Liturgie zu feiern. Sollte er in Sünde leben, dann sündigt er nochmals, wenn er die Liturgie feiert oder sie zu feiern versäumt. Und trotzdem ist er nicht in einer absolut ausweglosen Lage, denn er könnte ja Buße tun und so ohne Sünde die Liturgie feiern. Ähnlich ist das auch bei logischen Schlußfolgerungen: wenn der vorausgesetzte Ober- oder Untersatz schon verkehrt war, dann kommt auch zum Schluß Verkehrtes heraus«<sup>41</sup>.

Der für Thomas grundlegende Vergleich mit der spekulativen Vernunft<sup>42</sup>, der hier zum Schluß anklingt, deutet im übrigen an, wie auch der nicht glossierte Text

<sup>39</sup> Thomas erläuterte den Unterschied zwischen der ignorantia facti und der ignorantia iuris an den damals schon klassischen Beispielen, wie etwa aus dem Bereich der Jagd: aus guten oder weniger guten Gründen den Jagdfreund mit dem Wild zu verwechseln, wäre eine ignorantia facti. Je nachdem, wie sorgfältig die Vorsichtsmaßnahmen vor dem Unfall waren, ist diese Unwissenheit entschuldbar oder nicht. Dagegen wäre die Meinung, im Rahmen des Jagdsportes sei saisonbedingt auch das Töten des Jagdfreundes erlaubt, eine ignorantia iuris. Nach Thomas gibt es für den moralisch Verantwortlichen keine vollkommen entschuldbare ignorantia iuris. Der Grund dafür liegt wohl darin, daß dieses ius nicht rein heteronomer Natur ist: der Mensch kann sich nicht damit entschuldigen, daß er von einem ihm fremden Gesetzgeber noch keine Kunde von den ihm fremden Gesetzen erhalten hätte. Die Mittel zur Entdeckung des Gesetzes trägt der Mensch stets in sich selber. Das völlig schuldlos irrende Gewissen ist deshalb nach Thomas nur aufgrund der ignorantia facti möglich. Für eine ausführlichere Darstellung der thomanischen Perplexitätslehre und der Unterscheidung zwischen ignorantia facti und ignorantia iuris vgl. R. Schenk: Perplexus supposito quodam. Notizen zu einem vergessenen Schlüsselbegriff thomanischer Gewissenslehre, in: *Recherches de théologie ancienne et médiévale* 57 (1990) 62-95.

<sup>40</sup> Ein Wort aus Dionysius dem Pseudo-Areopagiten wird immer wieder von Thomas zur Klärung jener Tatsache herangezogen, daß eine Handlung doch auf mehreren Weisen verfehlt sein kann, wie auch es mehrere Wege gibt, die Gesundheit zu verlieren: »Bonum causatur ex integra causa, malum autem ex singularibus defectibus« (DN IV § 30, zitiert hier nach STh I-II 19, 6 ad 1).

<sup>41</sup> »Ad secundum ergo dicendum, quod si alicui dictat conscientia ut faciat illud quod est contra legem Dei, si non faciat, peccat; et similiter si faciat, peccat: quia ignorantia iuris non excusat a peccato, nisi forte sit ignorantia invincibilis, sicut est in furiosis et amentibus; quae omnino excusat. Nec tamen sequitur quod sit perplexus simpliciter, sed secundum quid. Potest enim erroneam conscientiam deponere, et tunc faciens secundum legem Dei non peccat. Non est autem inconveniens quod aliquo posito, aliquis homo sit perplexus: sicut sacerdos qui tenetur cantare, si sit in peccato, peccat cantando et non cantando; nec tamen est simpliciter perplexus, quia potest poenitentiam agere, et absque peccato cantare; sicut etiam in syllogisticis, uno quodam inconvenienti dato, alia contingunt, ut dicitur in primo Physicorum«.

<sup>42</sup> Die grundsätzliche Bedeutung des Gewissens als praktischer Vernunft ausgearbeitet zu haben, ist das große Verdienst von W. Kluxen: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin* (Hamburg<sup>2</sup>1980).

für weiterführende Interpretationen im Sinne qualifizierter Autonomie nach wie vor offenbleibt. Denn auch die spekulative Vernunft »empfängt« nach Thomas nicht einfach passiv die Wahrheit – sei es durch vorgängige Illumination, sei es aus der Sinnlichkeit. Erst im spontanen und eigenen Entwurf dessen, was nicht empfangen wird, kann Wahrheit angeeignet werden – allerdings nicht in einer Weise, daß die Möglichkeit der Falschheit und ihrer Folgen ausgeschlossen wäre. Der spontane Beitrag zur Erkenntnis ist weder beliebig noch selbstrechtfertigend. Im Bereich der praktischen Wahrheit bleibt dieser Vorrang der Spontaneität vor der Rezeptivität bestehen, aber auch hier, ohne die Möglichkeit des Irrtums und seiner Folgen auszuschließen. Falls man die eigene apprehensio boni (et mali) nur mangelhaft vollzieht, kann man auch sich selbst nur mangelhaft verwirklichen. Man wird eben deswegen nicht mehr das, was man sein kann und sein soll<sup>43</sup>.

Im Kontext der gegenwärtigen Problematik ist in erster Linie die Konsequenz der thomanischen Wissenslehre für die Frage der Erlaubtheit oder gar der Dringlichkeit der Mission angesichts gebotener Religionsfreiheit von Interesse. Es läßt sich aber von daher zeigen: Mission und Toleranz müssen und können sich gegenseitig ergänzen. Ihre Zusammengehörigkeit läßt sich an der Spannungseinheit der beiden genannten Artikel des hl. Thomas ablesen. Der Auftrag zur Verkündigung – also zum Versuch, andere Menschen vom Evangelium und seinen Konsequenzen für eine menschlichere Praxis gerade deshalb zu überzeugen, weil es auf das »gebildete« (eben das vom Anruf Gottes »wissende«) Gewissen des Menschen ankommt – ein solcher Auftrag wird erst aus der Zusammengehörigkeit von Gewissenspflicht und Gewissensbildung verständlich. Es ist auch die Verpflichtung (»ligare«) des Gewissens, in der die weiteren Funktionen des Gewissens wurzeln: zum Besseren anzuspornen (»instigare«), mit sich selbst ins Gericht zu gehen (»remordere«), anderen ins Gewissen zu reden (»accusare«) bzw. sie zu entschuldigen, ohne ihre Verfehlung vor ihnen zu verbergen (»excusare«). In all diesen zuletzt genannten Fällen wird vorausgesetzt, daß zumindest die Schuld eines irrenden Gewissens (wenn nicht gleich eine bewußte Schuld) vorliegt. Die Möglichkeit und die Dringlichkeit des sittlichen Fortschritts liegt in der doppelten Gewissensverpflichtung zur Achtung und zur Bildung des Gewissens. Damit ist auch die Voraussetzung dafür gegeben, daß sittlicher Fortschritt im Diskurs erreichbar ist. Nur dann hat es nämlich einen Sinn, an das noch nicht voll entfaltete Gewissen des anderen zu appellieren, anstatt dem Andersdenkenden von vornherein böse Absichten zu unterstellen bzw. eine moralische Indifferenz der Handlungen selbst vorauszusetzen. Andernfalls wäre alles doch nur noch Ansichtssache und Machtstreben. Die mehrdimensionale Gewissenspflicht ist schließlich auch ein Merkmal der Würde des Gewissens: denn sonst wäre der Mensch dazu erniedrigt, selbst bei schlimmsten Taten das beste Gewissen haben zu können.

<sup>43</sup> Zur historischen Grundlage einer endlich-idealistischen Weiterführung der thomanischen Erkenntnis- und Freiheitslehre vgl. Die Gnade vollendeter Endlichkeit, a.a.O., Kap. 5 und 6 (517-602).

### III. Thomas und das Konzil

Die Lehre des hl. Thomas von der bedingten Perplexität des in bezug auf Normen irrenden Gewissens wird manchem als Widerspruch zur Gewissenslehre des II. Vaticanums erscheinen: »Non raro tamen evenit ex ignorantia invincibili conscientiam errare«<sup>44</sup>. Um so bedeutsamer ist die Feststellung, daß der anfängliche Optimismus der konziliaren Gewissenslehre gerade dort qualifiziert wird, wo auch der zu vermutende Gegensatz zur thomanischen Auffassung von der ignorantia invincibilis abgeschwächt wird. In bezug auf die letzten Sätze von GS 16 heißt es im obengenannten Kommentar:

»Der erkenntnistheoretische Optimismus, der sich hier noch einmal ausspricht, wird nur gemildert, wenn am Schluß gesagt wird, daß Nachlässigkeit in der Suche nach den Werten des Wahren und Guten und Gewöhnung an die Sünde das Gewissen abstumpfen und nahezu zum Erblinden bringen könne. Dieser Passus wurde in Text 5 eingefügt, um, wie die Relatio feststellte, den 'pessimistischen Aspekt' auszudrücken, auf dem viele Väter bestünden«<sup>45</sup>.

Thomas und das Konzil stehen aber an dieser Stelle tatsächlich näher beieinander, als der zumindest nominelle Gegensatz zur ignorantia invincibilis vermuten läßt. Seitens des Konzils ist der letzte Satz von GS 16 eine gewollte Erinnerung an den scholastischen Traktat zur ignorantia, insbesondere zur negligentia. Das Wort, »...et conscientia ex peccati consuetudine paulatim fere obcaecatur«, das hier wie auch bei Thomas primär individuell gedacht ist, ließe sich aber mühelos in bezug auf eine kulturelle »consuetudo« erweitern. Das Konzil weist neben diesen angedeuteten Formen der negligentia directe et indirecte voluntaria auch auf eine Form der ignorantia affectata<sup>46</sup> hin – namentlich im Kontext der Atheismusproblematik. Die wiederholte Betonung der Notwendigkeit fortgesetzter Gewissensbildung und einer allmählichen Sensibilisierung des Gewissens läßt erkennen, daß die dunkle Seite des Gewissens hier keineswegs nur als zufällig und individuell gedacht wurde. Seinerseits sagte Thomas im Rahmen der negligentia-Lehre, daß es tatsächlich eine Art Unkenntnis gibt, welche »non directe et per se feratur in peccatum, sed per accidens«, ja etwas »secundum quid involuntarium« sei. Die wiederholte Unterscheidung von böser Absicht und irrendem Gewissen unterstreicht die nicht-voluntative Dimension des Gewissensirrtums. Insofern es schon bei Thomas eine Annäherung an die Idee eines in bezug auf Normen schuldlos irrenden Gewissens gibt, müßte man auch die Wiederentdeckung von so etwas wie einer Kategorie des Tragischen im Bereich christlicher Ethik erwarten. Denn die Beispiele, die Thomas zur Erhellung der schuldlosen ignorantia facti anführt, haben alle mit einer bleibenden Tragik zu tun: wie z.B. in dem schon genannten Fall des aus Versehen erschossenen Jagdfreundes<sup>47</sup>. Ein weiteres Beispiel der ignorantia facti wird Gen. 29, 23 ff. entnommen, wo Jakob von seinem Schwiegervater über die faktische Braut

<sup>44</sup> GS 16.

<sup>45</sup> A.a.O. 330.

<sup>46</sup> GS 19.

<sup>47</sup> Vgl. oben Anm. 39.

getäuscht wird – mit der Folge für den Überlisteten von sieben zusätzlichen Jahren der Fronarbeit. Hätte Jakob dieses ihm verheimlichte Faktum rechtzeitig entdeckt, dann hätte er die Falle vermeiden wollen (also keine ignorantia iuris). Ein weiteres Beispiel erwähnt den Fall von einem Totschlag, wo dem Täter das erschwerende Faktum unbekannt war, daß das Opfer zugleich sein Vater sei – offenkundig eine Anspielung auf die Tragödie des Ödipus. Auch hier sind die Folgen tragisch, obwohl die genannte Unkenntnis (eine bloße ignorantia facti) keineswegs selbstverschuldet war. Thomas vermeidet es aber, selbst im Fall des schuldlosen Irrtums von einer verdienstlichen Tat zu sprechen (etwa die Tötung des Jagdfreundes). Eine solche Behauptung (wie sie bei einigen späteren Moralthnologien tatsächlich vorkommt) hätte eine Engführung der Moral auf die einzige Frage nach dem Heil der eigenen, sozusagen »privaten« Seele zur Folge gehabt. Sollte aber die Ethik ganzheitlich und weltbezogen, zur gesellschaftlichen Wirklichkeit hin offen bleiben, dann dürfte auch unabsichtlich verursachtes Unheil nicht von vornherein als völlig irrelevant aus der Diskussion ausgeklammert werden. Wenn zwar nach christlichem Verständnis Christus die letzte Negativität, den letzten Tod und die letzte Tragik des Lebens besiegt hat, so heißt das nun doch nicht, daß die Widerfahrnisse des Lebens einfach belanglos oder harmlos geworden seien. So betrachtet ist die Frage des Gewissensirrtums eine Frage nicht nur nach der Schuld, sondern auch nach dem Leiden des Menschen. Die Behebung des Gewissensirrtums ist dementsprechend nicht nur eine Aufgabe der Zurechtweisung, sondern auch ein Werk der Barmherzigkeit. Das Gebot der Toleranz und die Dringlichkeit genuiner Aufklärung wurzeln beide in der Bedeutung des Gewissens. In diesem Punkt scheinen Thomas und das Konzil einer Meinung zu sein.

Die thomanische Perplexitätslehre – wohl aber auch das konziliare Menschenbild – lassen sich indes schwerlich auf die Alternative Optimismus-Pessimismus reduzieren. Das in bezug auf Normen irrende Gewissen schließt nach Thomas zwar immer eine bedingte inevitabilitas peccandi mit ein, doch gerade diese ist die Bedingung der Hoffnung auf Selbstkorrektur sowie auf eine zeitepochale Reifung des Gewissens. Die Gefahr der Orientierungslosigkeit, die Thomas durch den Hinweis auf die gewissensimmanente Mangelhaftigkeit des irrenden Gewissens zu bannen versucht, wird durch das Konzil auf eigene Weise vermieden: nämlich durch die gegenüber Thomas stärkere, zumal ausschließlichere Betonung der objektiven Normenordnung als Quelle der Gewissensverpflichtung.

Die am 7. XII. 1990 veröffentlichte Missionszyklika *Redemptoris missio* bestätigt im übrigen die Bedeutung der Gewissenslehre für den Zusammenhang von Mission und Toleranz. Gleich zu Beginn des ersten Kapitels erkennt das Rundschreiben die Frage an: »Schließt nicht die Achtung vor dem Gewissen und vor der Freiheit jeden Bekehrungsversuch aus?«<sup>48</sup> Da die Gefahr eines derartigen Konflikts durchaus bestehen kann, wird zur Unterstreichung der Religionsfreiheit die feierli-

<sup>48</sup> Nr. 4, hier nach der Übersetzung der Ausgabe des Sekretariates der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1990/91) 11.

che Erklärung von DH in vollem Wortlaut wiederholt<sup>49</sup>. Keine Mission könne als berechtigt angesehen werden, welche diese Freiheit mißachte. »Verkündigung und Zeugnis für Christus verletzen die Freiheit nicht, wenn sie mit Achtung vor dem Gewissen erfolgen. Der Glaube verlangt die freie Zustimmung des Menschen«. Ohne solche freie Zustimmung wären allenfalls Scheinerfolge einer Missionierung möglich. In positiver Hinsicht ziele das Evangelium darauf, die Würde der Person in ihrer Suche nach der Wahrheit, in ihrem Gottesbezug sowie in ihrer Verantwortung für das Selbst und die Mitwelt zu unterstreichen<sup>50</sup>. Gerade die Religionsfreiheit diene als »Voraussetzung und Garantie für alle Freiheiten, die das Gemeinwohl der Menschen und der Völker sichern«<sup>51</sup>. Eine generelle Gottlosigkeit, aber auch eine Unkenntnis der Botschaft Jesu Christi würden die Stärkung und Entfaltung des Gewissens und der Freiheit keineswegs begünstigen. Daher »wendet sich die Kirche an den Menschen im vollen Respekt vor seiner Freiheit. Die Mission zwingt die Freiheit nicht, sondern begünstigt sie. *Die Kirche schlägt vor, sie drängt nichts auf*. Sie respektiert die Menschen und Kulturen, sie macht Halt vor dem Heiligtum des Gewissens«<sup>52</sup>.

Sucht man schließlich nach dem tiefsten Unterschied zwischen Thomas von Aquin einerseits und dem Konzil und der Missionsenzyklika andererseits, so wird dieser weniger in der konkreten Lehre zur ignorantia invincibilis, als vielmehr im Bereich zeitepochaler Verschiedenheit liegen. Dieser Unterschied besteht nicht so sehr in einem grundsätzlichen Gegensatz, wohl aber in der Differenz einer genuinen Entwicklung christlicher Sensibilität. Jenes theozentrische Fundament der konziliaren Gewissens- und Toleranzlehre, die Menschen seien durch den Ruf Gottes zwar von ihm verpflichtet, aber nicht gezwungen<sup>53</sup>, spiegelt sich in Christus und seinen Jüngern wider. Jenes Frei-sein-Lassen, welches das Konzil den Menschen von heute innerhalb und außerhalb der Kirche zur Nachahmung empfiehlt, läßt sich tatsächlich als einzig folgerichtige Konsequenz der thomanischen Gewissenslehre denken. Es sind in den thomanischen Ausführungen sogar Einsichten enthalten, welche das vom Konzil Verkündete wohl noch besser zu begründen vermögen als dort geschehen. Das Konzil begründet z.B. den Verzicht auf Zwang mit dem allgemeinen Hinweis auf die Würde des Menschen: Das Gewissen könne irren, »ohne daß es dadurch seine Würde verliert«<sup>54</sup>. Nach Thomas verliert das irrende (auch das schuldhaft irrende) Gewissen weder seine grundsätzliche Würde noch seine Verbindlichkeit. Wie am Beispiel des Häretikers deutlich wird, der gegen sein Gewissen einen verlangten Eid leistet und damit schwer sündigt<sup>55</sup>, käme jeder Versuch, das Gewissen anderer mit Gewalt oder aus niedrigen Beweggründen zu

<sup>49</sup> Nr. 8 (ed. cit., 14). Die Verpflichtung gegenüber der Lehre des Konzils, welche sich z.B. in der häufigen und ausführlichen Zitierung zentraler Konzilstexte zeigt, ist ein auffallender Grundzug der Enzyklika.

<sup>50</sup> Nr. 12 ff. (ed. cit., 19 ff.).

<sup>51</sup> Nr. 39 (ed. cit., 43).

<sup>52</sup> Ebd.

<sup>53</sup> DH 11.

<sup>54</sup> GS 16.

<sup>55</sup> QQuodl. III 12, 2 obi. 1 et ad 1.

dem an sich Erlaubten oder Gebotenen, jedoch irrtümlich für sündhaft Erachteten zu zwingen, der Verführung zur Sünde gleich. Jene Achtung vor dem Gewissen, welches kraft freier Gesinnung über eigenes Heil und Unheil mitentscheidet, begründet die Dringlichkeit der Verkündigung als eines Überzeugungsversuchs, schließt aber zugleich Methoden aus, welche schon von sich aus die befürchtete Gewissenswidrigkeit heraufbeschwören müßten. Gemäß der thomanischen Lehre entspricht die bleibende Verpflichtung zur objektiven Norm auch im Fall des irrenden Gewissens der missionarischen Sendung der Kirche. Die Verpflichtung zum Gehorsam auch gegenüber einem irrenden Gewissen entspricht aber dem Verzicht auf Zwang und auf »Methoden, welche des Evangeliums nicht würdig sind«. Das *deponere conscientiam erroneam* als einziger Ausweg aus der Gewissensperplexität erinnert an die vom Konzil stark hervorgehobene Pflicht zur Bildung und zur angemessenen Sensibilisierung des Gewissens. Die vielfach beobachtbare Tendenz der nachkonziliaren Zeit zur Gleichgültigkeit gegenüber der Gesinnung des einzelnen Gewissens kann sich weder auf das Konzil noch auf Thomas von Aquin berufen.

Daß es hermeneutisch verfehlt wäre, schon in einem früheren Zeitalter spätere Entwicklungen in adäquater Entfaltung zu erwarten, trifft freilich zu. Wie es eine Entwicklung des christlichen Dogmas gibt, so gibt es auch eine Entwicklung christlicher Moral. Daher kann es zu früheren Zeiten Grundsätze geben, deren letzte Konsequenzen erst später begriffen werden. Die Kontinuität im Grundsätzlichen kann nur durch die kontinuierliche Entfaltung der zuerst unerkannten Implikationen bewahrt werden. Wenn in einer früheren Epoche die Konsequenz eines anerkannten Grundsatzes faktisch geleugnet wurde, ohne daß sie aber damals schon als notwendige Konsequenz erkannt worden ist, so konnte dies immer noch ohne prinzipielle Untreue gegenüber dem Grundsatz geschehen. Eine spätere Leugnung der nicht länger zu übersehenden Konsequenz kommt dagegen dem Aufgeben des Grundsatzes gleich. So hat z.B. die materiell identische Leugnung rechtsstaatlicher und demokratischer Freiheiten, etwa des allgemeinen Wahlrechtes, im 13. (oder auch noch im 19.)<sup>56</sup> und im 20. Jahrhundert eine je andere Bedeutung. Daß selbst das Mittelalter eine Unzufriedenheit mit seinem eigenen Begriff und seiner eigenen Praxis angemessener bürgerlicher Freiheiten spürte, freilich ohne die später erst erwachsenden Einsichten schon vorwegzunehmen, ließe sich historisch mehrfach belegen, etwa an Einzelheiten der Städtebewegung des 13. Jh., mit der die neuen Mendikantenorden zunächst so eng verbunden waren. Wie bei der dogmengeschichtlichen Entwicklung die Richtung des Zeitverlaufs nicht beliebig reversibel ist, so verhält es sich auch in der Geschichte wachsender christlicher Sensibilität gegenüber den Normen. Wo es nicht um Fehlentwicklungen der Kulturgeschichte geht, gelangt das Gewissen allmählich und kontinuierlich aus der eigenen (und zugleich begnadeten) Bewegung – *remordere, accusare und instigare* – zu un-

<sup>56</sup> Zum zeitbedingten, aber z.T. doch positiven Anliegen der freiheitskritischen Äußerungen der Päpste unmittelbar vor Leo XIII. und zur Frage ihrer Kontinuität mit dem II. Vaticanum vgl. Kasper, *Wahrheit und Freiheit*, a.a.O. 15, 22 ff., 36.

aufgebbaren Einsichten, welche von der Last der Gewissensperplexität befreien und als befreiend empfunden werden. Gemessen an seiner Zeit war Thomas von Aquin sicherlich feinfühlicher als viele andere für die Konsequenzen seiner Gewissenslehre und für die entsprechenden Rechte der Religionsfreiheit. Das heißt aber nicht, daß Thomas etwa seine Bemerkung über den bedrängten Ketzer, der nun doch gegen sein Gewissen das objektiv Erlaubte tut und daher schwer sündigt, auch noch auf die Frage der Behandlung eines vom Glauben Abgefallenen mit letzter Konsequenz appliziert hätte. Hätte man im 13. Jh. jene nachfolgende, jahrhundertelange Entwicklung in Gewissensbildung und Gewissenslehre schon vorwegnehmen können, wodurch die volle Konsequenz der thomanischen Lehre von der bedingten Perplexität des irrenden Gewissens zu sehen gewesen wäre, so hätte man sich manches erspart, auf das man weit weniger stolz sein kann als auf Thomas von Aquin.

# »Ex Corde Ecclesiae profecta«

## Zur Christozentrik der Apostolischen Konstitution über die Katholischen Universitäten (15. 8. 1990)<sup>1</sup>

Von Stefano Alberto, Eichstätt

### 1. Einleitung

Die Apostolische Konstitution *Ex Corde Ecclesiae* (EC)<sup>2</sup>, die von Papst Johannes Paul II. am 15. August 1990 erlassen und zu Beginn des Akademischen Jahres 1991 in Kraft getreten ist, stellt eine »Magna Charta für die Katholischen Universitäten« (EC 8) dar. Das Dokument, dem langjährige Vorbereitungen mit der Beteiligung der Vertreter der Katholischen Universitäten vorausgegangen waren, folgt der Veröffentlichung der Apostolischen Konstitution *Sapientia Christiana* über die Kirchlichen Universitäten und Fakultäten im April 1979<sup>3</sup>.

Das Dokument besteht aus zwei Hauptteilen. Dem ersten Teil (Charakter und Aufgabe) ist eine ausführliche Einleitung vorangestellt (EC 1–11), der zweite Teil (Allgemeine Normen und Übergangsbestimmungen) wird durch ein kurzes Schlußwort ergänzt. Der erste Teil ist wiederum in zwei Abschnitte untergliedert: A) Charakter einer Katholischen Universität (EC 12–29); B) Dienst und Aufgabe einer Katholischen Universität (EC 30–49).

Schon die erste Lektüre läßt eine gewisse formelle Eigenart dieser Apostolischen Konstitution erkennen<sup>4</sup>. Obwohl rechtliche Bestimmungen vorhanden sind, nehmen sie hier nicht die zentrale Stelle ein. Ausschlaggebend ist vielmehr der Verkündigungscharakter des ersten Teils der Konstitution. Eine gewisse Besonderheit stellt auch die Reihenfolge der unmittelbaren Adressaten des päpstlichen Dokuments dar<sup>5</sup>.

Der formellen Besonderheit entspricht eine Neuheit im Inhalt, bei dem eigentliche und bedeutende Grundaussagen des Lehramtes Johannes Pauls II. zum

<sup>1</sup> Dieser Aufsatz ist die überarbeitete Fassung eines Referates, das der Autor im Rahmen eines Interdisziplinären Kolloquiums über die Apostolische Konstitution »Ex Corde Ecclesiae« an der Katholischen Universität Eichstätt im Sommersemester 1991 gehalten hat.

<sup>2</sup> Vgl. AAS 82 (1990) 1475–1509 (Dt. Fassung: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls [= VAS] 99 [1990]).

<sup>3</sup> Vgl. AAS 78 (1979) 469–521 (Dt. Fassung: VAS 9 [1979]).

<sup>4</sup> Vgl. J. Trummer, Konstitutionen, in: LThK, Bd. 6, 1961<sup>2</sup>, 505; J. Listl, Die Rechtsnormen (§ 8), in: HdbKathKR, Regensburg 1983, 83–98 (bes. 90).

<sup>5</sup> »Dieses Dokument wendet sich namentlich an die Leiter der Katholischen Universitäten, an die akademischen Gemeinschaften und außerdem an alle, die sich um die Universitäten bemühen, vor allem an die Bischöfe, an die Ordensgemeinschaften und kirchlichen Institutionen sowie an die zahlreichen Laien, die an jenem hohen Dienst der höheren Bildung beteiligt sind« (EC 9; vgl. auch EC 10).

Ausdruck kommen, wie auch im Stil: so merkt Johannes Paul II. unter anderem etwa an, daß die Konstitution auch Frucht »der wohlthuenden Erfahrung« (EC 2) seines universitären Lebens (als Professor in Lublin) ist.

Das Ziel der folgenden Darlegungen besteht weniger in einer systematischen Erörterung des gesamten Dokumentes, als vielmehr in der Hervorhebung einiger grundlegender Aspekte dieser Magna Charta der Katholischen Universitäten. Es kann dabei nicht auf die Entstehungsgeschichte und die Entwicklung der Idee einer Katholischen Universität als Institution (die schwerpunktmäßig im 19. und 20. Jh. anzusiedeln sind) eingegangen noch die kirchenrechtliche Problematik, die damit verbunden ist<sup>6</sup>, berücksichtigt werden (obwohl beide Momente für das Verständnis des Charakters und der Aufgabe von Hochschuleinrichtungen in kirchlicher Trägerschaft von nicht zu unterschätzender Bedeutung sind).

Die Konstitution selbst betrachtet die Katholischen Universitäten als sozusagen *in facto esse*. Sie sind »eines der besten Mittel, das die Kirche der heutigen Zeit anzubieten hat, die sichere Erkenntnis und Weisheit sucht« (EC 10). Darüber hinaus äußert das Dokument die Überzeugung, daß die Katholischen Universitäten für das Wachstum der Kirche »wie auch für die Entfaltung der christlichen Kultur und des menschlichen Fortschritts unverzichtbar sind« (EC 11).

Solche Aussagen haben in der Vergangenheit oft Widerspruch von verschiedenen Seiten erfahren. So etwa könnte die Frage auftauchen, welche Bedeutung der Existenz einer Katholischen Universität innerhalb einer pluralistischen Gesellschaft zukommt, in der die Freiheit der Wissenschaft und der Forschung sowie die Autonomie der Hochschulen fest im Grundgesetz verankert und gewährleistet sind. Ist in dieser Hinsicht eine Katholische Universität nicht eine *contradictio in adiecto*? Oder, noch schärfer: Ist der Anspruch der Kirche, »eigene« Universitäten zu gründen, nicht vielmehr eine Gefährdung der Freiheit von Lehrenden und Lernenden, die in einem gewissen Sinne unter die Kontrolle einer »ideologisch« geprägten Instanz gestellt wären (und dies gerade in einer Zeit, in der die Krise und der Zusammenbruch der Ideologien und die Auflösung der von ihnen geprägten Systeme neue Hoffnungen und Freiheitshorizonte eröffnet haben)? Auch in katholischen Kreisen trifft man gelegentlich die Befürchtung an, daß durch solche Einrichtungen neue kulturelle »Bastionen« errichtet werden, die das »aggiornamento« des Konzils schon geschleift hatte. Damit verbindet sich die Sorge, daß die »Gettoisierung« des in einer fortschreitend säkularisierten Gesellschaft zur Minderheit gewordenen Katholizismus einmal mehr vorangetrieben würde. Darüber hinaus fragen sich andere, ob es nicht angemessener und sinnvoller wäre, daß die Christen überwiegend oder sogar ausschließlich an den staatlichen Universitäten durch ihre Gegenwart und ihr Tun Zeugnis vom Glauben ablegen sollten, statt sich in ihre »eigenen Einrichtungen« zurückzuziehen.

Solche und andere Bemerkungen und Einwände mögen die lange Entstehungsgeschichte der päpstlichen Konstitution mitgeprägt haben.

<sup>6</sup> Vgl. Cann. 807–814 CIC; G. May, Die Hochschulen (§ 64), in: HdbKathKR, 605–631 (bes. 606–608).

## 2. Krise der Universitätsidee?

Eine weitere Problematik, die für die Erhellung des Charakters und der Aufgabe einer Katholischen Universität nicht unbedeutend ist, stellt die Frage nach der Rolle der Universität als Institution innerhalb der heutigen Gesellschaft dar.

Eine Katholische Universität ist zuerst eine akademische Gemeinschaft (vgl. EC 12), die sich in den Strom der Tradition einfügt, die mit den ersten Anfängen der Universität als Institution begonnen hat (vgl. EC 1). Es ist hier nicht möglich, auf diese Geschichte der Entwicklung der Universitätsinstitution von ihrer (in einer so entscheidenden Weise vom Christentum geprägten) Entstehung im Mittelalter, durch die durch Aufklärung und Idealismus erwirkten Veränderungen in der Neuzeit bis hin zur Gegenwart einzugehen<sup>7</sup>. Es mag für unsere Zwecke genügen, einige Grundzüge der gegenwärtigen Lage der Universitäten (in einer sicher unsystematischen Weise) kurz zu erwähnen.

Die Institution Universität befindet sich, will man besorgten Stimmen Glauben schenken, in einer gewissen Krise<sup>8</sup>. So wurde sogar schon die Befürchtung laut, daß in einer nicht fernen Zukunft die Idee der Universität eliminiert werden könnte<sup>9</sup>.

Das heute vorherrschende Verständnis der Universität als Ausbildungsstätte qualifizierter Arbeitskräfte und als Ort der Forschung und Ausarbeitung neuen Wissens, das vor allem der Entwicklung neuer Technologien und den Produktionsprozessen dient, weist tendenziell darauf hin, daß die Kategorie des Nützlichen auch im akademischen Bereich im Vordergrund steht. Die Krise der Institution Universität erweist sich dabei weniger als die Frage nach der sozialen Anerkennung oder dem Beitrag, den die Universität für die Entwicklung der Gesellschaft leistet, vielmehr geht es um die Frage nach dem Sinn und dem Ziel dieses Beitrags und damit verbunden um die Frage, inwiefern die Entwicklung unter Berücksichtigung der Gesamtheit der Faktoren einer authentischen menschlichen Kultur erfolgt.

Neben der zunehmenden Spezialisierung in den einzelnen Disziplinen, die den Austausch ihrer Ergebnisse untereinander erschwert hat, läßt sich eine gewisse Absorbierung des Begriffs der Wissenschaft durch den Begriff der Technik feststellen; letztere neigt oft dazu, sich als eine absolute Größe zu verstehen.

Als gemeinsamer Nenner dieser immer spezialisierteren Forschungsgebiete (auch die Geisteswissenschaften stellen in dieser Hinsicht keine Ausnahme dar) im akademischen Raum scheint nur noch ein engmaschiges Netz von Organisationsstrukturen zu verbleiben, in dessen Folge sich eine wachsende Bürokratisierung und übermäßige Ausweitung der Verwaltungsangelegenheiten breitmacht.

Solcherart von organisatorischen Gesichtspunkten geleitet und bestimmt, droht der Institution Universität die Gefahr, Fragen nicht mehr wahrnehmen zu können,

<sup>7</sup> Siehe dazu die knappe, aber präzise Darstellung von E. Corecco, *Die Kirche und ihre Universitäten*, in: M. Seybold (Hg.), *Fragen in der Kirche und an die Kirche*, Eichstätt – Wien 1988, 181–185.

<sup>8</sup> Vgl. E. Corecco, ebd., 185–194 (bes. 186–190).

<sup>9</sup> Siehe N. Lobkowicz, *Il futuro dell'Università*, in: *Il Nuovo Areopago* 1984/3, 59–74 (vor allem: 62).

die den Menschen als solchen mit seinen grundlegenden Erwartungen und Bedürfnissen betreffen. Jede einzelne Disziplin, mit wenigen Ausnahmen, neigt dazu, solche Fragen als »unwissenschaftlich«, d. h. letztendlich als unbedeutend, zurückzuweisen. Zusammenfassend könnte man sagen, daß auch im akademischen Bereich die den Menschen betreffende Spaltung zwischen Subjektivität und Objektivität besonders ersichtlich wird.

Diese Spaltung wurzelt letztendlich in einer verkürzten anthropologischen Sicht, die seit der Aufklärung auch die Kultur und die menschlichen Beziehungen immer mehr geprägt hat. Das Streben, den Menschen von »irrationalen Mächten« im Namen eines völlig vom Licht der Rationalität geleiteten Lebens zu befreien, fällt ineins mit dem unversöhnlichen Auseinanderdriften des Verhältnisses von Glaube und Vernunft; ihm entspricht das Verständnis der Vernunft als »Maß aller Dinge«, die die Wirklichkeit in ihren Bestandteilen analysieren und bestimmen kann.

Die Wirklichkeit selbst wird somit ausschließlich aus empirischen, meßbaren Daten bestehend gesehen. Die Dominanz solch empirisch-meßbaren Wissens macht auch vor dem modernen Menschenbild nicht Halt. Die Frage des Menschen nach Glück, nach dem Sinn seiner Existenz, seine Suche nach Wahrheit, Schönheit, dem Guten verlieren an objektiver Bedeutung und werden in die private Sphäre des einzelnen zurückgedrängt.

Was auf diese Weise allmählich theoretisch und praktisch geleugnet wird, ist die ursprüngliche Verfaßtheit der menschlichen Vernunft als Öffnung vor der Wirklichkeit, ihre Hinordnung auf die Wahrheit, die sie in der Begegnung mit der Wirklichkeit erreichen kann.

Die Folgen einer solchen Haltung für das Verständnis der Kultur stehen vor Augen. Wenn der Mensch durch seine Vernunft das Maß und die Wahrheit der Wirklichkeit ist, dann wird die Kultur ein Werkzeug, um die Wirklichkeit zu besitzen und um sie zu bestimmen.

Das beste Beispiel dafür ist die Entstehung von Ideologien im 20. Jahrhundert, die den Anspruch erhoben, die ganze Wirklichkeit nach ihren Analysen zu gestalten. Wenn manch einer auch die unumkehrbare Krise dieser Ideologien als ein hoffnungsvolles Zeichen werten mag, so ist mit ihr jedoch die Gefahr neuer und andersartiger Verabsolutierungsversuche nicht schon automatisch gebannt. Der Absolutheitsanspruch einer Wissenschaft, die sich losgelöst von jeder moralischen Verantwortung und von der mühevollen, aber notwendigen Suche nach dem Sinn ihres Tuns versteht, kann rasch zu einer neuen und nicht weniger besorgniserregenden Form einer Ideologie werden. Die Gefahr der Entstehung von neuen Ideologien kommt immer dort auf, wo man vergißt, daß die Kultur in all ihren Erscheinungsformen letztlich eine Dimension des Menschen ist, der in ihrem Zentrum stehen soll<sup>10</sup>. Nur unter dieser Voraussetzung kann die Kultur wirklich zur Entfaltung des Menschen beitragen.

Darum hat Johannes Paul II. bei vielen Begegnungen mit Dozenten und Studenten verschiedener Universitäten in der ganzen Welt seine Sorge um eine

<sup>10</sup> Vgl. dazu L. Giussani, *La coscienza religiosa dell'uomo moderno*, Milano 1985, 27–32 (vor allem 32).

wahre menschliche Kultur und um die Universität als bevorzugten Ort ihrer Verwirklichung und Bewahrheitung geäußert<sup>11</sup>. Diese Sorge liegt ebenfalls der Apostolischen Konstitution zugrunde, auch wenn in ihrem Mittelpunkt spezifisch die Katholische Universität steht.

Was die Katholische Universität mit allen anderen Universitäten verbindet, wird schon in der Einleitung des Dokuments zum Ausdruck gebracht. Sie ist, wie jede Universität, eine freie Gemeinschaft von Studierenden und Lehrenden »in der gleichen Liebe zur Wissenschaft. Mit den anderen Universitäten gemeinsam ist ihr das *gaudium de veritate* . . . , jene Freude nämlich, die Wahrheit auf allen Gebieten der menschlichen Erkenntnis zu suchen, zu entdecken und weiterzugeben« (EC 1)<sup>12</sup>.

### 3. »*Ex Corde Ecclesiae profecta*«

Im Zentrum des akademischen Lebens, so heißt es in der Einleitung weiter, soll die Liebe zum Wissen und zur Wissenschaft stehen. Sie kann Menschen, die in dieser Institution forschen, lehren und lernen, freiwillig verbinden. Eine echte Liebe zur Wissenschaft und die Wissenschaft selbst wären im Grunde genommen nicht möglich ohne die Liebe für die Wahrheit schlechthin. Deswegen ist das Leben einer Universität »leidenschaftliches Forschen nach der Wahrheit und hochherziges Teilhabenlassen der jungen Studierenden und all jener, die lernen, streng methodisch zu denken, um recht zu handeln, und so der menschlichen Gesellschaft besser dienen zu können« (EC 2).

Diese Worte am Anfang der Konstitution sind nicht als Anklage gegenüber den Widersprüchen und Schwierigkeiten des heutigen akademischen Lebens zu verstehen. Sie möchten vielmehr positiv die grundlegende Überzeugung zur Sprache bringen, daß der Mensch trotz aller theoretisch und praktisch vollzogenen Verweigerungen für die Wahrheit geschaffen und auf sie hingebordnet ist.

Diese grundlegende Evidenz bringt die Konstitution im weiteren Verlauf in der allgemeinen Beschreibung der Aufgabe einer Katholischen Universität zum Ausdruck. Ihr nämlich ist aufgetragen, »in der geistigen Arbeit selbst zwei Ordnungen der Wirklichkeit existentiell zu verbinden, die man allzuoft einander entgegenzustellen geneigt ist, als handelte es sich um Gegensätze: die Suche nach der Wahrheit und die Gewißheit, die Quelle der Wahrheit bereits zu kennen« (EC 1)<sup>13</sup>. Die Überwindung des heute vorherrschenden Dualismus in der Kultur, die ihren Niederschlag auch in der Forschung, in deren Sinn und Zielsetzung findet, ge-

<sup>11</sup> Siehe L. Gerosa – A. Carrasco Rouco (Hg.), Jean Paul II. aux universitaires et au monde scientifique, Paris 1984.

<sup>12</sup> Die Konstitution führt an dieser Stelle zwei Zitate an von Augustinus (»*Beata quippe vita est gaudium de veritate. Hoc est enim gaudium de te, qui veritas es, Deus illuminatio mea, salus faciei meae, Deus meus*« Confess. 10,23,33) und von Thomas (»*Est enim homini naturale quod appetat cognitionem veritatis*« De Malo 9,1).

<sup>13</sup> Vgl. Johannes Paul II., Ansprache an das »Institut Catholique« in Paris vom 1. Juni 1980 (Dt. Fassung: VAS 10 [1980] 5).

schieht existentiell, d.h. im Subjekt, in der menschlichen Person. Dies setzt voraus, daß die Person imstande ist, nach der Wahrheit zu suchen und ihr zu begegnen. Innerhalb dieser Begegnung, die die Intelligenz und das Herz des Menschen herausfordert, wird die Person darin bestärkt, den Sinn der Wirklichkeit weiter zu erforschen und zu vertiefen.

So läßt sich behaupten, daß die Wahrnehmung dieser grundlegenden existentiellen Dynamik und der Möglichkeit ihrer Verwirklichung in der geistigen und wissenschaftlichen Arbeit die erste »hervorragende Aufgabe« (EC 1) einer Katholischen Universität darstellt. Die Aufgabe schließt ein »die Möglichkeit, daß die Kirche ein Gespräch von einmaliger Fruchtbarkeit mit allen Menschen jedweder Kultur führen kann« (EC 6)<sup>14</sup>. Deswegen ist die Katholische Universität »aus dem Herzen der Kirche hervorgegangen« (EC 1).

Dieser symbolischen Aussage, die sicher nicht zufällig die Konstitution eröffnet, kommt eine weitreichende Bedeutung zu. Inwiefern läßt sich überhaupt von einem Herzen der Kirche sprechen?

In der Hl. Schrift<sup>15</sup> bezeichnet Herz zunächst das zentrale Körperorgan des Menschen. Herz steht vor allem für das Zentrum seines geistigen Lebens und für den Sitz seiner gesamten seelischen Kräfte. Es ist darum nicht nur Sitz des Gemütslebens und der Leidenschaften, sondern auch Sitz des Erkennens und Denkens (1 Kön 3,11; Hos 4,11). Im Herzen leuchtet das Licht der göttlichen Wahrheit auf (2 Kor 4,6): darum ist es das Herz, welches glaubt (Röm 10,10). Das Herz ist ferner Ort des Gedächtnisses (Spr 3,3) wie des Willens, der Mittelpunkt der menschlichen Entscheidungen. Die ganze seelische Disposition des Menschen, seine Gesinnungen, sind zentral im Herzen verankert. Das Herz, das Innerste, repräsentiert das Ich, die Person (Kol 2,2; 1 Joh 3,14f.; 1 Petr 3,14). Die Urchristen sind eines Herzens (Apg 4,32). Damit wird ihre innerliche, ihre ganze Persönlichkeit erfassende Eintracht betont. Die Bibel spricht auch vom Herzen Gottes (1 Sam 13,14), und die Einheitsübersetzung gibt es ton kolpon tou patros (Joh 1,18) mit Herz wieder: »Niemand hat Gott je gesehen. Der Einzige, der Gott ist und am Herzen des Vaters ruht, er hat Kunde gebracht«.

In der ganzen Tradition<sup>16</sup> jedoch wird die Metapher Herz nur selten in Zusammenhang mit der Kirche verwendet.

<sup>14</sup> Vgl. auch EC 3.

<sup>15</sup> Vgl. O. Schroeder, Herz – I. Religionsgeschichte, in: LThK, Bd. 5, 1960<sup>2</sup>, 285; A. Maxsein, Herz – II. In der Schrift, ebd., 285 ff.; kardia, in: THWNT III, 609–616; H. Cazelles, El corazón en la Biblia, in: R. Vekemans (Hg.), Cor Christi, Bogota 1980, 215–221; S. Garofalo, El corazón, en la biblia, centro de la persona humana, in: Ebd., 222–228.

<sup>16</sup> Siehe dazu: H. Rahner, Die Gottesgeburt. Die Lehre der Kirchenväter von der Geburt Christi im Herzen der Gläubigen, in: ZKTh 59 (1935) 333–348; A. Grillmeier, Theologia Cordis, in: GuL 21 (1948) 332–351; A. Bea – H. Rahner – H. Rondet – F. Schwendimann (Hg.), Cor Jesu, 2 Bde, Roma 1959; X. von Ertzdorff, Das »Herz« in der lat.-theologischen und frühen volkssprachlichen religiösen Literatur, in: Beitr. zur Gesch. der dt. Sprache und Lit. 84, 1962, 249–301; A. Maxsein, Philosophia cordis. Das Wesen der Personalität bei Augustinus, Salzburg 1966; G. Gewehr, Zu den Begriffen anima und cor im frühmittelalterlichen Denken, in: ZRGG 27 (1975) 40–55; L. Hödl, Herz, in: Lexikon des Mittelalters, IV, 1989, 2188f.

Thomas von Aquin bezeichnet mit dem Ausdruck »Herz der Kirche« den Hl. Geist<sup>17</sup>, ähnlich Bellarmin<sup>18</sup> und Suarez<sup>19</sup>. Dieser Ausdruck findet sich überdies in einigen lehrämtlichen Aussagen des 19. und 20. Jhs. als Bezeichnung für die Eucharistie (Pius XII.)<sup>20</sup> und wiederum für den Hl. Geist (Leo XIII.)<sup>21</sup>. Bei anderen Theologen wird der Ausdruck in Zusammenhang mit der Eucharistie verwendet (De Lubac)<sup>22</sup>, aber auch z. B. für die Jungfrau Maria (Tromp)<sup>23</sup>. Das II. Vatikanische Konzil verwendet das Wort »Herz« 120mal, jedoch nie in direkter Verbindung mit dem Wort »Kirche«<sup>24</sup>.

Es lassen sich folglich zwei Aspekte in der Verwendung der Metapher unterscheiden: zum einen – bibeltheologisch – bringt Herz die Gesamtheit des Menschen als geistiges Geschöpf zum Ausdruck, sein auf die Wirklichkeit in der Ganzheit ihrer Faktoren hingeadordnetes und offenes Ich (anthropotheologische Bedeutung); zum anderen kann der auf die Kirche übertragene Ausdruck (aus einer organologischen Sicht heraus) einerseits auf die geheimnisvolle personale Wirklichkeit der Kirche und andererseits auf ihr Zentrum, auf ihr Lebensprinzip (oder mindestens auf etwas, das mit ihrem Leben wesentlich verbunden ist und zu ihrem Leben wesentlich beiträgt) hinweisen (ekklesiologische Bedeutung)<sup>25</sup>.

Die Aussage *ex corde Ecclesiae* verweist auf den Ursprung aus der geheimnisvollen gottmenschlichen Wirklichkeit der Kirche und auf die wesentliche Verbindung mit ihrer Sendung in der Welt, um das Werk Christi weiterzuführen, der in die Welt kam, um der Wahrheit Zeugnis zu geben, zu retten, nicht zu richten, zu dienen, nicht sich bedienen zu lassen (vgl. GS 3).

Durch diesen Ausdruck wird folglich von Anfang an die »unabdingbare Verbindung« (*»coniunctionem necessitudinis«*, vgl. EC 27), die eine Katholische Universität zur Kirche hat, bestimmt. Diese Verbindung gehört zur »spezifischen Identität« dieser Institution (*»ad ipsius pertinet propriam Instituti identitatem«*, ebd.).

Die Verbform »hervorgegangen« (*»profecta«*) drückt weiter das Entstehungsmoment dieser Institution aus: diese nimmt ihrem Charakter und ihren Aufgaben nach teil an der Sendung der Kirche und stellt eine besondere Form der Verwirklichung dieser Sendung innerhalb der verschiedenen Kulturen dar.

<sup>17</sup> Thomas von Aquin, *De Veritate* 29, a.4 ad 7; S. Th. III, q.8, a.1.

<sup>18</sup> R. Bellarmin, *Conciones Lovanienses*, XLII (de Nativitate B. Mariae Virginis), in: *Opera Omnia* (J. Fevre Hg.), IX., Paris 1873, 379.

<sup>19</sup> F. Suarez, *De Fide*, disp.9 sect.4, n.1, in: *Opera Omnia* (C. Berton Hg.), XII., Paris 1863, 259.

<sup>20</sup> Pius XII., *Ansprache an die Teilnehmer an dem Brasil. Eucharistischen Kongreß 1948*, in: *Discorsi e Radiomessaggi*, X, 273.

<sup>21</sup> Leo XIII., *Enz. Provida Matris*, ASS 27 (1895) 646.

<sup>22</sup> Vgl. H. de Lubac, *Méditation sur l'Eglise*, Paris 1954<sup>3</sup> (Dt.: *Die Kirche. Eine Betrachtung*, Einsiedeln 1968, Kap. IV: *Das Herz der Kirche*, 111–142); J. B. Franzelin, *Theses de Ecclesia Christi. Opus posthumum*, Romae 1907, 319f.; N. Cabasilas, *Explication de la Divine Liturgie* (Sources Chrétiennes 4) Paris 1967, Kap. 38, 230f.

<sup>23</sup> S. Tromp, *De Virgine Maria Deipara Corde Corporis Mystici*, Romae 1972, 341–377.

<sup>24</sup> Vgl. X. Ochoa, *Index verborum cum documentis Concilii Vaticani II*, Roma 1967, 117f.

<sup>25</sup> Für die Verwendung des Ausdrucks Herz in der Verkündigung Johannes Pauls II., wo die zwei genannten Bedeutungen ersichtlich werden, siehe: *Enz. Redemptor Hominis* (= RH) vom 4. März 1979, AAS 71 (1979), Nr. 8, 271: »Das II. Vatikanische Konzil ist in seiner tiefen Analyse 'der Welt von

#### 4. Die Christozentrik der Konstitution und ihre hermeneutischen Folgen

Die eigene Weise einer Katholischen Universität (»ratio ipsius propria«, EC 4), der Würde des Menschen und zugleich der Sendung der Kirche zu dienen, besteht darin, daß sie sich ohne Vorbehalt der Sache der Wahrheit widmet (»sese veritatis causae sine ulla condicione devovere«, ebd.).

Was diese Institution eigentlich auszeichnet, ist die freie Erforschung der ganzen Wahrheit (»propter liberam suam totius veritatis inquisitionem«, ebd.). In diesem Licht soll das Erwerben nützlichen Wissens angestrebt werden. Die Forschung gemäß der Methoden der einzelnen Wissenschaften soll durch »die freie Erforschung der ganzen Wahrheit über die Welt, über den Menschen und über Gott« (ebd.) geschehen.

Der Mensch und die Gesellschaft bedürfen dringend dieses »uneigennütigen Dienstes (opus), der darin besteht, den Sinn der Wahrheit zu verkünden (proclamandi veritatis sensum), der (quod) ein grundlegendes Gut ist, ohne das Freiheit, Gerechtigkeit und Menschenwürde zugrunde gehen« (ebd.). Deswegen widmet sich die Katholische Universität, aufgrund »einer gewissen Art von universalem Humanismus« (ob genus quasi quoddam universalium humanitatis studiorum) der Erforschung aller Aspekte der Wahrheit »in ihrer wesentlichen Verbindung mit

---

heute' zu jenem wichtigsten Punkt der sichtbaren Welt, nämlich zum Menschen gelangt, indem es – wie Christus – in die Tiefe des menschlichen Bewußtseins hinabgestiegen ist und das innerste Geheimnis des Menschen berührt hat, das in der biblischen (und auch außerbiblischen) Sprache mit dem Wort 'Herz' bezeichnet wird. Christus, der Erlöser der Welt, ist derjenige, der in einzigartiger und unwiederholbarer Weise in das Geheimnis des Menschen eingedrungen und in sein 'Herz' eingetreten ist« (VAS 6 [1979] 15f.).

RH 9: »Die Erlösung der Welt – dieses ehrfurchtgebietende Geheimnis der Liebe, in dem die Schöpfung erneuert wird – ist in ihrer tiefsten Wurzel die Fülle der Gerechtigkeit in einem menschlichen Herzen: im Herzen des Erstgeborenen Sohnes, damit sie Gerechtigkeit der Herzen vieler Menschen werden kann, die ja im Erstgeborenen Sohn von Ewigkeit vorherbestimmt sind, Kinder Gottes zu werden, berufen zur Gnade und zur Liebe.« (Ebd., 17).

In der Ansprache an die Studenten in Warschau am 3. 6. 1979 sagte der Papst: »Bedenkt, junge Freunde, welches das Maß des menschlichen Herzens ist, wenn Gott allein es durch den Heiligen Geist erfüllen kann. Durch das Studium erschließt sich euch die wunderbare Welt menschlichen Wissens in vielen verschiedenen Zweigen. Parallel zur Kenntnis der Welt entwickelt sich gewiß in euch auch die Selbsterkenntnis. Die Frage 'Wer bin ich?' habt ihr euch sicher schon seit langem gestellt. Eine überaus interessante Frage. Eine fundamentale Frage. Mit welchem Maß soll man den Menschen messen? (...) Man muß den Menschen mit dem Maß des 'Herzens' messen... 'Herz' bedeutet in der biblischen Sprache den geistigen Innenraum des Menschen, insbesondere das Gewissen... Man muß also den Menschen mit dem Maß des Gewissens messen, mit dem Maß eines zu Gott hin geöffneten Geistes. Nur der Heilige Geist kann dieses 'Herz erfüllen', das heißt zu seiner Erfüllung bringen in Liebe und Weisheit« (VAS 10 [1979] 18).

Nur im Hinblick auf die Möglichkeit der Übertragung des Ausdrucks auf die Kirche kann interessant sein, die deutsche Übersetzung von Nr. 62 aus der Enzyklika Redemptoris Missio vom 7. Dezember 1990 (AAS 83 [1991] 310) zu berücksichtigen: »Was von den Anfängen des Christentums an für die universale Mission unternommen wurde, behält seine Gültigkeit und Dringlichkeit bis zum heutigen Tag. Die Kirche ist ihrer Natur nach missionarisch, da der Auftrag Christi nicht bedingt und äußerlich ist, sondern das Herz der Kirche betrifft (animum Ecclesiae ipsum attingit)« (VAS 100 [1991] 62).

der höchsten Wahrheit, die Gott ist. Furchtlos und mit Begeisterung läßt sie sich auf alle Wege des Wissens ein, im Bewußtsein, daß der ihr vorausgeht, der selbst 'der Weg, die Wahrheit und das Leben' (Joh 14,6) ist, der Logos« (ebd.).

Die Beziehung zur Wahrheit ist für den Menschen kein unerreichbares Abstraktum: sie geschieht in der Beziehung zu einer Person, sie entsteht aus der Anerkennung und der Annahme der Beziehung, die Christus jedem Menschen anbietet. Christus, der Logos, geht jedem menschlichen Forschen, jedem Streben nach Erkenntnis und jeder Mühe um ihre Mitteilung voraus.

Diese zentrale Aussage in EC 4 steht innerhalb der Konstitution nicht isoliert da, sondern ist in einem Zusammenhang mit anderen Stellen zu sehen, die sie weiterentwickeln.

EC 5: »Das gemeinsame Bemühen von Vernunft (intellectus) und Glaube läßt die Menschen die Fülle ihres Menschseins finden, das nach Gottes Bild und Gleichnis geschaffen und nach der Sünde auf noch wunderbarere Weise in Christus wiederhergestellt und dazu bestimmt ist, im Lichte des Geistes zu leuchten«.

EC 6: »Der Mensch lebt ein menschenwürdiges Leben nur aufgrund seiner Kultur (ob animi cultum); und wenn er seine Fülle in Christus findet, ist auch nicht daran zu zweifeln, daß das Evangelium, wenn es ihn erreicht und ihn in all seinen Dimensionen wiederherstellt, auch für die Kultur, von der der Mensch lebt, fruchtbar ist«.

Im Absatz EC 16, der die integrative Aneignung des Wissens zum Thema hat, werden die Universitätsdozenten aufgefordert, den Platz und die Bedeutung der einzelnen Disziplinen zu bestimmen »im Rahmen eines Menschen- und Weltbildes, das vom Evangelium und folglich vom Glauben an Christus, den 'Logos' und das Zentrum der Schöpfung und der Menschheitsgeschichte, erleuchtet ist«.

Absatz 33 (Dienst an Kirche und Gesellschaft) betont den Beitrag, »den die Universität für die Entwicklung jener echten christlichen Anthropologie leisten kann, die ihren Ursprung von der Person Christi nimmt und die bewirkt, daß die Dynamik der Schöpfung und Erlösung die Wirklichkeit und die richtige Lösung der Lebensfragen beeinflusst«.

In dem Passus über die Universitätsgemeinschaft (EC 21) wird der Ursprung der Einheit zwischen den Mitgliedern einer Katholischen Universität hervorgehoben. Ihre Einheit »entspringt der gemeinsamen Hingabe an die Wahrheit, der Hochschätzung der menschlichen Würde und letztlich aus der Person und Botschaft Christi, der dieser Institution die ihr eigene Qualität gibt«.

All diese Aussagen weisen deutlich darauf hin, daß die christozentrische Sicht die Konstitution in einer entscheidenden Weise prägt. Im Vergleich zu den zwei früheren Verlautbarungen über die kirchlichen Hochschulen stellt diese Sicht ein Novum von nicht zu unterschätzender Bedeutung dar<sup>26</sup>.

Die Absicht, die allen drei päpstlichen Dokumenten gemeinsam ist, nämlich die grundlegenden Beziehungen zwischen Wissenschaft und Weisheit zu erhellen, wird

<sup>26</sup> Vgl. Pius XI., Ap. Kon. *Deus scientiarum Dominus*, AAS 23 (1931) 241–284; Johannes Paul II., Ap. Kon. *Sapientia Christiana*, AAS 71 (1979) 469–521.

in der Apostolischen Konstitution *Deus scientiarum Dominus* in aristotelisch-thomistischer Terminologie dargelegt<sup>27</sup>.

Die Konstitution *Sapientia Christiana* wies schon in ihren einleitenden Aussagen auf die Notwendigkeit hin, »alles menschliche Geschehen und Handeln mit den Werten des Glaubens in einen organischen Zusammenhang zu bringen«<sup>28</sup> gerade aufgrund der christlichen Weisheit, die die Kirche verkündet zur Ehre Gottes und um den Fortschritt des Menschen zu fördern. Der Ausdruck *sapientia* wird an dieser Stelle in einem augustinischen Sinne verwendet: »Er weist auf die bekannte Unterscheidung zwischen 'scientia' und 'sapientia' hin. 'Sapientia' ist die Erkenntnis des Zieles, d. h. des Guten, 'scientia' ist die Anordnung der Mittel, die zum Ziele führen«<sup>29</sup>.

Die neue Konstitution vertieft diese Sicht im Licht des Geheimnisses Christi, des Logos. Er ist die *Sapientia*. Die Beziehung des Menschen zur Wahrheit, das Verhältnis zwischen Glaube und Vernunft werden nicht nur theoretisch formalisiert, sondern in einer heilsgeschichtlichen und existentiellen Weise im Ereignis des menschengewordenen Logos betrachtet. Nicht zufällig findet sich in der Konstitution die bereits oben zitierte Aussage, daß es Christus ist, der der Katholischen Universität die ihr eigene Qualität gibt (»*Persona ac nuntio Christi, qui huic institutioni indit proprietatem suam*«, EC 21).

Diese christozentrische Sicht, die zu den wichtigsten und zentralen Konzilslehren gehört (man denke nur an die Kirchen-<sup>30</sup> und an die Offenbarungskonstitution<sup>31</sup> oder an die nn.22 und 45 der Pastoralconstitution) steht von Anfang an im Mittelpunkt der Verkündigung Johannes Pauls II., besonders in seinen »trinitarischen« Enzykliken *Redemptor Hominis* (1979), *Dives in Misericordia* (1980) und *Dominum et Vivificantem* (1986)<sup>32</sup>.

Die Kernaussage dieser christozentrischen Sicht wird am Anfang der ersten programmatischen Enzyklika *Redemptor Hominis* (RH) folgendermaßen zusammengefaßt: »Der Erlöser des Menschen, Jesus Christus, ist die Mitte des Kosmos und der Geschichte« (RH 1; vgl. auch EC 16).

<sup>27</sup> In dieser Hinsicht »ist die Wissenschaft das geordnete Wissen, das gemäß definierten Gesetzen der Umwandlung und Assimilierung empirischer Resultate auf der Grundlage einer rigorosen Axiomatik sich entfaltet. In diesem Wissenschaftsbegriff wird die Weisheit eher zu einem in actu befindlichen Bewußtsein einer Erfahrung, die noch keiner Formulierung unterworfen worden ist« (E. Corecco, a. a. O., 195).

<sup>28</sup> VAS 9 (1979) 4.

<sup>29</sup> E. Corecco, a. a. O., 194.

<sup>30</sup> Vgl. G. Philips, *L'Eglise et son Mystère*, I, Paris 1967, 71ff.

<sup>31</sup> Vgl. H. de Lubac, *La révélation divine*, Paris 1983<sup>2</sup> (It.: *La rivelazione divina e il senso dell'uomo*, Mailand 1985, vor allem 32–50); J. Ratzinger, *Dogmatische Konstitution über die göttliche Offenbarung. Kommentar zum Proemium*, I. und II. Kapitel, in: *LThK, Ergzbd. 2*, 1967, 504–528 (vor allem 506ff.).

<sup>32</sup> Johannes Paul II., *Enz. Redemptor Hominis* vom 4. März 1979, AAS 71 (1979) 469–521 (Dt.: VAS 6 [1979]); *Enz. Dives in Misericordia* vom 30. November 1980, AAS 72 (1980) 1177–1132 (Dt.: VAS 26 [1980]); *Enz. Dominum et Vivificantem* vom 18. Mai 1986, AAS 78 (1986) (Dt.: VAS 71 [1986]).

In allen drei Enzykliken wird der tiefe Zusammenhang zwischen Schöpfung, Erlösung und der übernatürlichen Bestimmung des Menschen in Christus ersichtlich<sup>33</sup>.

In diesem Zusammenhang sei auch auf die Ergebnisse der theologischen Forschung, die zur Hervorhebung einer »objektiven Christozentrik« (A. Grillmeier)<sup>34</sup> geführt haben, verwiesen. Die Betrachtung der von Gott verwirklichten Heilsordnung geht vom Geheimnis der Praedestinatio Christi (Kol 1,15) als Alpha und Omega der Schöpfung und der Geschichte aus<sup>35</sup>.

Die Schöpfung ist dieser Betrachtung zufolge nicht bloß eine Naturordnung, sondern ein Geheimnis, das in Christus seinen Anfang und sein Ende hat. Das Geheimnis der Selbstmitteilung ad extra der Trinität in der Einheit und Differenz von Schöpfung und Erlösung<sup>36</sup> gipfelt in der Erlösungstat Christi, des Offenbarers des Erbarmens Gottes. Im Geheimnis des Erlösers wird das Geheimnis und das Paradox des Menschen und seiner Freiheit von der Gestalt Christi als Archetypus erhellt.

In einer »objektiven« christozentrischen Sicht, innerhalb derer Christus als Alpha und Omega den ursprünglichen Einheitshorizont bildet, wird der Spielraum des Menschen eröffnet. Seine menschliche Vernunft und Freiheit sind dabei vollkommen bewahrt in ihren Vermögen, sofern sie nicht den Anspruch erheben, einen in sich selbst verschlossenen Kreis zu bilden, sondern auf die gnadenvolle Mitteilung Christi in seinem Geist hin offen bleiben.

Der Dialog zwischen Glaube und Vernunft erfährt hier seine Dramatik, die sich noch vor der Auseinandersetzung auf der institutionellen Ebene im Herzen des einzelnen Menschen als grundlegende Option, die er selbst zu treffen hat, abspielt. Das immer wieder vergessene und bestrittene Faktum, daß die Wahrheit Mensch geworden ist, daß sie eine Person ist, eröffnet den dem Menschen wesentlichen Freiraum: »Christus entscheidet das Spiel nicht vorweg, sondern gewährt dem Menschen eine sonst unbekannte Freiheit, für oder gegen einen so engagierten Gott Stellung zu beziehen«<sup>37</sup>.

Der Gegensatz besteht am Ende nicht im Ideal eines Lebens nach dem Glauben oder nach der Vernunft, sondern im heute viel verbreiteten Widerspruch zur christlichen Behauptung, daß der Logos Fleisch geworden ist, daß er eine mensch-

<sup>33</sup> Vgl. dazu A. Scola, »Pretesa« di Cristo, »pretesa« del mondo. A partire dalle encicliche trinitarie di Giovanni Paolo II, in: *Communio* 116 (1991) 84–92.

<sup>34</sup> A. Grillmeier, Zum Christusbild der heutigen katholischen Theologie, in: J. Feiner – J. Trütsch – F. Böckle (Hg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln – Zürich – Köln 1958<sup>2</sup>, 265–299 (vor allem 270 ff.); G. Moioli, *Cristocentrismo*, in: *Nuovo Dizionario di Teologia*, Roma 1982, 210–222.

<sup>35</sup> Unter anderem hat diese Christozentrik auch interessante Entwicklungen der Prädestinationslehre im Zusammenhang mit den Ergebnissen aus der Auseinandersetzung der 50er Jahre über das einzige übernatürliche Ziel des Menschen (de Lubac) ermöglicht. Vgl. de Lubac, *Die Freiheit der Gnade*, I.–II., Einsiedeln 1971; G. Colombo, *Soprannaturale*, in: *Dizionario Teol. Interdisciplinare*, III, Casale 1977, 293–301.

<sup>36</sup> M. Seybold, *Schöpfung und Erlösung. Einheit und Differenz*, *MThZ* 33 (1982) 25–43.

<sup>37</sup> H. U. von Balthasar, *Theodramatik II*, Einsiedeln 1978, 19.

liche Person ist, die im Volk Gottes, das sein Leib ist, in der Weltgeschichte und in der Gegenwart lebt<sup>38</sup>.

Die Konstitution enthält am Ende von Absatz 4 eine wichtige Aussage (der leider die offizielle deutsche Übersetzung nicht gerecht wird)<sup>39</sup>, mit der die Bedeutung Christi und seines Geistes im Erkenntnisprozeß der Wahrheit hervorgehoben werden: »Sein Geist (der Geist Christi) der Einsicht und der Liebe gewährt (tribuit) es der menschlichen Person, durch ihr geistiges Vermögen (suo ingenio) die höchste Wahrheit zu erreichen, die Quelle und Ziel jener (illorum, d. h. der Einsicht und Liebe, die vom Geist sind) ist. Er allein also kann die Fülle seiner Weisheit schenken, ohne welche die Zukunft der Welt völlig gefährdet wäre«.

Die Feststellung, daß der Mensch nur durch die gnadenvolle Mitteilung des Geistes Christi zur Wahrheit, zur wirklichen Weisheit (Christus selbst) geführt werden kann, bedeutet keine Abwertung des geschöpflichen Vermögens des Menschen; vielmehr kann nur eine solche realistische Sicht die Würde und das Streben der Vernunft und der Freiheit in ihrer ursprünglichen Hinordnung bewahren.

Infolge dieser christozentrischen Sicht, die als einheitlicher Ausgangspunkt fungiert, ist es der Konstitution möglich, die Wechselwirkung und das Zusammenspiel zwischen Glaube und Vernunft als zwei verschiedene Erkenntnisordnungen zu berücksichtigen.

In diesem Zusammenhang läßt sich neben der schon (EC 1) erwähnten Passage eine Stelle aus EC 17 (Integration des Wissens) anführen: »Die Katholische Universität ... muß sich besonders dem Dialog zwischen Glaube und Vernunft widmen, damit tiefer erfaßt werden kann, wie Glaube und Vernunft in der einen Wahrheit zusammenkommen. Wenn auch jede akademische Disziplin die eigene Integrität und Forschungsmethode wahrt, so wird durch diesen Dialog doch hervorgehoben, daß die methodische Forschung in allen Wissensbereichen – vorausgesetzt, sie geht wirklich in wissenschaftlicher Weise und gemäß den Normen der Sittlichkeit vor – 'niemals in einen echten Konflikt mit dem Glauben kommen (kann), weil die Wirklichkeiten des profanen Bereichs und die des Glaubens in demselben Gott ihren Ursprung haben' (GS 36). Diese lebendige Wechselwirkung zweier verschiedener Ordnungen der Erkenntnis der einen Wahrheit führt zu einer größeren Liebe der Wahrheit selbst und trägt zu einem breiteren

<sup>38</sup> Vgl. Corecco, a. a. O., 191: »Wie aber kann die universale Vernunft mit einer einzelnen Person in eins gesetzt werden? Dies ist seit jener die von den Aufklärern als skandalös empfundene Frage angesichts der christlichen Verkündigung.«

<sup>39</sup> »... Logos, cuius Spiritus intellectus et amoris humanae tribuit personae ut suo ingenio extremam comperiat veritatem quae fons illorum ac finis est, unde solum eius Sapientiae donari potest plenitudo, qua dempta venturum mundi aevum periclitabitur omnino« (EC 4).

»Sein Geist der Einsicht und der Liebe ermöglicht es dem Menschen, durch seine Vernunft die letzte Wirklichkeit zu finden, die sein Ursprung und Ziel ist, und die allein fähig ist, in Fülle jene Weisheit zu schenken, ohne welche die Zukunft der Welt gefährdet wäre« (VAS 99 [1990] 6f.). Eine solche Übersetzung bringt den tiefen und wichtigen trinitarischen Gedankengang zu schwach zum Ausdruck!

Verständnis des Sinns des menschlichen Lebens und des Ziels der göttlichen Schöpfung bei«<sup>40</sup>.

Somit ist die Katholische Universität eine akademische Gemeinschaft, »die in strenger und kritischer Methode zum Schutz und zur Förderung der menschlichen Würde und zugleich des Kulturerbes ihren Beitrag leistet durch Forschung und Lehre« (EC 12). Dafür besitzt sie »jene institutionelle Autonomie, die notwendig ist, damit sie ihre Aufgabe wirksam erfüllen kann, und sie gewährleistet ihren Mitgliedern die akademische Freiheit unter Wahrung der Rechte des Individuums und der Gemeinschaft innerhalb des Anspruchs der Wahrheit und des Gemeinwohls« (ebd.). Die Katholische Universität ist der Ort, an dem Wissenschaftler »die Tiefe der Wahrheit der Dinge (sic!: rerum veritatem funditus scrutantur) mit den einer jeden akademischen Disziplin eigenen Methoden erforschen« (EC 15). Die Forschung wird deshalb als »notwendiges Zeugnis für das Vertrauen, das die Kirche auf den inneren Wert von Wissenschaft und Forschung setzt« (ebd.), betrachtet.

Als besondere Merkmale der Forschung an einer Katholischen Universität werden folgende Aspekte genannt: a) das Bemühen um eine Integration des Wissens (EC 16); b) der Dialog zwischen Glaube und Vernunft; c) die ethische Verantwortung (EC 18); d) die theologische Perspektive (EC 19f.; vgl. auch den Absatz 29 über die Theologie als Wissenschaft)<sup>41</sup>.

Die Lehrtätigkeit ihrerseits wird nicht als reine Wissensvermittlung, sondern als wesentlicher Bestandteil des Bildungsprozesses betrachtet, der »auf die volle Entfaltung der Persönlichkeit« (EC 20) hin ausgerichtet ist. Neben der Erwerbung »einer wirklichen Sachkenntnis« geht es somit auch um »eine organische Sicht der Wirklichkeit«, damit die »ständige Sehnsucht nach Entfaltung des Geistes« und die Öffnung der menschlichen Vernunft auf immer neue Fragestellungen und auf die Antwort des Glaubens gefördert werden (vgl. dazu auch EC 7; 33).

<sup>40</sup> Vgl. auch EC 29: »Indem die Kirche 'die rechtmäßige Eigengesetzlichkeit der Kultur und vor allem der Wissenschaften' (GS 59) bejaht, anerkennt sie zugleich auch die akademische Freiheit der einzelnen Wissenschaften in ihrer eigenen Disziplin gemäß den Grundsätzen und Methoden der betreffenden Wissenschaft innerhalb des Anspruchs der Wahrheit und des Gemeinwohls«.

<sup>41</sup> Die Theologie »leistet einen besonderen Beitrag auch für alle anderen Disziplinen, die sich der Sinnfrage stellen (cum in iis plena significatio conquiritur), und zwar nicht nur indem sie ihnen hilft zu prüfen, auf welche Weise deren Ergebnisse den Menschen und die Gesellschaft beeinflussen, sondern indem sie auch eine Perspektive und eine Orientierung bereitstellt, die in deren eigenen Methoden nicht enthalten sind. Andererseits befruchtet der Austausch mit diesen anderen Disziplinen und ihren Ergebnissen auch die Theologie selbst, indem er ihr ein besseres Verständnis der heutigen Zeit ermöglicht und die theologische Forschung den Anforderungen der Gegenwart näherbringt« (EC 19). Absatz 29 hebt die Bedeutung der Theologie als Wissenschaft hervor mit ihren Grundsätzen und ihrer eigenen Methode. »Insofern sie an diesen Grundsätzen festhalten und die entsprechende Methode anwenden, erfreuen sich auch die Theologen derselben akademischen Freiheit«. Weil die Theologie die geoffenbarte Wahrheit zu verstehen sucht, deren authentische Interpretation den Bischöfen der Kirche anvertraut ist, »gehört es zugleich wesentlich zu den Grundsätzen und zur Methode der Forschung und der Lehre dieser akademischen Disziplin, daß die Theologen die Autorität der Bischöfe respektieren und der katholischen Lehre anhängen müssen entsprechend dem Grad der Verbindlichkeit, in der sie gelehrt wird« (ebd.).

## 5. Die Katholische Universität als »primärer Ort für einen fruchtbaren Dialog zwischen Evangelium und Kultur« (EC 43)

Die Berücksichtigung der grundlegenden Dimensionen des menschlichen Seins als wesentliches Merkmal dieser anthropozentrischen Sicht, die, wie gezeigt wurde, in der Christozentrik der Konstitution gründet, kommt an verschiedenen Stellen des Dokuments zum Vorschein; sie ermöglicht die Darstellung von Wesen und Aufgabe der Katholischen Universität innerhalb des übergreifenden Dialogs zwischen Kirche und Kultur.

Die Konstitution wiederholt im Absatz 3 eine von Johannes Paul II. oftmals schon gebrauchte Bestimmung der Kultur: »Es gibt nur eine einzige Kultur: die Kultur des Menschen, die vom Menschen ausgeht und für den Menschen da ist«<sup>42</sup>. EC 45 fügt hinzu: »Unter den Kriterien, welche den Wert einer jeden Kultur kennzeichnen, haben Vorrang: das Gespür für die menschliche Person, ihre Freiheit und ihre Würde; das Gespür für ihre Verantwortung und ihre Offenheit für das Transzendente«.

Aus diesen beiden Zitaten läßt sich schon sehen, daß der Begriff Kultur von der Konstitution in einem zweifachen Sinne verwendet wird (vgl. auch EC 3; 6; 10; 43 ff.).

Das Dokument selbst erklärt, es müsse zwischen einer Kultur im humanistischen Sinne und einer im sozial-historischen Sinne (vgl. EC 12, Anmerkung 16, wo GS 53 zitiert wird) unterschieden werden.

In manchen Interpretationen des Lehramtes ist diesbezüglich auch die Rede von einer Kultur des Menschen im primären Sinne (das kritische und systematische Bewußtsein der Wirklichkeit in der Gesamtheit ihrer Faktoren, die die Entwicklung der menschlichen Erfahrung prägen) und im sekundären Sinne (die Gesamtheit der Erkenntnismittel und -fähigkeiten, der Analysen und der Organisationsprinzipien in den verschiedenen Lebensbereichen)<sup>43</sup>.

Wenn Johannes Paul II. von einer »einzigsten Kultur, der Kultur des Menschen« spricht, ist damit Kultur im ersten, grundlegenden Sinne gemeint.

Innerhalb eines solchen Verständnisses der Kultur als Dimension des menschlichen Seins gehören Wissenschaft und Forschung eher zur zweiten Bedeutung, obwohl sie in einer fruchtbaren Verbindung mit der ersten, grundlegenden Sicht der menschlichen Kultur stehen. Die Auflösung dieser Verbindung oder die Behauptung, für die Wissenschaft sei diese Beziehung zur Kultur im primären Sinn überflüssig, wenn nicht sogar für ihren Fortschritt schädlich, stellt einen der großen Streitpunkte unserer Zeit dar<sup>44</sup>.

<sup>42</sup> Von der Konstitution zitiert aus: Johannes Paul II., Ansprache an die Universität Coimbra vom 15. Mai 1982: *Insegnamenti di Giovanni Paolo II*, II, V, 2 (1982) 1692.

<sup>43</sup> Über die ganze Thematik der Kultur im Lehramt Johannes Pauls II. vgl. L. Negri, *L'uomo e la cultura nel magistero di Giovanni Paolo II*, Milano 1988.

<sup>44</sup> Vgl. Johannes Paul II., Ansprache an Wissenschaftler und Studenten im Kölner Dom vom 15. November 1980, (VAS 25 A [1980] 26–34 [vor allem 28–33]).

Im Blick darauf ist in der Konstitution von der Notwendigkeit einer »inquisitio significationis« (EC 7), einer Sinnforschung, die Rede, »um sicherzustellen, daß die neuen Errungenschaften (von Wissenschaft und Technik) zum wahren Wohl der einzelnen Menschen und der ganzen menschlichen Gemeinschaft verwendet werden« (ebd.).

Wenn diese Sinnforschung auch einer jeden Universität aufgetragen ist, so ist doch die Katholische Universität in eminenten Weise dazu berufen, dieser Anforderung zu entsprechen, weil »ihr christlicher Geist sie in die eigenen Studien die sittliche, geistige und religiöse Perspektive einbringen und die Ergebnisse von Wissenschaft und Technik aus der Sicht der ganzen menschlichen Person werten« (ebd.) läßt. Diese Anforderung ruft die Universitäten zu ständiger Erneuerung auf, »einmal weil sie Universitäten sind, zum anderen weil sie katholisch sind... Solche Erneuerung verlangt ein klares Bewußtsein davon, daß schon aufgrund ihres katholischen Charakters die Universität besser in der Lage ist, die Wahrheit unparteiisch (»sine factioso studio« heißt es in der Originalfassung) zu erforschen: ein Forschen, das den verschiedenartigsten Einzelinteressen weder untergeordnet noch von ihnen abhängig ist« (ebd.).

Die Aufgabe der Katholischen Universität erscheint notwendig nicht nur für die Begegnung der Kirche mit den sich fortentwickelnden Wissenschaften, sondern auch für ihre Präsenz in den verschiedenen Kulturen unserer Zeit (vgl. EC 10). Die Konstitution hat sicher die spannungsvolle Vielfalt der geographischen, sozialen und politischen Kontexte vor Augen, in denen die Katholischen Universitäten leben, wenn sie auf die Beachtung der verschiedenen kulturellen Traditionen (EC 45) und auf den zu leistenden Beitrag zum Fortschritt der verschiedenen Gesellschaften (vgl. z. B. EC 34) ausdrücklich hinweist.

Bei der Betrachtung all dieser verschiedenen Dimensionen der Kultur betont das Dokument mehrfach deren primäre Bedeutung, so etwa in der wichtigen Aussage des Absatzes 43: »Im Bewußtsein dessen, daß die menschliche Kultur für Offenbarung und Transzendenz offen ist, ist die Katholische Universität der primäre und spezifische Ort für einen fruchtbaren Dialog zwischen Evangelium und Kultur«.

Um eine angemessene Bedeutung des Begriffs »Dialog« zu gewinnen, mag es sinnvoll sein, die Erklärung, die die programmatische Enzyklika *Redemptor Hominis* (in direkter Anlehnung an die Enzyklika Pauls VI. *Ecclesiam Suam* vom 6. August 1964<sup>45</sup>; vgl. RH 3f.) dazu anbietet, zu berücksichtigen. Der Dritte Teil der Enzyklika von 1964 ist ganz dem Dialog der Kirche zugewidmet<sup>46</sup>.

Es war Paul VI., der den theologischen Hintergrund des Dialogs wieder ins Bewußtsein der Kirche gerückt hat, als er auf den Ursprung des Dialogs in der Selbstmitteilung der Trinität in der Menschwerdung des Logos aufmerksam mach-

<sup>45</sup> Vgl. AAS 56 (1964) 609–659.

<sup>46</sup> Siehe dazu G. Colombo, *Genesi, storia e significato dell'Enciclica Ecclesiam Suam*, in: *Ecclesiam Suam. Première Lettre Encyclique de Paul VI. (Colloque International, Rome, 24–26 octobre 1980)*. Pubbl. Istituto Paolo VI. 2, Brescia 1982, 131–160.

te<sup>47</sup>. Der Dialog ist in seinem tiefen Sinne »Heilsdialog« (RH 4). Für die Kirche verbindet sich mit dem Wort Dialog vor allem das Bewußtsein ihrer eigenen Identität sowie ihrer Öffnung auf die Welt hin: »Diese Öffnung, die vom Bewußtsein der eigenen Natur und von der Gewißheit der eigenen Wahrheit getragen und begleitet ist, von der Christus gesagt hat: 'es ist nicht meine, sondern die des Vaters, der mich gesandt hat', bestimmt den apostolischen, das heißt missionarischen Dynamismus der Kirche, wobei sie unverkürzt die ganze Wahrheit bekennt und verkündet, die ihr von Christus überliefert worden ist« (RH 4).

Ohne die Thematik hier weiter vertiefen zu können, gilt doch festzuhalten, daß auch für die Katholische Universität im Rahmen ihrer Aufgaben in Wissenschaft und Forschung in den verschiedenen Kulturen dieses Dialogverständnis (Öffnung aus dem eigenen Identitätsbewußtsein heraus) von weitreichender Bedeutung ist. Nicht zufällig heißt es deshalb auch in der Konstitution, daß in den durch den Säkularismus geprägten Kulturen oder dort, wo Christus und seine Botschaft noch nicht bekannt sind, die Katholischen Universitäten im Rahmen ihrer Aufgaben »der Kirche eine große Hilfe beim Werk der Evangelisierung« leisten (EC 49). Es geht »um ein lebendiges Zeugnis auf institutioneller Ebene, das Christus und seiner Botschaft geleistet wird« (ebd.). Die Verwendung des Ausdrucks Evangelisierung im Zusammenhang mit der Wirklichkeit der Universität könnte einigen Mißverständnissen Vorschub leisten, wenn man übersieht, welchen Sinn die Konstitution selbst unter Verwendung eines Zitates aus dem Apostolischen Schreiben Evangelii Nuntiandi (nn. 18–19)<sup>48</sup> dem Ausdruck beilegt. Es geht hauptsächlich darum, »zu erreichen, daß durch die Kraft des Evangeliums die Urteilkriterien, die bestimmenden Werte, die Interessensbereiche, die Denkgewohnheiten, die Quellen der Inspiration und die Lebensmodelle der Menschheit, die zum Wort Gottes und zum Heilsplan im Gegensatz stehen, umgewandelt werden« (EC 48; vgl. weiter EC 49).

Diese Umwandlung, die ihrer Natur nach potentiell allumfassend ist, darf nicht als deduktiver Prozeß im Sinne einer »mechanischen«, unmittelbaren Ableitung aus dem Evangelium gleichsam als ein fertiges Rezept für jede Lebenssituation verstanden werden. Vielmehr geht es im Grunde genommen darum, daß die

<sup>47</sup> »Der transzendente Ursprung des Dialogs . . . liegt im Plane Gottes selbst. Die Religion ist ihrer Natur nach eine Beziehung zwischen Gott und dem Menschen. Das Gebet spricht im Dialog diese Beziehung aus. Die Offenbarung, das heißt die übernatürliche Beziehung, die Gott selbst durch freien Entschluß mit der Menschheit herstellen wollte, wird in einem Dialog verwirklicht, wobei das Wort Gottes sich in der Menschwerdung und dann im Evangelium zum Ausdruck bringt« (AAS 56 [1964] 641; Dt. Fassung in: Beilage zu Nr. 15 [1964] des Pastoralblattes der Diözese Eichstätt, 26). Vgl. etwas weiter: »Wir müssen uns diese unaussprechliche und durchaus wirkliche Beziehung des Dialogs vor Augen halten, der uns angeboten und mit uns aufgenommen wurde von Gott Vater, durch die Vermittlung Christi, im Heiligen Geiste, um zu verstehen, welche Beziehung wir, das heißt die Kirche, mit der Menschheit anzubahnen und zu fördern suchen sollen« (AAS 56, 642; Beilage zu Nr. 15 . . . , 26).

<sup>48</sup> AAS 68 (1976) 17f: »... non solum quidem Ecclesiae interest Evangelium praedicare in latioribus semper locorum finibus illudve hominum multitudinibus usque maioribus, sed ipsius etiam Evangelii potentia tangere et quasi evertere normas iudicandi, bona quae plus momenti habent, studia ac rationes cogitandi, motus impulsores et vitae exemplaria generis humani, quae cum Dei verbo salutisque consilio repugnant«.

Begegnung mit Christus in der konkreten Geschichte einer Person zum allumfassenden Ereignis wird, in dessen Licht das ganze Leben und Tun eine neue Bedeutung erfährt.

In diesem Sinne betont die Konstitution den Primat Christi auch für die Bedeutung der menschlichen Kultur (vgl. EC 6), die, wie jede menschliche Wirklichkeit, auf die Erlösung durch Christus angewiesen ist: »Jede menschliche – individuelle und gemeinschaftliche – Wirklichkeit ist ja von Christus erlöst worden: Die Menschen sind erlöst mit all ihrem Tun, dessen erhabenster und den Menschen eigenster Ausdruck die Kultur ist« (EC Schluß).

## 6. Die Gemeinschaftsdimension einer Katholischen Universität

In diesem letzten Schritt soll versucht werden, die Dimension des gemeinschaftlichen Seins der Mitglieder einer Katholischen Universität zu skizzieren, das den konkreten Weg zur Verwirklichung der bisher genannten Aspekte darstellt.

Die Katholische Universität ist eine akademische Gemeinschaft (EC 12), die in der ihr eigenen Arbeit (im Forschen, Lehren, Lernen) bemüht ist, »eine wirklich menschliche und vom Geist Christi durchdrungene Gemeinschaft zu bilden« (EC 21).

Die Verbindung und die Zusammenarbeit von Personen mit unterschiedlichen Interessen und Aufgaben stellt keine bloß äußerlich bedingte Notwendigkeit dar, vielmehr eröffnet sie den Raum, innerhalb dessen die Möglichkeit der Begegnung mit Christus und deren Entfaltung und Bewahrheitung im Glauben als Quelle und Sinn der akademischen Arbeit im Alltag das Antlitz von menschlichen Beziehungen gewinnt. »Die Katholische Universität versteht sich als eine Gemeinschaft von Dozenten und Studenten aus den verschiedenen Bereichen menschlichen Wissens und zugleich als eine akademische Institution, in der das Katholische in lebendiger Weise gegenwärtig ist« (EC 14). Diese lebendige Gegenwart setzt die Freiheit und den Einsatz von Personen voraus und kann nicht ausschließlich durch verwaltungsgesteuerte Organisationsmaßnahmen herbeigeführt werden. Es ist daher verständlich, daß die Konstitution eine besondere Aufmerksamkeit den konkreten Subjekten der Universität widmet<sup>49</sup>. Sie werden sowohl nach ihren spezifischen Aufgaben (EC 22–24) als auch unter dem Gesichtspunkt ihres christlichen Standes (vgl. z. B. EC 25; 28) betrachtet.

Was die Bedeutung der Laien anbelangt, die der Aufforderung der Kirche folgen, »sich mutig und kreativ an den privilegierten Orten der Kultur, wie sie die Welt der Schulen und Universitäten ist, ... eine Präsenz zu verschaffen...« (EC 25), so heißt es, daß von ihrem »sachkundigen und hochherzigen Einsatz«

<sup>49</sup> In dieser Hinsicht ist auch verständlich, warum der Seelsorge soviel Aufmerksamkeit zuteil wird (vgl. EC 38–42), die »wesentlicher Bestandteil« (EC 38) der Tätigkeit und der Struktur der Katholischen Universität ist. Sie »macht die Sendung der Kirche in der Universität wirksam« (ebd.), indem sie die Gelegenheit bietet, »das akademische Studium und außerakademische Bereiche mit den religiösen und sittlichen Grundsätzen und so das Leben mit dem Glauben zu verbinden« (ebd.).

(ebd.) zu einem ganz großen Teil die Zukunft der Katholischen Universität abhängt.

Die Konstitution betont auch den großen Einfluß (EC 42), den verschiedene Vereinigungen und Bewegungen des geistlichen und apostolischen Lebens auf das Wachstum des Universitätslebens ausüben können.

Der katholische Charakter der Universität wird in seiner Offenheit und allumfassenden Dimension wörtlich verstanden: die Möglichkeit, daß Mitglieder aus anderen Kirchen, kirchlichen Gemeinschaften oder Religionen<sup>50</sup>, aber auch Lehrende und Studierende, die sich zu keinem Glauben bekennen, der Katholischen Universität angehören, wird ausdrücklich anerkannt (EC 26). Von ihnen wird die Beachtung des katholischen Charakters der Institution, in der sie arbeiten, gefordert, während die Universität andererseits deren Religionsfreiheit achtet (EC 27; siehe auch Normae, Art. 4 § 4).

Am Ende dieser sorgfältigen Darlegung der Mitgliedschaft gewinnt man den Eindruck, daß die Konstitution bewußt diese organische, personenzentrierte Sicht der akademischen Gemeinschaft in der Gewißheit entfaltet hat, daß das Antlitz Christi, der der Universität die ihr eigene Qualität gibt, in den von ihm gewandelten und erneuerten menschlichen Beziehungen sichtbar werden kann.

Bemerkenswert ist die Aufforderung (Normae, Art. 4 § 1), daß die Verantwortung für den Schutz und die Stärkung des katholischen Charakters der Universität vor allem der Universität selbst zukommt. Diese Verantwortung obliegt, wenn auch nicht in demselben Maße, allen Mitgliedern der Universitätsgemeinschaft (ebd.).

In dieser personalistischen Sicht sind meines Erachtens auch die Teile der Konstitution zu lesen, die auf den Vollzug des katholischen Charakters und die Verbindung zur Kirche hinweisen.

Dabei geht es hauptsächlich um die Normae Generales, die den zweiten Teil der Konstitution ausmachen, aber auch um wichtige Passagen des ersten Teiles, wie z. B. EC 13 (Wesensmerkmale der Universität als Katholische Universität)<sup>51</sup> oder EC 27–29 (Katholische Universität in der Kirche)<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> Vgl. auch den Absatz 47: »Neben dem kulturellen Dialog kann die Katholische Universität unter Beachtung ihrer eigenen Zielsetzung, unter Berücksichtigung des verschiedenen religiös-kulturellen Kontextes und in Befolgung der von der rechtmäßigen kirchlichen Autorität erlassenen Weisungen dem ökumenischen Dialog von Nutzen sein, um die Suche nach der Einheit aller Christen und den Dialog zwischen den Religionen dadurch zu fördern, daß sie hilft, die den übrigen Religionen eigenen geistlichen Werte zu erkennen«.

<sup>51</sup> »1. christliche Inspiration nicht nur der einzelnen Mitglieder, sondern der ganzen Universitätsgemeinschaft als solcher; 2. ein kontinuierliches Bemühen um Reflexion im Licht des katholischen Glaubens über den immerfort wachsenden Schatz des menschlichen Wissens . . . ; 3. Treue gegenüber der christlichen Botschaft, so wie sie von der Kirche übermittelt wird; 4. institutionalisierte Verpflichtung, dem Volk Gottes und der Menschheitsfamilie zu dienen auf ihrem Weg zu jenem alles transzendierenden Ziel, das dem Leben seinen Sinn gibt« (Vgl. *L'Université; Catholique dans le monde moderne. Document finale du 2me Congrès des Délégués des Universités Catholiques, Romae, 20–29 Novembris 1972, 1*).

## 7. Einige Schlußbemerkungen

Die Veröffentlichung der Apostolischen Konstitution stellt die Katholischen Universitäten nun sowohl vor die Aufgabe, die rechtlichen Inhalte entsprechend ihren unterschiedlichen Verfassungen umzusetzen als auch in eine Phase der Rezeption und Auseinandersetzung mit dem Grundanliegen des Dokumentes einzutreten.

Man sollte hier nicht die Schwierigkeiten verschweigen, die mit einer solchen Phase verbunden sind und die, teils als Last aus der Vergangenheit, teils als Ungewißheit vor den zukünftigen Aufgaben, eine fruchtbare Aneignung des Dokumentes erschweren könnten.

Einerseits besteht die Gefahr einer engführenden, legalistischen Rezeption, die die rechtliche Tragweite (der gewiß eine große Bedeutung zukommt) und die daraus resultierenden Folgen so übergewichtet, daß sie von der tiefen theologischen Sicht des Ganzen, die ihnen vorausliegt, praktisch abgekoppelt würde.

Andererseits könnte sich eine verkürzte Rezeption anbahnen, die den besonderen Auftrag der Katholischen Universität äußerlich läßt und in dem durchaus berechtigten und wünschenswerten Streben nach einer ständigen Anpassung an die höchsten wissenschaftlichen Standards, die eine akademische Institution kennzeichnen sollen, über das Ziel hinausschießt, indem sie im Namen eines falsch verstandenen Autonomiebegriffs für eine faktische Loslösung von der Verbindung mit der Kirche und von den Aufforderungen, die daraus folgen, plädiert. Einer solchen Auffassung liegt das alte Vorurteil zugrunde, demzufolge Glaube und Vernunft zwei unversöhnliche Größen sind und, nochmehr, daß die Gegenwart Christi in seiner Kirche zwar auf einer privaten Ebene Akzeptanz finden kann, jedoch weder eine entscheidende Bedeutung noch eine gestaltende Kraft für das Leben des Menschen und seiner Kultur besitzt.

Freilich wäre es nicht minder schädlich, würde man die Aufforderung zu einer lebendigen Kultur aus christlicher Sicht in einem deduktiven und mechanistischen Sinne verstehen, als ob es etwa Aufgabe einer Katholischen Universität wäre, die »katholischen« Grundgesetze jeder Einzelwissenschaft zu bestimmen. Eine solche Richtung würde vielleicht am Ende nur zu einem weiteren Säkularisierungsschub führen.

<sup>52</sup> Die Katholische Universität nimmt unmittelbar am Leben der Teilkirche teil, wo sie ihren Sitz hat; sie hat auch am Leben der Gesamtkirche Anteil und baut es mit auf; aus diesem Grund geht sie eine besondere Bindung an den Heiligen Stuhl (EC 27) ein.

»Aus dieser Verbindung mit der Kirche erwachsen als Konsequenzen: Treue der Universität als Institution zur christlichen Botschaft, Anerkennung der Autorität des kirchlichen Lehramts in Glaubens- und Sittenfragen und Gehorsam ihm gegenüber« (ebd.).

»Die Bischöfe haben die besondere Verpflichtung, die Katholischen Universitäten zu fördern und sie aufmerksam zu begleiten und ihnen in der Bewahrung und Stärkung ihrer katholischen Identität beizustehen, auch gegenüber der staatlichen Autorität. Das wird in angemessener Weise erreicht, wenn feste personelle und pastorale Beziehungen zwischen den Universitäten und den kirchlichen Autoritäten geschaffen und beibehalten werden, die durch gegenseitiges Vertrauen, enge Zusammenarbeit und kontinuierlichen Dialog charakterisiert sind.« (EC 28).

Im Grunde würden alle hier als Beispiel angeführten verkürzten Interpretationen die theologische (christozentrisch bestimmte) Tiefe der Apostolischen Konstitution und zugleich ihre (nicht bedingungslose) vertrauensvolle Offenheit vor der Welt der Kultur und der Wissenschaft mißachten.

Realistisch gesehen beinhaltet die Konstitution hohe Anforderungen, die trotz aller möglichen Schwierigkeiten und Mißverständnisse konkrete Wegweisungen für die Arbeit von Professoren und Studenten an einem Ort anbieten, dessen Existenz allein in der heutigen Zeit eine ursprüngliche Erfahrung und zugleich eine Herausforderung innerhalb der Gesellschaft und der wissenschaftlichen Gemeinschaft ist.

Diese Herausforderung richtet sich zuerst an die Personen, die mit ihrem »sachkundigen, frei und verantwortungsbewußt geleisteten Einsatz« (EC Schluß) die Konturen der Universität in einer entscheidenden Weise prägen können.

Johannes Paul II. verweist am Ende der Konstitution »voller Hoffnung« noch einmal auf den Ausgangspunkt dieses Einsatzes und auf die Herausforderung, die eine Katholische Universität beinhaltet: »Unser Erlöser Jesus Christus bietet sein Licht und seine Hoffnung allen Männern und Frauen an, welche die Wissenschaften und Künste, die Literatur und die zahllosen, von der modernen Kultur entwickelten Bereiche pflegen. Alle Kinder der Kirche müssen sich daher ihrer Sendung bewußt werden und entdecken, wie das Evangelium die vorherrschenden Mentalitäten und Werte durchdringen und erneuern kann, welche die verschiedenen Kulturen und die ihnen entspringenden Meinungen und Haltungen inspirieren«<sup>53</sup>.

<sup>53</sup> Johannes Paul II., Ansprache an den Päpstlichen Rat für die Kultur vom 13. Januar 1989, Nr. 2: L'Osservatore Romano vom 14. Januar 1989 (Dt. A.: VAS 19 [1989] Nr. 5 vom 3. Februar 1989,9).

# Richard Wagner und der christliche Gottesdienst\*

Von Kurt Küppers, Augsburg

Im Frühjahr 1865 besuchte der in München lebende Richard Wagner des öfteren die Benediktinerabtei St. Bonifaz vor den Toren der Stadt. Wagner hatte vor kurzem ein Mitglied des Konventes kennengelernt, nämlich den aus dem Augsbургischen stammenden Pater Petrus Hamp (1838–1909)<sup>1</sup>. Der Komponist entwarf gerade das Textbuch zum »Parsifal« und wünschte, sich bei Pater Petrus »über die katholische Messe zu informieren«. Dem ehrwürdigen Geistlichen schien es, als ob Wagner das »Messelesen lernen wollte«<sup>2</sup>.

Der Künstler, das Theatergenie seiner Epoche, holt sich Rat für sein künftiges Bühnenweihfestspiel bei einem Mann der Kirche. Diese bemerkenswerte Episode aus Wagners Biographie soll Ausgangspunkt sein für die folgenden Überlegungen zum Thema: Richard Wagner und der christliche Gottesdienst. Wir fragen zunächst nach der Rolle, die der Gottesdienst im Leben des evangelischen Christen Richard Wagner spielte. Dann ist zweitens von Wagners Eintreten für den katholischen Gottesdienst zu handeln. Aufgrund dieser Befunde erörtern wir drittens die Rezeption gottesdienstlicher Elemente in Wagners Musikdramen. Schließlich sind viertens Gemeinsamkeiten zwischen Theater und Liturgie aufzuzeigen.

## *1. Zur Rolle des christlichen Gottesdienstes im Leben Richard Wagners*

Für einen Christen ist in der Regel die aktive Teilnahme am Gottesdienst kein Anlaß zur Dokumentation. Daher müssen wir uns auch bei Wagner auf die Erhebung der Eckdaten kirchlichen Lebens, auf Taufe, Konfirmation, Eheschlie-

\* Erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung der Antrittsvorlesung, die der Verfasser am 16. Mai 1991 an der Universität Augsburg gehalten hat.

<sup>1</sup> Petrus (Anton) Hamp stammte aus Allmannshofen im Dekanat Meitingen; er verließ in den Wirren um die Unfehlbarkeit des Papstes 1872 den Orden und wirkte später als alkath. Pfarrer, zunächst in Karlsruhe, dann in Tiengen und zuletzt im schlesischen Hirschberg, vgl. dazu J. F. Waldmeier, *Der alkatholische Klerus von Säckingen/Waldshut und Zell im Wiesental*, Hg. v. d. Christkath. Pfarramt, Bd. I, Aarau 1990, 163–172.208f; Bd. II: Ergänzungen und Korrekturen (o. J.), 7. – Für Hinweise und Auskünfte danke ich der Stiftsarchivarin von St. Bonifaz, Frau Dr. Lauchs. – Zum biographischen Hintergrund vgl. z. B. M. Gregor-Dellin, *Richard Wagner. Sein Leben, sein Werk, sein Jahrhundert*, München 1983, 523–558.

<sup>2</sup> Ein Blick in die Geisteswerkstatt Richard Wagners. Von einem alten geistlichen Freunde des Meisters von Bayreuth zur Erinnerung an dessen Schwanengesang – den Parsifal, Berlin 1904, 12–14. Autor dieser Schrift ist, wie R. Bauerreiß ermittelte, P. Hamp, vgl. R. Bauerreiß, *Richard Wagner und die katholische Liturgie. Unbekanntes um die Entstehung des »Parsifal« aus Wagners Münchner Zeit*, in: *Das Bayreuther Festspielbuch 1952*, hg. v. d. Festspielleitung, bearb. v. W. Eichner (Bayreuth 1952), 128–133, hier 129f. – Zitiert wird aus Hampes Schrift in: *Richard Wagner. Sämtliche Werke*. Bd. 30: *Dokumente zur Entstehung und ersten Aufführung des Bühnenweihfestspiels Parsifal*, hg. v. M. Geck u. E. Voss, Mainz 1970, n. 25, S. 20.

Bung u. dgl. beschränken. Der – wie er in seiner Autobiographie »Mein Leben« schreibt – »am 22. Mai 1813 in Leipzig auf dem Brühl im 'Rot und Weißen Löwen', zwei Treppen hoch«, geborene Wilhelm Richard Wagner wurde am 16. August in der Thomaskirche getauft<sup>3</sup>. Die Familie zog bald nach Dresden. Im Herbst 1820 wurde der siebenjährige Wagner für längere Zeit zur Erziehung einem Pastor Wetzels in Possendorf bei Dresden übergeben<sup>4</sup>. Mit knapp vierzehn Jahren wurde Wagner am 8. April, dem Palmsonntag des Jahres 1827 in der Dresdner Kreuzkirche konfirmiert<sup>5</sup>. In seiner Autobiographie notierte er später dazu: »Der Akt meiner Konfirmation ... (traf mich) in ziemlicher Verwilderung ... und namentlich mit merklicher Herabstimmung meiner Hochachtung für kirchliche Gebräuche. Der Knabe, der noch vor wenigen Jahren mit schmerzlicher Sehnsucht nach dem Altarblatte der Kreuzkirche geblickt und in ekstatischer Begeisterung sich an die Stelle des Erlösers am Kreuze gewünscht, hatte die Hochachtung vor dem Geistlichen ... verloren ... Wie es trotzdem mit meinem Gemüte stand, erfuhr ich jedoch fast zu meinem Schrecken, als der Akt der Austeilung des heiligen Abendmahles begann ... und ich im Zuge der Konfirmanden um den Altar wandelte: die Schauer der Empfindung bei Darreichung und Empfang des Brotes und des Weines sind mir in so unvergeßlicher Erinnerung geblieben, daß ich, um der Möglichkeit einer geringeren Stimmung beim gleichen Akte auszuweichen, nie wieder die Veranlassung ergriff, zur Kommunion zu gehen ... «<sup>6</sup>.

Diese Erfahrung der Eucharistie als Faszinosum und Tremendum hat Wagner nie mehr losgelassen. Im Gespräch mit Pater Hamp interessierte es ihn besonders, »den Moment zu erfahren, in welchem man die Verwandlung sich vollziehend denke« und er fragte, »ob den Gläubigen nicht ein 'Frissonement', ein Schauderfrösteln, ergreife, wenn er vor dem in Gott Umgewandelten stehe«<sup>7</sup>. 1872, als Wagner und seine Frau Cosima bei deren Übertritt in die evangelische Kirche gemeinsam das Abendmahl empfangen hatten, bemerkte Wagner: »Wie könnte man das ersetzen, was in einem geweckt wurde, wenn das unsäglich ergreifende: Dies ist mein Leib, ausgesprochen wird ... «<sup>8</sup>. Nicht zuletzt von hier her fällt

<sup>3</sup> Richard Wagner, *Mein Leben*, hg. v. M. Gregor-Dellin, München 1983, 9 (im folgenden abgekürzt: ML). – Entgegen der Angabe in der Autobiographie wurde er nicht zwei Tage nach der Geburt, sondern erst im August getauft, vgl. die entsprechende Anm. ML 789; Wagner-Chronik, Daten zu Leben und Werk. Zus.gest. v. M. Gregor-Dellin, München 1972, 9. – Der Grund für die ungewöhnliche Spanne zwischen Geburt und Taufe lag in den damaligen politischen Verhältnissen; wegen der Kämpfe bei Leipzig (die im Oktober 1813 schließlich in der »Völkerschlacht« gipfelten), zog die Familie zunächst aufs Land.

<sup>4</sup> Vgl. ML 12f mit Anm. S. 789; Pastor Christian Ephraim Wetzels (1776–1823). – Im prot. Pfarrhaus wird Wagner möglicherweise zu den Gottesdiensten, vor allem zum Predigtgottesdienst geführt worden sein.

<sup>5</sup> Wagner nennt als Termin »zu Ostern 1827«, ML 27; vgl. Wagner-Chronik 13, hier wird der 8. 4. 1827 nachgewiesen. – Ostern wurde am 15. 4. 1827 gefeiert.

<sup>6</sup> ML 27. Der (damals) erste Band der Autobiographie wurde 1870 veröffentlicht, vgl. dazu unten Anm. 8.

<sup>7</sup> Ein Blick in die Geisteswerkstatt 14.

<sup>8</sup> C. Wagner, *Die Tagebücher*. Bd. I: 1869–1872, ed. u. komm. v. M. Gregor-Dellin u. D. Mack, München/Zürich <sup>2</sup>1982, 589; Eintrag v. 4. 11. 1872. – Die Konversion fand am Reformationstag, am 31. Oktober 1872 in der Sakristei der Bayreuther Stadtkirche statt, vgl. ebd. 587f; Wagner-Chronik 139.

möglicherweise Licht auf die Gralsszenen im »Parsifal«, die ja das Thema der Eucharistie reflektieren. Brot und Wein werden der Gralsgemeinde gereicht, und der Gral ist der legendäre Kelch, in dem das am Kreuz vergossene Blut Jesu aufgefangen wurde<sup>9</sup>.

Richard Wagner war also durch Taufe und Konfirmation mit Abendmahl voll in die evangelische Kirche eingegliedert worden. Später nahm er seine Kirche vor allem für die Kasualien in Anspruch, wie sie auch heute mancher Christ als »Rites de passage«<sup>10</sup> zu den Lebenswenden wünscht. Zu nennen sind beispielsweise die evangelische Trauung Wagners mit seiner ersten Frau Minna 1836 in Königsberg bzw. 1870 die Trauung mit Cosima in Luzern<sup>11</sup>. Schlußendlich wirkte auch ein evgl. Pfarrer beim Begräbnis Wagners 1883 in Bayreuth mit<sup>12</sup>.

Zu den erbetenen Kasualien zählen ferner die Taufen der Kinder. Die erste Tochter, die 1865 geborene Isolde, wurde von Pater Hamp – also katholisch – getauft, wobei pikanterweise Richard Wagner als Taufpate seiner leiblichen Tochter fungierte<sup>13</sup>. Die weiteren Kinder, Eva und Siegfried, 1867 bzw. 1869 geboren, wurden evangelisch getauft.

## 2. Richard Wagners Eintreten für den katholischen Gottesdienst

Von 1843 bis 1849 war Wagner als Königlich Sächsischer Hofkapellmeister in Dresden tätig<sup>14</sup>. Während dieser Zeit mußte er sich gewissermaßen dienstlich mit der katholischen Liturgie, und zwar vor allem mit der Kirchenmusik, befassen. Die Mitglieder des Orchesters waren nämlich für die Hofkirche zuständig. Dort wurden – im protestantischen Sachsen – Gottesdienste für den katholischen Regenten und seine Familie gefeiert<sup>15</sup>.

Wagner hat zwar praktisch keine Kirchenmusik geschrieben, aber theoretisch hat er sich 1848 in flammenden Worten für eine Erneuerung der Kirchenmusik ausgesprochen<sup>16</sup>. In seinem »Entwurf zur Organisation eines deutschen National-

<sup>9</sup> Zum Gral vgl. K. Burdach, *Der Gral*, Stuttgart 1938 (Neudr. Darmstadt 1974).

<sup>10</sup> Vgl. A. van Gennep, *Übergangsriten (Les rites de passage: 1909)*, Frankfurt/M. 1986.

<sup>11</sup> Vgl. *Wagner-Chronik* 22 und 131; ML 142.

<sup>12</sup> Vgl. Gregor-Dellin, *Richard Wagner* (oben Anm. 1) 843. – Die hier genannten Daten aus Wagners Biographie erheben keinen Anspruch auf Vollständigkeit.

<sup>13</sup> Vgl. *Ein Blick in die Geisteswerkstatt* 4–6. – Der Tauftag ist zugleich »terminus post quem« für die Datierung der Gespräche Wagners mit Hamp. – Der Pate ist im entsprechenden Taufregister eingetragen; vgl. Pfarrarchiv St. Bonifaz-München, Taufbuch Nr. IV, Jg. 1865, Nr. 379 – hier zitiert nach Bauerreiß (oben Anm. 2) 129 Anm. 3. – Zu Isolde (von Bülow) vgl. H.-J. Bauer, *Richard-Wagner-Lexikon*, Bergisch Gladbach 1988, 88.

<sup>14</sup> Vgl. *Wagner-Chronik* 34.

<sup>15</sup> Die Konversion des Königshauses unter August d. St. im Jahre 1697 galt als persönliche Angelegenheit des Königs, die kath. Kirche war staatlicherseits nicht anerkannt, vgl. H. Meier, *Die katholische Kirche in Sachsen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts*, Leipzig 1974 (SKBK 15), 1.

<sup>16</sup> R. Wagner, *Entwurf zur Organisation eines deutschen National-Theaters für das Königreich Sachsen*, in: *Gesammelte Schriften und Dichtungen von Richard Wagner*, Bd. 2, Leipzig 1871, 307–359. – Vgl. W. Kirsch, *Musik zwischen Theater und Kirche. Zur Dramaturgie geistlicher Musik der Neudeutschen Schule*, in: *Liszt-Studien* 3, München 1986, 90–102.92f.

Theaters für das Königreich Sachsen« ging Wagner auch auf die Situation der katholischen Kirchenmusik ein.

Als erstes kritisierte er die Praxis, nur solche Sänger des Theaters für die Kirchenmusik abzustellen, welche »für den Operngesang bereits halbe Invaliden waren«<sup>17</sup>. Das läßt Rückschlüsse zu auf das musikalische Niveau dieser Gottesdienste! Es galt nämlich die stillschweigende Übereinkunft, »so lange die Stimme des Sängers in Kraft für die Bühne sei, sie für die Kirche nicht in Anspruch zu nehmen«<sup>18</sup>.

Am Repertoire der Hofkirchenmusik bemängelte Wagner deren weltliche Virtuosität und die damit einhergehende fehlende kirchliche Würde<sup>19</sup>. In der Einführung der Orchesterinstrumente in die Kirchenmusik und im weltlichen Operngeschmack, der heilige Texte, wie das »Christe eleison« im Stile opernhafter Arien vortragen ließ, drohte seiner Meinung nach der Verfall der wahren katholischen Kirchenmusik<sup>20</sup>. Bis auf Ausnahmen gehörten sämtliche, damals vorhandene Kompositionen für den Gottesdienst »dieser mit Recht jetzt als verwerflich und den gesunden religiösen Geist geradezu als verhöhrend anerkannten Geschmacksrichtung an«<sup>21</sup>.

Nun war die Situation in Dresden beileibe kein Sonderfall. Eduard Hanslick schildert die damalige Situation folgendermaßen: Es gibt »unzählige deutsche Dorf- oder Marktkirchen, wo zur heiligen Wandlung das 'Alphorn' von Proch oder die Schlußarie aus der 'Sonnambula' ... oder ähnliches auf der Orgel vorgetragen wird. Jeder Deutsche, der nach Italien kommt, hört mit Staunen in den Kirchen die bekanntesten Opernmelodien von Rossini, Bellini, Donizetti und Verdi«. Und nun merkt Hanslick eher fasziniert an: »Diese und noch weltlichere Stücke, wenn sie nur halbwegs sanften Charakters klingen, sind weit entfernt, die Gemeinde in ihrer Andacht zu stören, im Gegenteil pflegt alles aufs äußerste erbaut zu sein«<sup>22</sup>.

Über die musikalischen Zustände im Innviertel wurde berichtet: »An Werktagen wird zum Amte gesungen... 'Wir finden guter Gott uns ein' oder 'Wir knien in deinem Tempel hier' von M. Keller oder etwas ähnlich Melodiöses, was die Prima Donna sich leicht merkt und am Ende mit alleiniger Orgelbegleitung vortragen kann. An Sonn- und Feiertagen aber kommen ein paar Violonisten hinzu und einige Bläser, das gibt Geräusch genug... Man nimmt keinen Anstand Märsche aufzuspielen oder Menuette, Romanzen aus italienischen Opern oder den 'Zauber-

<sup>17</sup> Wagner, Entwurf zur Organisation 333.

<sup>18</sup> Ebda.

<sup>19</sup> Ebda.

<sup>20</sup> Ebda. 335.

<sup>21</sup> Ebda. 336.

<sup>22</sup> E. Hanslick, Vom Musikalisch-Schönen. Aufsätze, Musikkritiken, Leipzig 1854 (Neudr. Leipzig 1982), 62; vgl. W. Abegg, Musikästhetik und Musikkritik bei Eduard Hanslick, Regensburg 1974, 139. – Vgl. in diesem Zusammenhang auch I. Fellingner, Zur Situation geistlicher Musik in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts, in: Geistliche Musik. Studien zu ihrer Geschichte und Funktion im 18. und 19. Jahrhundert, Laaber 1985 (Hamburger Jb. f. Musikwiss., Bd. 8), 223–236.

schleier', das 'Mailüfterl' und andere Zartheiten«<sup>23</sup>. E.T.A. Hoffmann bemerkte bereits 1814 dazu: »Aus der Kirche wanderte die Musik in das Theater, und kehrte aus diesem, mit all dem nichtigen Prunk, den sie dort erworben, dann in die Kirche zurück«<sup>24</sup>.

Nach Wagners Auffassung sollte allein die menschliche Stimme, nur von der Orgel begleitet, den Vorrang in der Kirche haben. Als geeignete Kompositionen schlug Wagner solche von Palestrina und dessen Nachfolgern vor<sup>25</sup>.

Angesichts dieses Befundes möchte man Richard Wagner fast als einen »Frühcaecilianer« bezeichnen; denn die Mitglieder des 1868 gegründeten Cäcilienvereins propagierten unter Führung von Franz Xaver Witt (1834–1888) gerade den Palestrinastil als richtungweisend für die katholische Kirchenmusik<sup>26</sup>.

Richard Wagner hat also die katholische Messe, das Hochamt, hinsichtlich ihrer Struktur und ihres Verlaufs aus der Sicht des mitwirkenden Musikers gekannt. Nach den direkten Äußerungen Wagners zur Reform der Kirchenmusik ist nun zu prüfen, ob und inwieweit er Elemente des christlichen Gottesdienstes in seine Musikwerke aufgenommen hat.

### 3. Zur Rezeption gottesdienstlicher Elemente in Wagners Werken

Von den insgesamt 13 Musikdramen<sup>27</sup>, die Richard Wagner vertont hat, kommen für unser Thema vor allem in Betracht: Das Liebesverbot oder Die Novize von Palermo; Rienzi, der Letzte der Tribunen; Tannhäuser und der Sängerkrieg auf Wartburg; Lohengrin; Die Meistersinger von Nürnberg und Parsifal. Wenigstens zu nennen ist ferner die von Wagner so bezeichnete Biblische Scene: »Das Liebesmahl der Apostel«<sup>28</sup>, eine Vertonung des Pfingstereignisses gemäß Apg 2.

<sup>23</sup> Christliche Kunstblätter, Organ des Linzer Diözesan-Kunstvereins, 1865, Nr. 12; hier zit. nach K. G. Fellerer, Studien zur Musik des 19. Jahrhunderts, Bd. 2: Kirchenmusik im 19. Jahrhundert, Regensburg 1985 (Stud. z. Musikgesch. d. 19. Jh., Bd. 60) 151.

<sup>24</sup> M. Geck, E.T.A. Hoffmanns Anschauungen über Kirchenmusik, in: Beiträge zur Geschichte der Musikanschauung im 19. Jahrhundert, hg. v. W. Salmen, Regensburg 1965 (Stud. z. Musikgesch. d. 19. Jh., Bd. 1), 65. – Der junge Franz Liszt beschreibt 1835 drastisch die damalige Situation für Paris: »Hören Sie dies gedankenlose Blöken, von dem das Domgewölbe widerhallt? Was ist das? Das ist der Lob- und Preisgesang, womit die mystische Braut sich zu Jesum Christum erhebt... Hört Ihr im feierlichen Augenblick, wo der Priester die heilige Hostie erhebt, ... Variationen über 'Di piacer mi balza il cor' oder über Fra Diavolo ausführen? ...«, F. Liszt, Über zukünftige Kirchenmusik, in: Ders., Ges. Schriften II, Hildesheim 1978, 48–54.48

<sup>25</sup> Vgl. Wagner, Entwurf zur Organisation 337.

<sup>26</sup> Vgl. z.B. A. Walter, Dr. Fritz Witt, Gründer und erster Generalpräses des Cäcilienvereins, Regensburg u. a. 1889; H. Unverricht (Hg.), Der Caecilianismus, Anfänge, Grundlagen, Wirkungen, Tutzing 1988 (Eichstätter Abhdl. z. Musikwiss. 5).

<sup>27</sup> Ich verwende diesen längst als Schlagwort gebräuchlichen Begriff, obwohl Wagner ihn selbst abgelehnt hat, vgl. »Über die Benennung 'Musikdrama'« (1872) in: Richard Wagner, Dichtungen und Schriften, hg. v. D. Borchmeyer, Frankfurt/M. 1983, IX 271–277; Richard-Wagner-Lexikon (oben Anm. 13) 303–305. – Vgl. auch die im folgenden häufig herangezogene Ausgabe Richard Wagner, Die Musikdramen, München 1978.

<sup>28</sup> Vgl. hierzu W. Kirsch, Richard Wagners Biblische Scene »Das Liebesmahl der Apostel«, in: Geistliche Musik (oben Anm. 22) 157–184. – Wagner bezeichnete dieses Werk später gegenüber Cosima als »eine Art Ammergauerspiel«, vgl. C. Wagner, Die Tagebücher (oben Anm. 8), Bd. III:

Wir fragen nach der kirchlichen Szene, nach der Verwendung religiöser Musik, nach liturgischen oder liturgienahen Texten und ähnlichem.

Wenn Richard Wagner einen Kirchplatz, das Kircheninnere oder ein Kloster auf der Bühne verlangt, dann steht er damit ganz in der Tradition seiner Zeit; denn in zahlreichen Opern spielt ein Akt oder wenigstens eine Szene in diesem Bereich<sup>29</sup>. Der Raum der Kirche, dann aber auch kirchliche Handlungen, ja der Gottesdienst selbst, treten vor allem nach dem Zerfall der Zensur auf die Bühne. Die Szene »Gretchen in der Kirche« aus Goethes »Faust« mit der Regieanweisung »Amt, Orgel und Gesang«, während der Chor das »Dies irae« intoniert, mag als ein Beleg dafür gelten<sup>30</sup>.

Ich zähle als Kirchenszenen für die Wagner-Opern summierend auf: im »Liebesverbot« das Innere eines Klosterhofes in Palermo mit Blick auf die Kirche (I,2)<sup>31</sup>, ein Platz vor der Lateran-Basilika im »Rienzi« (IV)<sup>32</sup>, Burgplatz und Münster von Antwerpen im »Lohengrin« (II)<sup>33</sup>, das Innere der Nürnberger St. Katharinenkirche in den »Meistersingern« (I)<sup>34</sup> und im »Parsifal« schließlich das Innere des Graltempels (I,2; III,2), den Wagner bekanntlich im Dom von Siena vorgebildet sah<sup>35</sup>.

Die kirchliche Szene wird musikalisch betont durch a-capella-Klang oder Einsatz der Orgel; auch Glocken verstärken diesen Eindruck<sup>36</sup>.

In einer Kritik der Dresdner Abendzeitung aus dem Jahre 1846 heißt es: »Ja, es ist in der neuesten Zeit das kirchliche Element in der Oper dem Publikum so zur anderen Natur geworden, oder vielmehr gemacht worden, daß nicht leicht ein Meister oder Anfänger mit einer Neuigkeit hervorgeht, ohne darin einige Register

---

1878–1880, 367: Eintrag vom 17. 6. 1879; vgl. Kirsch 159 (hier ist das Datum zu korrigieren). – Auf bemerkenswerte Weise dramatisiert Wagner die Herabkunft des Hl. Geistes: während bis dahin a-capella gesungen wurde, setzt jetzt das Orchester ein (Takt 316). Das Werk ist eine gleichsam theatergewordene, d. h. säkularisierte Kulthandlung, es ist Musik zwischen Theater und Kirche, vgl. Kirsch 165f.175f; ders., Musik zwischen Theater und Kirche (oben Anm. 16) 93. – Umso verwunderlicher scheint es, daß diese Musik in Spanien anlässlich einer Festmesse gespielt worden sei, vgl. den Hinweis in einer Rez. in: JLw 5.1925, 336.

<sup>29</sup> Vgl. K. W. Niemöller, Die kirchliche Szene, in: Die »Couleur locale« in der Oper des 19. Jahrhunderts, hg. v. H. Becker, Regensburg 1976 (Stud. z. Musikgesch. d. 19. Jh., Bd. 42), 341–363; er weist allein für das 19. Jh. folgende Kirchenszenen nach: in 19 Opern spielt der Kirchplatz eine Rolle, 13 Opern spielen in der Kirche, weitere 12 Werke spielen im Kloster, vgl. die Übersicht aaO. 346f; vgl. auch P. Gradewitz, Biblische Schauplätze und »Colorito Sacro«, ebd. 323–339.

<sup>30</sup> Johann Wolfgang von Goethe, Faust. Der Tragödie erster und zweiter Teil, München 1972 (dtv-Gesamtausgabe 9), 112f.

<sup>31</sup> Vgl. Wagner, Musikdramen (oben Anm. 27) 89. – Mit der Angabe I,2 u. ä. verweise ich auf Akt/Aufzug und Szene/Bild.

<sup>32</sup> Vgl. ebd. 164.

<sup>33</sup> Vgl. ebd. 280.

<sup>34</sup> Vgl. ebd. 401.

<sup>35</sup> Vgl. ebd. 834.862. – Cosima hatte bereits 1878 im Gespräch mit Wagner eine Basilika als Dekoration für die Gralhalle vorgeschlagen, vgl. C. Wagner, Die Tagebücher, Bd. III (oben Anm. 28), Eintrag v. 23. 1. 1878, S. 39; zu Siena vgl. Parsifal-Dokumente (oben Anm. 2) n. 160, S. 43. – Im ersten Prosa-Entwurf, den Wagner Ende August 1865 in München niederschrieb, beschreibt er den Raum als »mächtigen Saal ... welcher in eine hohe Kuppel, domartig, sich verliert«, ebd. 71.

<sup>36</sup> Vgl. Niemöller, Die kirchliche Szene (oben Anm. 29) 351.353.

der Orgel zu ziehen oder einen Meßsatz brummen zu lassen«<sup>37</sup>. Der unbekanntere Rezensent hält es für »eine befremdende Erscheinung der Zeit, daß, je seltener und schwächer sich der kirchliche Sinn im Leben ... aussprach, desto lauter und entschiedener Geschmack und Beifall« an kirchlichen Elementen auf der Bühne hervortreten: Die Kirche hat sich »hinter die Coulissen geflüchtet«<sup>38</sup>. »Irgendein religiös angehauchter Chorgesang« – so heißt es schließlich 1898 – »gehört nun einmal zum Inventarium des modernen italienischen Musikdramas, mag das Sujet auch sonst nichts mit der Kirche zu thun haben. Man kann auf ihn zählen wie auf die 'preghiera' in der älteren Oper«<sup>39</sup>. Zu Recht spricht Carl Dahlhaus in diesem Zusammenhang von »Gefühlsmoden«, die mit der Frömmigkeitsgeschichte eng zusammenhängen<sup>40</sup>.

Vor allem in den Pilgerchören des »Tannhäuser«, in den »Meistersingern« und im »Parsifal« hat Wagner in unterschiedlicher Weise auf die Formensprache religiöser oder liturgischer Musik zurückgegriffen. Möglicherweise ließ er sich direkt von liturgischen Kompositionen anregen. Romuald Bauerreiß deutet an, daß Wagner die aufsteigenden Parsifal-Sexten vielleicht »von jenen Fronleichnamensresponsorien übernahm, wie sie damals in St. Bonifaz längst in Übung waren«<sup>41</sup>. Der Musikhistoriker Wilhelm Kurthen wies auf melodische Übereinstimmungen hin zwischen dem katholischen Fastenlied »Heb die Augen des Gemüthe« und dem Liebestod der Isolde »Mild und leise wie er lächelt«. Das Fastenlied stammt möglicherweise vom Dresdner Hofkapellmeister Johann Adolf Hasse (1699–1783), und Wagner könnte es seiner Meinung nach von der katholischen Hofkirche her im Ohr gehabt haben<sup>42</sup>. Des weiteren soll ihn das Osterlied »Das Grab ist leer« für den Tannhäuser inspiriert haben<sup>43</sup>.

Ebenfalls nach Dresden – und möglicherweise wiederum auf J. A. Hasse<sup>44</sup> – verweist ein musikalisches Thema, das gleichsam als Leitmotiv in Wagners Werken auftaucht: es ist das aus der dortigen Liturgie stammende sog. »Dresdner Amen«.

<sup>37</sup> »Die Kirche auf der Bühne«, in: H. Kirchmeyer, Situationsgeschichte der Musikkritik und des musikalischen Pressewesens in Deutschland, T. IV, Bd. 3, Regensburg 1968 (Stud. z. Musikgesch. d. 19. Jh., Bd. 7) n. 707, Sp. 133–136, hier 134. – Daß das Publikum weiterhin Geschmack am Kirchenmilieu, allerdings in einem anderen Medium, findet, scheinen die TV-Serien mit Pfarrern und Pfarrerinnen, mit Nonne und Priester zu bestätigen, die seit Jahren auf den Bildschirmen zur Unterhaltung beitragen. Seit der Serie »Don Camillo« (1971) sind nach 1988 die Serien »Oh Gott, Herr Pfarrer«, »Mit Leib und Seele«, »Drehort Pfarrhaus«, »Wie gut, daß es Maria gibt«, »Pfarrers Kinder, Müllers Vieh« und »Pfarrerin Lenau« im deutschen Sprachgebiet gesendet worden.

<sup>38</sup> Vgl. ebda. 133.

<sup>39</sup> M. Kalbeck, Opern-Abende, Berlin 1898, II 77 – zit. nach Niemöller, Die kirchliche Szene (oben Anm. 29) 344.

<sup>40</sup> C. Dahlhaus, Die Musik des 19. Jahrhunderts, Wiesbaden – Laaber 1980, 231.

<sup>41</sup> Bauerreiß, Richard Wagner und die katholische Liturgie (oben Anm. 2), 133.

<sup>42</sup> Vgl. J. Overrath, Die Tochter Sion 1741. Das Gesangbuch eines Gesellschaftskritikers, in: *Musicae scientiae collectanea*. FS K.G. Fellerer, hg. v. H. Hüschen, Köln 1973, 422–430.426f.

<sup>43</sup> Ebd. 427.

<sup>44</sup> Der Regensburger Domkapellmeister Georg Ratzinger weist mich in seinem Brief v. 26. 3. 1991 auf Hasse hin, der von 1733–1763 im sächsischen Hofdienst wirkte. Allerdings ist Hasses Autorschaft seines Wissens nicht belegt. – Ich danke für diese und weitere freundlich erteilten Auskünfte.

Es prägt als »Gralsmotiv« den »Parsifal«, aber schon im »Liebesverbot« singen die Nonnen auf diese Melodie ihr »Salve Regina« und im »Tannhäuser« wird das Motiv im Vorspiel zum dritten Akt und in der sog. »Romerzählung« zur Charakterisierung der religiösen Sphäre eingesetzt<sup>45</sup>.

Wagner selbst hielt im Gespräch mit Cosima »das im Parsifal verwendete Amen der Dresdner Messe«, das auch dem dortigen Kapellmeister Johann Gottlieb Naumann (1741–1801) zugeschrieben wurde, für »viel älter«<sup>46</sup>. Wagner, der seit 1814 in Dresden lebte, muß das Motiv jedenfalls schon vor seiner Tätigkeit als Hofkapellmeister seit 1843 kennengelernt haben, da die Komposition des »Liebesverbots« 1836 in Magdeburg abgeschlossen wurde<sup>47</sup>. Im übrigen wird dieses »Amen«, das als Motiv beispielsweise auch bei Felix Mendelssohn-Bartholdy und Gustav Mahler auftaucht<sup>48</sup>, bis heute bei festlichen Anlässen im Regensburger Dom angestimmt<sup>49</sup>.

Texte aus der Liturgie verwendet Wagner, der stets sein eigener Librettist war, höchst selten: das Salve Regina im »Liebesverbot« ist zu nennen und vielleicht die Paraphrase der Abendmahlsworte im »Parsifal«: »Nehmet hin meinen Leib/nehmet hin mein Blut/um unsrer Liebe willen!/Nehmet hin mein Blut/nehmet hin meinen Leib/auf daß ihr mein gedenkt«<sup>50</sup>.

Häufiger anzutreffen sind Gebete und gebetsähnliche Passagen. Denn trotz Goethes Diktum: »Auf dem Theater soll man nicht beten«<sup>51</sup>, zählte das Gebet

<sup>45</sup> Vgl. E. Voss, Wagners »Parsifal« – das Spiel von der Macht der Schuldgefühle, in: Richard Wagner, Parsifal, hg. v. A. Csampai u. D. Holland, Reinbek 1984, 9–18.16f. – Rhythmisch ist das Thema völlig identisch mit dem sog. »Meistersingermotiv«, vgl. S. Mauser, Leitmotiv und musikalischer Satz in Richard Wagners »Parsifal«; in: Musik-Konzepte 25: Richard Wagners Parsifal, hg. v. H.-K. Metzger u. R. Riehn, München 1982, 58–73.71

<sup>46</sup> C. Wagner, Die Tagebücher (oben Anm. 8), Band IV: Eintrag v. 3. 9. 1882, S. 997f; vgl. dazu die entspr. Anm. S. 1288; P. Wapnewski, Der traurige Gott. Richard Wagner in seinen Helden, München 1978, vermutet, die Melodie sei älter, die Harmonik sei von Naumann, aaO. 264 m. Anm. 80.

<sup>47</sup> Vgl. Wagner-Chronik 21.34. – Die Hg. der Tagebücher vermuten, Wagner habe das Stück vom Dresdner Kreuzchor her gekannt, aaO. 1288; D. Borchmeyer, Das Theater Richard Wagners, Stuttgart 1982, bezeichnet sie als »eine musikalische Formel der protestantischen Liturgie«, aaO. 297; C. v. Westernhagen vermutet, die Verwendung dieses Themas gehe auf einen tiefen religiösen Eindruck Wagners bei seiner Konfirmation zurück, Art. »Wagner, Richard« in: MGG 14, Sp. 89.

<sup>48</sup> F. Mendelssohn-Bartholdy verwendet es im ersten Satz seiner »Reformationssymphonie«, vgl. Voss (oben Anm. 45) 17; Borchmeyer 297. Als Variante taucht es in G. Mahlers 1. Symphonie auf, vgl. Mauser (oben Anm. 45) 48.

<sup>49</sup> G. Ratzinger wies mich darauf hin, daß der Regensburger Domchor das »Dresdner Amen« in einer etwas abweichenden Form singt, die möglicherweise auf Carl Thiel zurückgeht, der von 1929–1939, nach seiner Pensionierung als Leiter der Berliner Akademie für Kirchen- und Schulmusik, die Regensburger Kirchenmusikschule ehrenamtlich leitete; von ihm singt der Domchor noch heute viele Bearbeitungen und einige Originalkompositionen.

<sup>50</sup> Wagner, Musikdramen (oben Anm. 27) 837.

<sup>51</sup> J. P. Eckermann, Gespräche mit Goethe in den letzten Jahren seines Lebens. Mit e. Einführung hg. v. E. Beutler, München 1976 (dtv = Bd. 24 der »Gedenkausgabe«), 284–286, hier 284. – Diese Passage fand Aufnahme in das von F. W. Bernstein u. a. zusammengestellte Stück »Eckermann und sein Goethe«. Ein Schau-/Hörspiel getreu nach der Quelle, in: Unser Goethe. Ein Lesebuch, hg. v. E. Henscheid u. F. W. Bernstein, Zürich 1982, 975–1110, hier 1001f. – Anlaß für Goethes Bemerkung war interessanterweise eine von ihm besuchte Aufführung von Rossinis »Mosè«.

gerade im 19. Jahrhundert zu den fast unabdingbaren Elementen namentlich der Oper<sup>52</sup>.

Neben Chören von Priestern und Gläubigen tauchen mit Vorliebe Gebete einzelner auf, und zwar »Gebete um Schutz und Hilfe unschuldig Verfolgter, Gebete um Rettung aus Gefahr, um Hilfe im Kampf, um Sündenvergebung, Dankgebete und Lobgesänge ... aber auch einfach Gebete zur Umschreibung einer bestimmten religiösen Atmosphäre«<sup>53</sup>. Gebete geben der Aufführung die entsprechende »Couleur locale«<sup>54</sup>.

Ich beschränke mich auf im weitesten Sinne christliche Gebete<sup>55</sup> und erinnere beispielsweise an Agathe in Webers »Freischütz« und ihr: »Leise, leise, fromme Weise! Schwing dich auf zum Sternkreise«<sup>56</sup> oder an den Abendsegen – »Abends, wenn ich schlafen geh« – aus dem »Kinderstubenweihfestspiel« »Hänsel und Gretel« des Wagner-Adepten Humperdinck<sup>57</sup>.

Gerne zitiert werden liturgische oder doch liturgienahе Gebete. Das Ave-Maria wird nicht allein von Desdemona in Verdis »Otello« angestimmt<sup>58</sup>, es ist genauso in Aubers »Fra Diavolo« oder in Puccinis »Suor Angelica« zu hören. In anderen Opern wird der Angelus, der Engel des Herrn, gebetet (Puccini, »Tosca«) oder das Regina Coeli angestimmt (Mascagni, »Cavalleria rusticana«), es wird das Magnificat rezitiert (Massenet, »Manon Lescaut«) oder das Stabat Mater (J. J. Abert, »Astorga«) gesungen. Auch das Te deum erschallt auf der Opernbühne, am eindrucksvollsten vielleicht am Ende des ersten Aktes der »Tosca«<sup>59</sup>. Zu nennen ist auch das »Anti-Gebet« schlechthin, das sog. Credo des Jago aus dem »Otello«, eine diabolische Kontra-Faktur des Symbolums: »Ich glaube an einen grausamen

<sup>52</sup> Vgl. A. A. Abert, Darstellung des Gebets in der Oper, in: Triviale Zonen in der religiösen Kunst des 19. Jahrhunderts, Frankfurt 1971 (Stud. z. Philos. u. Literatur d. 19. Jh. Bd. 15) 148–157.

<sup>53</sup> Ebd. 148.

<sup>54</sup> Zum Thema vgl. den Sammelband 'Die »Couleur locale« in der Oper des 19. Jahrhunderts' (oben Anm. 29), hier bes. S. 90.

<sup>55</sup> So bleiben z. B. neben der berühmten Kavatine »Casta Diva« aus Bellinis »Norma«, mit der die Druidenpriesterin die Mondgöttin anruft, auch die Anrufung des ägyptischen Phtà aus Verdis »Aida« oder der Isis und Osiris aus Mozarts »Zauberflöte« unberücksichtigt.

<sup>56</sup> Im Bühnenbild der Uraufführung fehlte nicht der dramaturgisch unerläßliche Betstuhl; ferner zeigte die Szene ein Madonnenbild mit Heiligen, vgl. die Abb. bei Dahlhaus, Die Musik des 19. Jahrhunderts (oben Anm. 40) 57. – Auch im dritten Aufzug (III,2) singt Agathe nochmals »mit wehmütiger Andacht« ihre Kavatine »Und ob die Wolke sie verhülle«; vgl. hierzu Niemöller, Die kirchliche Szene (oben Anm. 29) 342f.

<sup>57</sup> Vgl. H. J. Irmen, Hänsel und Gretel. Studien und Dokumente zu Engelbert Humperdincks Märchenoper, Mainz u. a. 1989; zum Begriff »Kinderstubenweihfestspiel« vgl. aaO. 119.

<sup>58</sup> Otello IV,2. – Diese Szene ist der Shakespear'schen Vorlage des »Othello« hinzugefügt worden, vgl. Abert (oben Anm. 52) 153f. – Im Marienlexikon wird zwar die Verwendung des Ave Maria im Konzertsaal erwähnt, es fehlt (bislang) jedoch jeder Hinweis auf derartige Zitate in den Opern, vgl. W. Lipphardt, Art. »Ave Maria. VII: Musik«, in: Marienlexikon, Bd. I, St. Ottilien 1988, 316f.

<sup>59</sup> Zum Gebrauch des »Te deum« im säkularen Bereich vgl. A. Gerhards, Te deum laudamus – Die Marseillaise der Kirche?, in: LJ 40.1990, 65–77; auf die Verwendung des Hymnus' in der Oper geht dieser Beitrag nicht ein.

Gott, der mich erschaffen hat/Zu seinem Ebenbild und zu dem ich in Ingrimm rufe./Aus dem Übel eines Keimes oder eines Atomes/Bin ich übel geboren... «<sup>60</sup>.

Gebetet wird selbstverständlich auch in zeitgenössischen Musikwerken, von Alban Bergs »Wozzek« (III,1) über Werner Egks »Verlobung in Santo Domingo« (I) bis zu Hans Werner Henzes »Englischer Katze« von 1983.

Und Wagner? Auch er hat in unterschiedlicher Weise Gebete aufgenommen. Einige Beispiele:

Als durchaus liturgienah ist der Gesang der Mönche in »Rienzi« (IV,2) zu bezeichnen, mit welchem sie Rienzi den Bann verkünden: »Vae! vae tibi maledicto!/Iam te iustus ense stricto/vindex manet angelus/Vae, spem nullam maledictus/foveat, Gehennae rictus/Iamiam hiscit flammeus!«<sup>61</sup>. Der Wortlaut dieses achtstimmigen, polyphonen a-capella-Chors zeigt eine gewisse Nähe zum »Dies irae«, nicht zuletzt durch gleiches Silbenmaß und gleiche Struktur, indem je drei Verszeilen zu einer mit »Vae« anhebenden Strophe zusammengefaßt werden<sup>62</sup>.

Eher als Privatgebete zu bezeichnen sind die verschiedenen Bitten und Anrufungen, die in Wagners Oeuvre keineswegs selten sind. Ein Gebet, als Einlage in Joseph Weigls Oper »Die Schweizerfamilie« 1837 komponiert, gilt als verschollen<sup>63</sup>. Im »Rienzi«, von Wagner im Stile der französischen »Großen Oper« konzipiert, finden sich eine Fülle von Gebeten zu verschiedenen Adressaten. An die Gottesmutter richten sich die Rufe der Frauen im dritten Akt (III,3): »Schütz, heil'ge Jungfrau, Romas Söhne.../Maria, sieh im Staub uns flehn!/Oh, blick auf uns aus Himmelshöhn«<sup>64</sup>. Adriano und Irene rufen kniend: »Oh, heil'ge Jungfrau, hab Erbarmen... «<sup>65</sup>. Adriano fleht kniend (III,2): »Du Gnadengott, zu dir fleh ich/der Lieb in jeder Brust entflammt!/Mit Kraft und Segen waffne mich/Versöhnung sei mein heilig Amt«<sup>66</sup>. Auch der Titelheld selbst wendet sich in seinem berühmten Gebet (V,1) an Gott, den Vater: »Allmächt'ger Vater, blick herab!/Hör mich im Staube zu dir flehn... «<sup>67</sup>. Im »Lohengrin« berichtet Elsa, daß sie in

<sup>60</sup> Otello II,2. – Arrigo Boito, Verdis Textdichter, schlug ihm dieses »lästerliche Credo« vor, das Verdi als »Großartig ... sehr stark und shakespearisch in allem und jedem« bezeichnete, vgl. G. Verdi, Othello. Texte, Materialien, Kommentare, hg. v. A. Csampai u. D. Holland, Reinbek 1981, 167–170; Verdi – Boito. Briefwechsel, hg. u. übers. v. H. Busch, Frankfurt 1986, 243–245.

<sup>61</sup> Wagner, Musikdramen (oben Anm. 27) 168; vgl. Niemöller, Die kirchliche Szene (oben Anm. 29) 351.

<sup>62</sup> Auch die Sibyllen scheinen Wagner thematisch beeinflusst haben, vgl. A. Kurfess, Dies irae, in: HJ 77.1958, 328–338; ders. (Hg.), Sibyllinische Weissagungen, Urtext u. Übers., Berlin 1951.

<sup>63</sup> Vgl. J. Deathridge u. a., Wagner-Werk-Verzeichnis, Mainz u. a. 1986, 158: WWV 45.

<sup>64</sup> Vgl. Wagner, Musikdramen (oben Anm. 27) 160f.

<sup>65</sup> Vgl. ebd. 161.

<sup>66</sup> Vgl. ebd. 158.

<sup>67</sup> Vgl. ebd. 169f. – Zur Bewertung dieses Gebets unter musikalischen Aspekten vgl. Abert 154 (oben Anm. 52). Zu den Textvarianten gegenüber dem Prosaentwurf vgl. Richard Wagner, Sämtliche Werke, Bd. 23: Dokumente und Texte zu »Rienzi, der Letzte der Tribunen«, hg. v. R. Strohm, Mainz 1976, 149 u. 199f.

trüben Tagen zu Gott gefleht habe: »Des Herzens tiefstes Klagen ergoß ich im Gebet« (I,2); später, beim Gottesurteil, wird Gott angerufen (I,3)<sup>68</sup>.

Wenn Tannhäuser, dem Venusberg entronnen, die Erde betritt, ruft er, in einer Szene, die Wilhelm Furtwängler als einen der großartigsten Momente der gesamten Weltliteratur bezeichnet hat<sup>69</sup>, erschüttert aus: »Allmächt'ger, dir sei Preis!/ Groß sind die Wunder deiner Gnade!«<sup>70</sup>. Am Schluß der Oper wird er sterbend ausrufen: »Heilige Elisabeth, bitte für mich« (III,3). In ihrem Chorgesang wenden sich die Rompilger an Christus, und – wenn sie am von der Szene geforderten Marienbild vorüberziehen – auch an die Gottesmutter: »Zu dir wall ich, mein Jesus Christ/der du des Pilgers Hoffnung bist!/Gelobt sei, Jungfrau süß und rein!/Der Wallfahrt wolle günstig sein!«<sup>71</sup>. Elisabeth fleht, als Tannhäuser wegen seines Aufenthalts im Venusberg zur Bußwallfahrt nach Rom geschickt wird, Gott um Gnade für ihn an (II,4)<sup>72</sup>. Als sie unter den zurückkehrenden Pilgern Tannhäuser nicht findet, betet sie (III,1):

*»Allmächt'ge Jungfrau! Hör mein Flehen!  
Zu dir, Gepries'ne, rufe ich!  
Laß mich im Staub vor dir vergehen,  
o! nimm von dieser Erde mich!  
Mach, daß ich rein und engelgleich  
eingehe in dein selig Reich... «<sup>73</sup>.*

Sowohl dieses Gebet als auch jenes des Rienzi ist von Richard Wagner selbst verfaßt worden. Im direkten Vergleich, der auf der Bühne nicht vorgesehen ist, werden gewisse Stereotypen und Fehlformen deutlich: der Adressat dieses Betens wird als allmächtig angerufen; der Betende kniet im Staub und erhofft, das inbrünstige Flehen möge erhört werden. Dem Rollenklischee entspricht, daß sich Rienzi an Gott, den Vater, Elisabeth, die Frau, an die Gottesmutter wendet. Glücklicherweise betet Elisabeth auf der Opernbühne, so muß sie nicht wegen Häresie belangt werden; denn der Jungfrau Maria kommt das Prädikat »allmächtig« nicht zu, diese Anrede gebührt allein Gott. Außerdem besitzt die Gottesmutter kein seliges Reich, und sie nimmt auch niemand von der Erde.

Neben eindeutigen Hinweisen auf religiöses Tun, wie es z. B. die Züge der Pilger im »Tannhäuser« signalisieren, gibt es eher verdeckte Hinweise darauf. Als solche kann der Bannfluch im »Rienzi« (IV,2) ebenso verstanden werden wie das Gottesurteil durch Zweikampf im »Lohengrin« (I,3)<sup>74</sup>. Wer mag, kann auch im Zug

<sup>68</sup> Vgl. Wagner, Musikdramen 278. – Der Vollständigkeit halber sei erwähnt, daß Ortrud später die germanischen Götter anruft: »Entweihte Götter! Helft jetzt meiner Rache ... Wodan ... Freya ... « (II,2), aaO. 285f.

<sup>69</sup> W. Furtwängler, Der Fall Wagner/Frei nach Nietzsche – hier zit. nach Wagner, Musikdramen 262.

<sup>70</sup> Vgl. ebd. 229. – In gewissem Sinne ist auch der Ausruf im Venusberg: »Mein Heil! Mein Heil ruht in Maria« (I,2), aaO. 228, bereits ein Gebet.

<sup>71</sup> Vgl. ebd. 228f.; 244f.

<sup>72</sup> Vgl. ebd. 243: »Laß hin zu dir ihn wallen, du Gott der Gnad und Huld... «.

<sup>73</sup> Ebd. 245.

<sup>74</sup> Vgl. hierzu A. Franz, Die kirchlichen Benediktionen im Mittelalter, Freiburg 1909 (Neudr. Graz 1960), II 364f.

ins Brautgemach, ebenfalls im »Lohengrin« (III,1), einen Anklang an die »Deductio in thalamo« des antik-mittelalterlichen Trauungsritus sehen<sup>75</sup>.

Am Beispiel der »Meistersinger von Nürnberg« kann aufgezeigt werden, wie geschickt und – das muß der Liturgiewissenschaftler mit Verwunderung feststellen – in welcher Übereinstimmung mit den historischen Gegebenheiten Wagner gottesdienstliche Elemente in diesem Bühnenwerk einsetzt. Wenn sich nach dem strahlenden Vorspiel der Vorhang hebt, blickt der Zuschauer in das Innere der Nürnberger Katharinenkirche. Nachdem Wagner in seinen ersten Entwürfen zu den »Meistersingern« noch eine Kapelle der Sebalduskirche vorgesehen hatte<sup>76</sup>, wählte er erst für die definitive Textfassung den im 16. Jahrhundert bezeugten historischen Ort für die Zusammenkünfte der Meistersinger, eben die St. Katharinenkirche<sup>77</sup>. Die »Gemeinde« – die Choristen sind von Wagner tatsächlich so bezeichnet – beendet, unterstützt von der Orgel auf der Bühne, den Gottesdienst mit folgenden Choralversen:

*»Da zu dir der Heiland kam/willig deine Tauf nahm,  
weihte sich dem Opfertod/gab er uns des Heils Gebot:  
daß wir durch sein' Tauf uns weihn,/ seines Opfers wert zu sein/  
Edler Täufer!!Christ's Vorläufer!  
Nimm uns gnädig an,/dort am Fluß Jordan!«<sup>78</sup>*

Wagner gibt hier die reale Gottesdienstpraxis des 16. Jahrhunderts und speziell diejenige Nürnbergs wieder. Der 24. Juni, Johannistag – Fest der Geburt Johannes d. T. –, galt auch in den Ländern der Reformation als hoher Feiertag. Entsprechend wurde er in Nürnberg begangen<sup>79</sup>. Die Gemeinde versammelt sich am Vorabend des 24. Juni in der Kirche zur Ersten Vesper, die einem solchen Festtag vorausgeht und ihn eröffnet. Zu Recht hat Wagner diese Gottesdienstform gewählt, denn gerade im protestantischen Nürnberg wurde die altkirchliche Praxis

<sup>75</sup> Vgl. B. Kleinheyer, Riten um Ehe und Familie, in: GdK 8: Sakramentliche Feiern II, Regensburg 1984, 67–156, hier: 92f.107. – Wenn bei der kirchlichen Trauung die Orgel das »Treulich geführt« intoniert, dann wird der Zug zur Kirche mit dem Zug ins Brautgemach verwechselt!

<sup>76</sup> Die erste Niederschrift erfolgte 1845 während eines Aufenthalts in Marienbad, vgl. Wagner-Chronik 38; der Text ist abgedruckt bei R. Wagner, Die Meistersinger von Nürnberg, hg. v. M. v. Soden, Frankfurt 1983 (it 579), 144–157, hier: 144. – Die zweite Fassung schrieb Wagner 1861 in Wien, vgl. Wagner-Chronik 98; Text aaO. 159–177.159f.

<sup>77</sup> Wagner, Musikdramen (oben Anm. 27) 401. – In der ehemaligen Dominikanerinnenkirche St. Katharina wurden der Singstuhl und das Gemerke der Meistersinger aufbewahrt, vgl. M. Herold, Alt-Nürnberg in seinen Gottesdiensten. Ein Beitrag zur Geschichte der Sitte und des Kultus, Gütersloh 1890, 13; K. Schlemmer, Gottesdienst und Frömmigkeit in der Reichsstadt Nürnberg am Vorabend der Reformation, Würzburg 1980, VII; W. Fries, Die St. Katharinenkirche, Nürnberg 1924 (Mitt. d. Vereins f. Gesch. d. Stadt Nürnberg), 65f.

<sup>78</sup> Wagner, Musikdramen 401.

<sup>79</sup> Vgl. Herold 62; Schlemmer 182. – Die Volkskunde bestätigt derartige Feste; neben den Johannisfeuern (Sonnwendfeuern) gab es die Johanniser Kirchweih, die Methäuser waren festlich beleuchtet, es gab Tanz und viel Lärm – der Schluß des zweiten Aufzugs mit der Prügelfuge hätte durchaus hier anknüpfen können, ebenso wie die Festwiese des dritten Aufzugs; vgl. hierzu F. Bock, Zur Volkskunde der Reichsstadt Nürnberg (VGFG IX, 14), Würzburg 1959, 31f.

der Vesper bis ins 17. Jahrhundert beibehalten<sup>80</sup>. Und noch eins trifft genau: Im 16. Jahrhundert – hier spielt das Werk – ist es durchaus Brauch, daß die Gemeinde die Vesper mit einem Choral, d. h. mit einem deutschen Gesang beendet<sup>81</sup>.

Ein weiteres Detail sei erwähnt: Selbst die Gratulation des Lehrbuben David an Hans Sachs zu dessen Namenstag: »Hans? ... Hans! ... Herr – Meister! 's ist heut Eu'r Namenstag!« (III,1) – entspricht völlig den Tatsachen; denn der eher katholisch wirkende Brauch des Namenstags wurde im protestantischen Nürnberg noch jahrhundertlang höchst wichtig genommen<sup>82</sup>.

Der Eingangschoral, von Wagner der evangelischen Kirchenmusik nachempfunden<sup>83</sup>, zeigt jedenfalls zu Beginn bis in die Wortwahl hinein Anklänge an die Bach-Kantate »Christ unser Herr zum Jordan kam«, die Johann Sebastian Bach seinerzeit für diesen Festtag vertonte<sup>84</sup>.

### Johann Sebastian Bach

*Christ unser Herr zum Jordan kam,  
nach seines Vaters Willen  
von St. Johannis die Taufe nahm  
sein Werk und Amt zu erfüllen;  
da wollt er stiften...*

### Richard Wagner

*Da zu dir der Heiland kam,  
willig deine Taufe nahm,  
weihte sich dem Opfertod...*

Der Choral paßt inhaltlich genau zur Taufthematik, welche die ganze Oper durchzieht. Nicht allein, daß vom historischen Täufer die Rede ist, daß von Johannisnacht und Johannistag gesungen wird, sondern durch einen nürnbergischen Johannes – nämlich Hans Sachs – wird am hiesigen Jordan – an der Pegnitz – getauft. Das »Kind«, dem in einer parodierenden Taufhandlung der Name »selige Morgentraum-Deutweise« gegeben wird, ist das Preislied des Stolzing<sup>85</sup>. Die Musik zitiert zum Taufvorgang den Beginn des Eingangschorals, der Text selbst wird im Lektionston, gleichsam psalmodierend vorgetragen<sup>86</sup>. Seinem Lehrling David, der

<sup>80</sup> Vgl. die verschiedenen Gottesdienstordnungen bei Herold, passim. – Eine entsprechende, bei Sehling abgedruckte Kirchenordnung war bis zum Ende des 18. Jh. in Geltung, vgl. E. Sehling (Hg.), Die evangelischen Kirchenordnungen des XVI. Jahrhunderts, Bd. XI, Tübingen 1961, 19 und 50; vgl. B. R. Butler, Liturgical music in sixteenth-century Nürnberg, Urbana/Ill. 1970 (Diss.) 21; E. Hertzsch, Art. »Stundengebet III«, RGG<sup>3</sup> 6,435f.

<sup>81</sup> Vgl. Butler 217; Herold 146.166.

<sup>82</sup> Wagner, Musikdramen 460. – Vgl. Bock 35f; zum Namenstag vgl. W. Dürig, Geburtstag und Namenstag, München 1954.

<sup>83</sup> Alfred Einstein sah im historisch und harmonisch-polyphonen Prunk des protestantischen Chorals eine glänzende Einführung in das festliche Werk, vgl. ders., Die Romantik in der Musik, Wien 1950, 330.

<sup>84</sup> J. S. Bach, »Christ unser Herr zum Jordan kam« (BWV 7), in: ders., Kantaten zum Johannisfest, Kassel 1982, 25–58 (= Neue Ausgabe sämtl. Werke I,29). Bach schrieb insgesamt drei Kantaten zu diesem Festtag, neben der bereits genannten noch »Ihr Menschen, rühmet Gottes Liebe« (BMV 167) und »Freue dich, erlöste Schar« (BMV 30). – Zur Bedeutung, die die Kantate »Christ unser Herr« im Leben der Familie Wagner einnahm, vgl. C. Wagner, die Tagebücher (oben Anm. 8), Bd. I, Eintrag v. 13. 7. 1869, S. 127.

<sup>85</sup> Vgl. dazu entsprechende Äußerungen Wieland Wagners, zit. nach Wagner, Musikdramen (oben Anm. 27) 502; vgl. ferner Borchmeyer (oben Anm. 47) 219.

<sup>86</sup> Vgl. E. Voss, Wagners »Meistersinger« als Oper des Bürgertums, in: R. Wagner, Die Meistersinger von Nürnberg, hg. v. A. Csampai u. D. Holland, Reinbek 1981, 9–31.22f.

den Gesellenschlag in Form einer Ohrfeige erhält, deutet Sachs: »und denk an den Streich: du merkst dir dabei die Taufe zugleich« – im Symbolwert durchaus dem früheren Backenstreich bei der Firmung vergleichbar<sup>87</sup>.

Als letztes ist auf Wagners Bühnenweihfestspiel »Parsifal« einzugehen. Thomas Mann spricht in seinem berühmten Vortrag »Leiden und Größe Richard Wagners« vom protestantischen Nationalismus der Meistersinger und vom Katholisieren im Parsifal<sup>88</sup>. Wagner selbst hat in der Entstehungszeit der Komposition von seinem »Hochamt« gesprochen<sup>89</sup>, und damit einen genuin katholischen Begriff verwandt. Bekanntlich hat Friedrich Nietzsche Wagner nach dem Parsifal gerade das Katholischgewordensein vorgeworfen: »Denn was ihr hört, ist Rom, – Roms Glaube ohne Worte!«, andererseits aber verweist er später mehrfach auf das protestantische Abendmahl, das Wagner verführt habe<sup>90</sup>. Cosima Wagner sah im Parsifal protestantische Züge, die sie später in ihre Inszenierung hinein aufrechterhielt<sup>91</sup>. Igor Strawinsky fragte sich bei seinem Besuch in Bayreuth, ob nicht »die ganze Bayreuther Aufmachung . . . wirklich eine unbewußte Nachahmung des kirchlichen Ritus« darstelle<sup>92</sup>. Die Fülle von Deutungen und Interpretationen hinsichtlich des christlichen oder unchristlichen Gehalts des Parsifal sind Legion und sollen hier nicht weiter interessieren<sup>93</sup>.

Erinnern wir uns nochmals an die Gespräche Wagners mit Pater Petrus Hamp. Damals kreiste das Gespräch der beiden vor allem um den Gral und den Kelch der Eucharistiefeyer. In seinen Erinnerungen schildert der Pater die Unterredung wie folgt: »Das Missale, das Römische Meßbuch, lag während dieser Erörterungen aufgeschlagen zwischen uns, um jeden Augenblick Auskunft zu geben. Wagner unterrichtete sich eingehend über die geringsten Einzelheiten, über Sinn und

<sup>87</sup> Wagner, Musikdramen 478. – Zum Backenstreich vgl. B. Kleinheyer, Sakramentliche Feiern I. Die Feiern der Eingliederung in die Kirche (GdK 7,1), Regensburg 1989, 207f.

<sup>88</sup> Th. Mann, Leiden und Größe Richard Wagners. Zum fünfzigsten Todestag von Richard Wagner. In gekürzter Form mitgeteilt am 10. Februar 1933 im Auditorium maximum der Universität München, hier zit. nach Th. Mann, Schriften und Reden zur Literatur, Kunst und Philosophie, Bd. 2, Frankfurt/M. 1968, 121–168.167. – Zum biographischen Hintergrund vgl. Th. Mann, Eine Chronik seines Lebens. Zus. gest. v. H. Bürgin u. H.-O. Mayer, Frankfurt/M. 1965, 101f.

<sup>89</sup> Vgl. C. Wagner, Die Tagebücher (oben Anm. 8) III: Eintrag vom 21. 1. 1878, S. 38.

<sup>90</sup> F. Nietzsche, »Ist das noch deutsch?«, in: Ders., Der Fall Wagner, hg. v. D. Borchmeyer, Frankfurt 1983, 232; »Die 'Entzückungen' des protestantischen Abendmahls verführten ihn«, ebd. 417; vgl. P. Wapnewski, Die Oper Richard Wagners als Dichtung, in: Richard-Wagner-Handbuch, hg. v. U. Müller u. P. Wapnewski, Stuttgart 1986, 223–352.340.

<sup>91</sup> C. Wagner, Die Tagebücher (oben Anm. 8) III: Eintrag vom 31. 7. und 1. 8. 1879, S. 390f. – Vgl. H. Reinhardt, Parsifal. Studie zur Erfassung des Problemhorizonts von Richard Wagners letztem Drama, Straubing 1979, 97.

<sup>92</sup> Vgl. Csampai/Holland (oben Anm. 45) 174.

<sup>93</sup> Vgl. Reinhardt 8f; er vertritt eine eminent christliche Deutung und bemüht sich, das »Bühnenweihfestspiel« als dramatische Entwicklung der Zentralinhalte christlichen Glaubens darzustellen, aaO. 96. – Demgegenüber stellt der Komponist und Theologe Dieter Schnebel in aller Deutlichkeit diese Kunst-Religion als atheistisch heraus, da »in solchem Theater Gott oder Christus« als wirkende Kräfte keine bedeutsame Rolle« spielen, vgl. ders., Religiöse Klänge – Klangreligion, in: Richard-Wagner-Handbuch (oben Anm. 90) 698–703. – Vgl. ferner H. Huber, Richard Wagners »Parsifal« und das Christentum. Zur religionsphilosophischen Bedeutung der Dichtung, in: Phil. Jb 87.1980, 57–86.

Bedeutung der Zeremonien, besonders über deren Ursprung und Alter, über den szenischen Aufbau der Messe. Wiederholt ließ er sich die Präfationen vorsingen, kurz es war, als ob er Messelesen lernen wollte<sup>94</sup>.

Den Liturgiewissenschaftler interessiert, welche Elemente aus dem christlichen Gottesdienst möglicherweise in Wagners »Bühnenweihfestspiel« zitiert werden. Schon der von Wagner kreierte Begriff des »Bühnenweihfestspiels« assoziiert Anklänge an den Ritus der Kirchweihe, zumal Wagner selbst auf die Kirchweihe verweist als Inspiration für die Wahl dieses Begriffs<sup>95</sup>. In einem Brief an König Ludwig II. hatte er formuliert: »Wie kann und darf eine Handlung, in welcher die erhabensten Mysterien des christlichen Glaubens offen in Szene gesetzt sind, auf Theatern, wie den unsrigen, neben einem Opernrepertoire und vor einem Publikum, wie dem unsrigen, vorgeführt werden? ... auf den gleichen Brettern, auf welchen gestern und morgen die Frivolität sich behaglich ausbreitet...«<sup>96</sup>. Das Kunstwerk sollte daher auf einer »ihm geweihten Bühne« aufgeführt werden<sup>97</sup>. Nur wird hier keine eigentliche Weihehandlung vollzogen. Die Weihe erfolgt vielmehr durch Indienstnahme der Bühne für das Werk – so wie ursprünglich eine Kirche allein durch die Feier des Gottesdienstes zum geweihten Ort wurde. Wie in der Kirche der »Kult« immer wieder neu vollzogen wird, so kann auch in Bayreuth – denn nur das ist – jedenfalls zunächst – die dem Werk geweihte Bühne – der Parsifal immer wiederholt werden.

Die Opernbauten des 19. Jahrhunderts wurden, wie die Bahnhöfe (und später die Warenhäuser), als Pracht- und Repräsentationsbauten an markanter Stelle errichtet<sup>98</sup>. Sie nahmen im Gefüge der Stadt den herkömmlichen Platz einer Kathedrale ein. In diesem Sinne bezeichnete Théophile Gautier die Pariser Grande Opera als eine der Welt zugewandte Kathedrale<sup>99</sup>. Hier konnte sich eine Gemeinde zum Kunstereignis versammeln; und zwar eine Gemeinde, in der – analog zur Kirche – alle Standes- und Bildungsunterschiede im Namen der Kunst

<sup>94</sup> Ein Blick in die Geisteswerkstatt Richard Wagners (oben Anm. 2) 14.

<sup>95</sup> Richard Wagner, Das Bühnenweihfestspiel in Bayreuth, in: Ders., Dichtungen und Schriften (oben Anm. 27) X,61–73.61

<sup>96</sup> Brief vom 28. 9. 1880, zit. nach Parsifal-Dokumente (oben Anm. 2) n. 163, S. 44f. – Nach der Uraufführung protestierten gläubige Christen gegen die Entweihung des Glaubens, gegen die »Profanisierung des Heiligsten«, vgl. C. Floros, Studien zur »Parsifal«-Rezeption, in: Musik-Konzepte 25 (oben Anm. 45), 14–57.16. Wesentlich distanzierter urteilt E. Hanslick in seiner Kritik der Uraufführung, wenn er fragt: »Ist denn das Bayreuther Festspielhaus ... eine Kirche...? Warum sollte eine Aufführung ... überall das religiöse Gefühl beleidigen, nur gerade in Bayreuth nicht?«, vgl. E. Hanslick, Richard Wagners »Parsifal«, in: Csampai/Holland (oben Anm. 45) 134–161.160.

<sup>97</sup> Vgl. den Brief a.o.: »So muß ich ihm denn nun eine Bühne zu weihen suchen«.

<sup>98</sup> So waren die repräsentativen Bahnhofsbauten im Baustil einer Basilika gehalten, z.T. geschmückt mit den »Heiligen des Eisenbahnwesens« James Watt u. a.; der Kölner Hauptbahnhof – im Stile einer modernen Kaiserpfalz – wurde bewußt dem mittelalterlichen Dom gegenübergestellt, vgl. U. Krings, Deutsche Großstadt-Bahnhöfe des Historismus, Köln 1981, 2 Bde., (Diss.), I, 432; ders., Bahnhofsarchitektur. Deutsche Bahnhöfe des Historismus, München 1985 (Stud. z. Kunst d. 19. Jh. Bd. 46), 78–80. – Die Warenhäuser galten später als »Kathedralen des Fortschritts«.

<sup>99</sup> Zit. nach S. Kunze, Der Kunstbegriff Richard Wagners. Voraussetzungen und Folgerungen, Regensburg 1983, 114.

aufgehoben sein sollten<sup>100</sup>. Die Distanz der Gebildeten zur Kirche machte das Opernhaus und den Konzertsaal zur ästhetisch-religiösen Ersatzkirche<sup>101</sup>. Der junge Franz Liszt brachte es in seinem Fragment »Über zukünftige Kirchenmusik« (1834) auf den Punkt: »Diese Musik ... vereinige in kolossalen Verhältnissen Theater und Kirche...«<sup>102</sup>. Diese neue Kirchenmusik sollte sich dramaturgischer, szenisch-bildhafter Elemente der Oper und des Musikdramas zur Verlebendigung bedienen – eine Konvergenz zwischen Kirchenmusik und Opernmusik, die in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auszumachen ist. Das Verbindende zwischen beiden Größen scheint dabei die »Kulthandlung« zu sein<sup>103</sup>.

Ganz auf dieser Linie dachte Thomas Mann in seinem »Versuch über das Theater« weiter, wenn er notiert: Es scheint »einem nicht mehr unmöglich, daß in irgendeiner Zukunft, wenn es einmal keine Kirche mehr geben sollte, das Theater allein das symbolische Bedürfnis der Menschheit zu befrieden haben –, daß es die Erbschaft der Kirche antreten und dann allen Ernstes ein Tempel sein könnte«<sup>104</sup>. Der späte Richard Wagner war in seinen Ansichten in dieser Sache noch radikaler. In seiner Schrift »Religion und Kunst« von 1880 forderte er von der Kunst, »den Kern der Religion« zu retten in einer Zeit, in der »die Religion künstlich wird«. Das Kunstwerk sollte sich zu einem »weihevoll reinigenden, religiösen Akt« emporschwingen. Fazit: Die Religion sei im Kunstwerk besser als im Kultus aufgehoben<sup>105</sup>.

Wer sich dem anschloß, für den war der »Tempel« in Bayreuth tatsächlich ein Kultort außergewöhnlichen Ranges; ein Ort, in dem Kunst- und Kultstätte zusammenfielen<sup>106</sup>. Zu jedem Aufzug erteilte »eine Fanfare ... das Zeichen zur Andacht, und die Zeremonie nahm ihren Anfang«<sup>107</sup>. Bayreuth stellte sich dar als Wallfahrtsort mit »eigenem tempus und eigenem templum«<sup>108</sup>, der sich gleichsam nur während der Wallfahrtszeit, also der Festspiel-Saison öffnete. Außerdem, und das

<sup>100</sup> Vgl. ebd. 115.

<sup>101</sup> Vgl. K. W. Niemöller, Zur religiösen Tonsprache im Instrumentalschaffen von Franz Liszt, in: Religiöse Musik in nicht-liturgischen Werken von Beethoven bis Reger, hg. v. W. Wiora u. a., Regensburg 1978 (Stud. z. Musikgesch. d. 19. Jh., Bd. 51) 119–142.138.

<sup>102</sup> F. Liszt, Über zukünftige Kirchenmusik, in: Ders., Ges. Schriften II (oben Anm. 24) 55–57.56.

<sup>103</sup> Vgl. W. Kirsch, Musik zwischen Theater und Kirche (oben Anm. 16) 91. – Kirsch läßt offen, ob das »Fragment« tatsächlich von Liszt stammt, aaO. 92.

<sup>104</sup> Th. Mann, Versuch über das Theater, in: Ders., Schriften und Reden (oben Anm. 88) Bd. 1, 7–36.30.

<sup>105</sup> Richard Wagner, Religion und Kunst, in: Ders., Dichtungen und Schriften (oben Anm. 27) X, 117–163; vgl. Kirsch, Liebesmahl (oben Anm. 28) 176f.

<sup>106</sup> Vgl. W. Wiora, Einleitung (zu): Religiöse Musik (oben Anm. 101) 7–17.13; Kunze, Kunstbegriff (oben Anm. 99) 8; Kunze weist in diesem Zusammenhang auf Bayreuth als bewußte Gegengründung zu Paris hin, vgl. aaO. 171f. – Es ist gewiß etwas Richtiges daran, wenn Th. Mann festhält: »Nur bei uns konnte 'Bayreuth' konzipiert und verwirklicht werden. Daß das Theater als Tempel möglich sei, ist ein nicht zu entkräftender deutscher Glaube...«, in: Versuch über das Theater (oben Anm. 104) 27. – Vgl. auch Huber, Parsifal, (oben Anm. 93) 85f.

<sup>107</sup> So schildert – in kritischer Distanz – I. Strawinsky eine Bayreuther Aufführung von 1912, vgl. den Abdruck bei Csampai/Holland (oben Anm. 45) 173–175.

<sup>108</sup> A. Nowack, Wagners Parsifal und die Idee der Kunstreligion, in: Richard Wagner. Werk und Wirkung, hg. v. C. Dahlhaus, Regensburg 1971 (Stud. z. Musikgesch. d. 19. Jh., Bd. 26), 161–174.167.

scheint bislang nicht genügend gewürdigt zu sein, besaß Bayreuth im »Parsifal« das einzigartige, lokal gebundene »Kultobjekt«. Wagner hatte bestimmt, daß dieses »Bühnenweihfestspiel« nur in Bayreuth aufgeführt werden durfte. Unter diesem Aspekt werden die letztlich vergeblichen Bemühungen verständlich, nach Ablauf der gesetzlichen Schutzfrist im Jahre 1913 durch eine »Lex Parsifal« dieses Opus weiterhin allein Bayreuth vorzubehalten<sup>109</sup>; denn es ging um das »Kultobjekt« an sich, das eben mit niemand geteilt werden konnte.

Letztlich ist von hier her auch der – auf ein Mißverständnis von Wagners Absichten beruhende – Brauch zu erklären, wonach im Bayreuther Tempel, dem Festspielhaus (aber auch in anderen Opernhäusern) bis heute nach der Gralsfeier des ersten Aufzugs nicht applaudiert wird<sup>110</sup>.

Wenn die Bühnenhandlung dem Publikum eine »emotionale Identifikation« ermöglichen konnte<sup>111</sup>, dann liegt nahe, daß der Parsifal »für bestimmte Bürgerkreise das Karfreitagsereignis wird, nicht mehr wie für die altmodischen Kunstreligiösen die Matthäus-Passion, beides freilich ersetzte den Kirchenbesuch«<sup>112</sup>. Thomas Mann bemerkt dazu in seinem »Versuch über das Theater«: »Im 'Parsifal' ist der Kultus in Form von Taufe, Fußwaschung, Abendmahl und Monstranzenthüllung auf die Bühne zurückgekehrt«<sup>113</sup>.

Was hier so pointiert aufgewiesen wird, ist insofern mißverständlich, als es eben nicht um Kult, um Gottesdienst auf der Bühne geht, wenn zugegebenermaßen auch vieles daran erinnert. Vor allem im dritten Aufzug des Parsifal häufen sich Riten: die Fußwaschung Parsifals durch Kundry, die Salbung Parsifals zum König und schließlich die Taufe Kundrys, die Parsifal gleichsam als erste Amtshandlung vornimmt. Die Anspielungen auf die Abendmahlsworte in der Gralsszene des ersten Aufzugs, das Reichen von Brot und Wein gemahnt an das Abendmahl.

Wenn Wagner bei Pater Hamp tatsächlich »das Messelesen« gelernt haben sollte, dann muß ihm vor allem deutlich geworden sein, daß der Kernbereich der katholischen Messe ein höchst komplexes Gebilde darstellt. Das gilt für den Canon Romanus, den wir heute als Erstes Hochgebet bezeichnen, sowohl in theologischer als auch in sprachlicher Hinsicht. Zudem wurde seinerzeit der Canon nicht laut gebetet und war zusätzlich durch den Schleier des Lateinischen verborgen<sup>114</sup>.

Wenn überhaupt, dann wäre beim Parsifal eher an das protestantische Abendmahl als Quelle der Inspiration zu denken. Hier wird laut und vernehmlich in der

<sup>109</sup> Seinerzeit war selbst der Reichstag mit diesem Vorgang befaßt, vgl. den Art. »Parsifal-Schutz« in: Richard-Wagner-Lexikon (oben Anm. 13) 347–351.

<sup>110</sup> Vgl. Csampai/Holland (oben Anm. 45), 242f; P. Wapnewski, in: Richard-Wagner-Handbuch (oben Anm. 90), 333f; vgl. ferner den Art. »Applaus« in: Richard-Wagner-Lexikon 54.

<sup>111</sup> Vgl. Kunze, Kunstbegriff (oben Anm. 99) 59.

<sup>112</sup> Th. Nipperdey, Deutsche Geschichte 1866–1918. I.: Arbeitswelt und Bürgergeist, München 1990, 519. – Noch ein anderer Hinweis Nipperdeys sei weitergeführt: »Wenn man fern der Natur wohnt, erinnert man (sich) an sie durch ein Bild in der Wohnung, durch das Lied von der 'Mondnacht' oder etwas ähnliches« (aaO. 183); dies auf religiöse Elemente in der Oper übertragen bedeutet, daß hier gleichsam Erinnerungen an die Kirche geweckt und in gewissem Sinne auch gepflegt werden.

<sup>113</sup> Th. Mann, Versuch über das Theater (oben Anm. 104), 25.

<sup>114</sup> Vgl. hierzu J. A. Jungmann, Missarum Sollemnia. Eine genetische Erklärung der Römischen Messe, 2 Bde., Freiburg u. a. <sup>5</sup>1962, II 127–138.

Muttersprache zur Gemeinde gesprochen, und zwar seit Luther kaum etwas anderes als die Einsetzungsworte gemäß der Schrift – eben das, was Wagner teils wörtlich wiedergibt<sup>115</sup>.

Auch die Betonung des Karfreitags im Parsifal – »am heiligsten Morgen heut ... der allerheiligste Charfreitag«<sup>116</sup> – läßt eher an eine protestantisch geprägte Frömmigkeit denken; denn im Verständnis des katholischen Kirchenjahrs wurde damals zwar die Liturgie des Tages begangen, aber der Tag selbst spielte im Leben der Gläubigen keine Rolle, er war zudem in katholischen Gebieten vielerorts ein Werktag. Das Enthüllen und Anschauen des Grals ist für die Gralsgemeinde von lebenswichtiger Bedeutung. Titurel, hochbetagt, stirbt, als Amfortas sich dem Gottesdienst verweigert und ihn »des Grales Anblick nicht mehr labte« (III)<sup>117</sup>. Im Gral einerseits und im »Schmerzensmann« Amfortas andererseits lassen sich deutlich Elemente einer gotischen Frömmigkeit ausmachen, die als Reliquien- und Wundenkult mit einer ausgeprägten Schaufrömmigkeit einhergeht<sup>118</sup>. Das ist mittelalterlich und zur Entstehungszeit des Parsifal zugleich aktuell. Eine derartige Schaufrömmigkeit wurde nämlich in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts im katholischen Gottesdienst wieder vorherrschend. Wie im Mittelalter um des bloßen Anschauens der Eucharistie willen die Elevation, die Erhebung der konsekrierten Gestalten, in den Ritus der Messe eingeführt wurde<sup>119</sup>, so finden wir nun gegen Ende des vorigen Jahrhunderts erneut ein Aufblühen dieser Eucharistieverehrung. Die Monstranz – allerdings mit der Brotsgestalt und nicht der Kelch – bestimmte weitgehend die Frömmigkeit; es häuften sich die festlichen Aussetzungen des Allerheiligsten. Das Ewige Gebet als eucharistische Anbetung wurde erneut propagiert, beispielsweise im Bistum Köln 1852, in Regensburg 1856 und nicht zuletzt in Augsburg 1896. Mit anderen Worten: was im Parsifal auf der Bühne geschieht, war teilweise gleichzeitig als Realität im christlichen Kult wiederzuerkennen.

#### 4. Gemeinsamkeiten zwischen Theater und Liturgie

Schon früh wurde Richard Wagner vom Katholischen fasziniert. Zu Beginn des Jahres 1827 – vierzig Jahre nach Mozart! – finden wir Wagner auf der Reise nach Prag. In seiner Autobiographie formuliert er später: »Die überall wahrnehmbaren Merkmale des Katholizismus ... machten mir stets einen seltsam berausenden Eindruck, der vielleicht an die Bedeutung sich anknüpfte, welche bei mir ... das

<sup>115</sup> Martin Luther hatte seinerzeit in seiner »Formula missae« von 1523 lediglich diese Einsetzungsworte als Hauptstück der Sakramentshandlung beibehalten, vgl. Chr. Mahrenholz, *Kompendium der Liturgik*, Kassel 1963, 113.

<sup>116</sup> Vgl. Wagner, *Musikdramen* (oben Anm. 27), 854–856.861.

<sup>117</sup> Wagner, *Musikdramen* 958.

<sup>118</sup> Vgl. Jungmann, *Missarum Sollemnia* (oben Anm. 114) I 158f; A. L. Mayer, *Die Liturgie und der Geist der Gotik*, in: *JLw* 6.1926, 68–97; wieder abgedr. in: Ders., *Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte*, hg. v. E. v. Severus, Darmstadt 1978, 18–47.44.

<sup>119</sup> »Aus der Eucharistia war längst eine Epiphania geworden, ein Kommen Gottes, der unter den Menschen erscheint und seine Gnade austeilte«, Jungmann, *Missarum Sollemnia* I 155.

Theatralische gewonnen hatte«<sup>120</sup>. Wagner hat hier etwas Richtiges empfunden, denn phänomenologisch gesehen gibt es bei der Feier der abendländisch-christlichen Liturgie, und zwar vor allem der Eucharistie, zahlreiche Berührungspunkte mit einer Handlung auf dem Theater. Die Liturgie ist zwar kein Drama im Sinne des antiken Theaters, aber sie besitzt von Anfang an »dramatische Elemente«<sup>121</sup>. Josef Pascher, der frühere Münchener Fachkollege, hat 1958, anlässlich seiner Rektoratsrede, die christliche Eucharistiefeier als dramatische Darstellung des geschichtlichen Abendmahles interpretiert<sup>122</sup>. Die Messe – allerdings in ihrer Gestalt, die sie vor der Liturgiereform des Zweiten Vatikanischen Konzils hatte – verstand Pascher als Kultdrama. Er faßte seine detaillierten Ausführungen zusammen in der Feststellung: »Was Christus der Kirche durch die Eucharistie schenkt, gewährt er in der Form des Spiels«<sup>123</sup>.

Ein derartiges Spiel verlangt nach Darstellern, die ihre je eigene Rolle übernehmen. Wie im Theater gibt es Haupt- und Nebenrollen, die durch Statisten zur Steigerung der Feierlichkeit beliebig vermehrt werden können. An der Spitze steht der Bischof oder Priester als Darsteller Christi. Er handelt als solcher »in persona Christi«<sup>124</sup>, wobei daran zu erinnern ist, daß unser Begriff »Person« aus der antiken Bezeichnung für die Maske des Schauspielers stammt<sup>125</sup>. Dem Hauptdarsteller sind ggf. Träger weiterer Dienstämter (Diakon, damals auch Subdiakon) zugeordnet. Im Zentrum der Feier wird jedoch allein der Hauptdarsteller tätig<sup>126</sup>. Der Ablauf der Handlung ist durch Riten und Rubriken, also Regieanweisungen, festgelegt. Für ihre Einhaltung sorgt ein Zeremoniar, also ein Regisseur oder Spielleiter. Ebenso obliegt diesem die Sorge für den rechten Umgang mit den »Requisiten«, wie z. B. dem Weihrauchfaß und anderen Geräten. Die Handelnden sind durch ihre Kultkleidung, ihr Kostüm, und ihre Stellung am bühnenartig erhöhten Altar aus der Gemeinde der Gläubigen herausgehoben<sup>127</sup>. Der Altar selbst hatte vielfach durch ausladende Aufbauten im Sinne des »Theatrum sacrum« die Funktion eines

<sup>120</sup> ML (oben Anm. 3) 23.

<sup>121</sup> Vgl. H. Reifenberg, Gottesdienst und das Dramatische. Perspektiven zum Verhältnis Liturgie – Darstellungskunst – Theater, in: Liturgie und Dichtung, hg. v. H. Becker u. R. Kaczynski, St. Ottilien 1983 (Pietas Liturgica 2), II 227–255.229; Zur Stellung der Liturgie zum Drama vgl. den Art. »Drama« in: Liturgisch Woordenboek (Roermond 1958–62), I 619–621. – Vgl. auch P. Schmidkonz, Die Dramaturgie der Liturgie in der Praxis der Gemeindemesse, in: HID 44.1990, 21–39.

<sup>122</sup> J. Pascher, Die christliche Eucharistiefeier als Darstellung des geschichtlichen Abendmahls. Akad. Festvortrag, gehalten bei der Übernahme des Rektorats am 22. 11. 1958, München o. J. (1959).

<sup>123</sup> Pascher 15.

<sup>124</sup> Vgl. hierzu W. Hahne, Die »Dramaturgie« in Sakramentsfeiern, in: Die Feier der Sakramente in der Gemeinde. FS f. H. Rennings, hg. v. M. Klöckener u. W. Glade, Kevelaer 1986, 136–148.140.

<sup>125</sup> Boethius († 524) übersetzte so den griech. Begriff »Prosopon«, vgl. seine grundlegende Definition: »Persona est naturae rationalis individua substantia« (PL 64, 1343 C).

<sup>126</sup> Die Möglichkeit der Konzelebration, hier des Zusammenwirkens Gleichrangiger, wurde erst 1965 wieder ermöglicht.

<sup>127</sup> Vgl. Pascher (oben Anm. 122) 4. – J. H. Emminghaus erwähnt für die Zeit zwischen den beiden Weltkriegen Altäre, die oft mit zwölf bis fünfzehn Stufen maßlos über die Schiffe erhöht wurden, vgl. ders., Gestaltung des Altarraums. Neubearb. v. R. Pacik, Salzburg <sup>2</sup>1989 (Texte der LKÖ 11), 14f. – Festzuhaltung ist, daß die Messe letztlich unabhängig von jedem vorgegebenen Kultort, ja unter freiem Himmel, stattfinden konnte, vgl. Jungmann, Missarum Sollemnia (oben Anm. 114), I 330.

Bühnenbildes angenommen, das zudem durch spezielle Beleuchtung betont wurde. Ist die Sakristei an der Seite der Apsis, des Chorraums angebracht, dann ziehen die Darsteller gleichsam aus den Kulissen auf die Bühne. Zudem konnte gelegentlich der Altarbereich – wie beim Theater – durch einen »Bühnenvorhang« verdeckt werden<sup>128</sup>. Einen markanten Unterschied zum Theater gibt es: Entgegen aller Theaterpraxis agiert der Zelebrant mit dem Rücken zum Volk<sup>129</sup>.

Die Gläubigen wohnen der dramatischen Handlung auf teilweise fast abonnierten Plätzen als Zuschauer bei; sie sind Publikum<sup>130</sup>, das durch die Trennung in Bühnen- und Zuschauerraum nicht nur innerlich, sondern auch räumlich weit vom Geschehen am Altar entfernt ist<sup>131</sup>. Als Zuschauer eines Kultdramas nehmen sie an der Speise, der Kommunion, nicht oder kaum noch teil<sup>132</sup>.

Die Väter des Zweiten Vatikanischen Konzils greifen 1963 in der Liturgiekonstitution »Sacrosanctum Concilium« nochmals auf dieses Bild zurück, wenn sie fordern: »daß die Christen diesem Geheimnis nicht wie Außenstehende und stumme Zuschauer – 'muti spectatores' – bewohnen... « (SC 48).

Allerdings muß mit allem Nachdruck herausgestellt werden, daß die Kategorien des Theaters und die Rolle der Zuschauer nicht überbetont werden dürfen: die phänotypisch als solche erscheinenden »Zuschauer« sind bei der Feier der Hl. Messe durchaus beteiligt; denn die Tatsache tiefster Anbetung und Versenkung in das Mysterium ist nachdrücklich festzuhalten.

Diese Form der katholischen Liturgiefeier wurde nicht zuletzt von Franz Xaver Witt als eine Art Gesamtkunstwerk im Sinne Richard Wagners verstanden<sup>133</sup>. Bereits 1855 hatte der Musikforscher August Wilhelm Ambros (1816–1876) unter Anspielung auf Wagners Schrift »Das Kunstwerk der Zukunft« (von 1849) erklärt: »Das große Gesamtkunstwerk ... braucht man nicht ... als 'Kunstwerk der Zukunft' zu bezeichnen, wenn man es nicht, mit Wagner, im Theater, sondern wenn man es in der Kirche sucht. Die katholische Kirche besitzt in der feierlich heiligen Pracht ihres Gottesdienstes dieses Gesamtkunstwerk seit Jahrhunderten

<sup>128</sup> Hier ist an die Entwicklung des Lettners und der Ikonostase zu erinnern, wobei allerdings die Bilderwand der östlichen Kirche nicht den Ausschluß vom Altar, sondern die Verdeutlichung der Gottesnähe erreichen will, vgl. Art. »Bilderwand« in: A. Adam/R. Berger, *Pastoralliturgisches Handlexikon*, Freiburg u. a. 1980, 65f; A. Adam, *Wo sich Gottes Volk versammelt. Gestalt und Symbolik des Kirchenbaus*, Freiburg u. a. 1984, 27.

<sup>129</sup> Vgl. Jungmann, *Missarum Sollemnia I* 329–337.

<sup>130</sup> Vgl. Pascher (oben Anm. 122) 5.

<sup>131</sup> Die Trennung dieser beiden Bereiche ist bis heute nicht überwunden, vgl. hierzu W. Hahne, *De arte celebrandi, oder: Von der Kunst, Gottesdienst zu feiern. Entwurf einer Fundamentalliturgik*, Freiburg u. a. 1990, 341f. – Auch heute soll der Altar »durch eine leichte Erhöhung ... vom übrigen Raum abgehoben sein, AEM 258.

<sup>132</sup> Vgl. Pascher 7. – In der Geschichte der Kirche mußten die Gläubigen immer wieder zum Empfang der Eucharistie, nur noch unter der Brotsgestalt, ermahnt werden, vgl. dazu Jungmann, *Missarum Sollemnia II* 446–455.

<sup>133</sup> A. Walter, Witt (oben Anm. 26) 115f; vgl. H. Hucke, *Die Wiederentdeckung der Kirchenmusik durch die Liturgiereform*, in: *Liturgia opera divina e umana. Studi sulla riforma liturgica offerta a. S. E. Mons. Annibale Bugnini in occasione del suo 70° compleanno*. A cura di P. Jounel (et al.), Rom 1982, 151–170.159f.

ten«<sup>134</sup>. Ein anderer Cäcilianer, Christian Krabbel, der dies aufgriff, fügte hinzu: »Das feierliche Hochamt läßt sich ... sehr wohl mit einem Drama vergleichen ... Für diese 'dramatischen' Handlungen nun baut die Architektur das Gotteshaus ...; Plastik und Malerei schmücken dasselbe stilgerecht aus, besonders das Presbyterium und den Opferaltar. Bei dem feierlichen Vollzuge der liturgisch-dramatischen Handlung sind sodann die redenden Künste: Poesie (die hh. Texte), Musik (*musica sacra*) und Darstellungskunst (die hh. Ceremonien) ebenfalls in völlig gleichberechtigter Weise beteiligt ... «<sup>135</sup>.

Vom heutigen Standpunkt der Liturgiewissenschaft her ist jedoch in aller Deutlichkeit anzumerken, daß diese Sicht der Eucharistiefeyer als Drama nach den Reformen des Zweiten Vatikanischen Konzils nicht mehr in allem vertreten werden kann. Gründliche Reflexionen hinsichtlich des »Dramas« der Eucharistiefeyer haben deutlich gemacht, daß es beim Vollzug dessen, was der Herr uns zu seinem Gedächtnis zu tun aufgegeben hat, eben nicht um Nachahmung, um »Mimesis« geht, sondern vielmehr um »Anamnesis«, um ein Gedenken durch Tun, bei dem das Heilsereignis für jeden Mitfeiernden zur Wirklichkeit wird<sup>136</sup>.

Zwar bleibt auch weiterhin eine gewisse Affinität zum Theater, aber die einst konstitutive Trennung zwischen Bühne und »Zuschauern« ist endgültig aufgehoben. Es gibt heute keine Zuschauer mehr, sondern nur noch Mitwirkende! Auch wenn das Kleriker und auch das gläubige Volk Gottes mancherorts noch nicht realisiert haben. Denn mit aller wünschenswerter Deutlichkeit haben die Konzilsväter in der Liturgiekonstitution festgestellt: »Die liturgischen Handlungen sind nicht privater Natur, sondern Feiern der Kirche... « (SC 26). Vom Wesen der Feier her ist die volle, bewußte und tätige Teilnahme aller Gläubigen an der Liturgie gefordert (SC 14). Das bedingt, daß dabei jeder, sei er Liturge oder Gläubiger ... nur das und all das tut, was ihm aus der Natur der Sache und gemäß den liturgischen Regeln zukommt (SC 28). Die Gläubigen, die nach SC 48 gemeinsam mit dem Priester das Opfer darbringen<sup>137</sup>, sind die eigentlichen Träger der Liturgie.

Deutlich wird das nicht zuletzt auch daran, daß ihnen von den Bischöfen mit dem amtlichen Gesang- und Gebetbuch GOTTESLOB ihr Rollenbuch in die Hand gelegt wurde. Damit werden die Gläubigen, die jahrhundertlang eben keine Rolle

<sup>134</sup> A. W. Ambros, *Die Grenzen der Musik und Poesie. Eine Studie zur Ästhetik der Tonkunst*, Leipzig 1855 (Neudr. Hildesheim 1976), 82.

<sup>135</sup> Chr. Krabbel, *Prinzipien der Kirchenmusik*, Bonn 1893, 2f; vgl. Ph. Harnoncourt, *Der Liturgiebegriff bei den Frühcaecilianern und seine Anwendung auf die Kirchenmusik*, in: *Der Caecilianismus* (oben Anm. 26) 75–108, hier: 108.

<sup>136</sup> Vgl. E. Dekkers, *L'Eucharistie, imitation ou anamnèse de la dernière cène?*, in: *Revue des sciences religieuses* 58.1984, 15–23 (= FS A. Chavasse).

<sup>137</sup> Das hatte P. Pius XII. bereits 1947 in seiner Enzyklika »*Mediator Dei*« formuliert; nachkonziliar wird das Priestertum aller Gläubigen z.B. in der AEM angesprochen (AEM, Vorwort 5; AEM 62). Vgl. hierzu J. A. Jungmann, *Unsere liturgische Erneuerung im Lichte des Rundschreibens »Mediator Dei«*, in: *GuL* 21.1948, 249–259.

spielten, nun als Rollenträger im Gottesdienst ernst genommen. Die Liturgie ist nicht länger eine Feier für die Gemeinde, sondern eine Feier des Glaubens der Gemeinde, die gemeinsam mit ihrem bestellten Vorsteher die Eucharistie feiert<sup>138</sup>.

Richard Wagner wollte von einem Mann der Kirche »das Messelesen lernen«, um dieses Wissen für sein Theater zu verwenden. Die Theologen sollten vom Theater und seinen Meistern all das lernen und dankbar annehmen, was einer rechten »ars celebrandi« dienlich ist. Nur eines muß immer deutlich bleiben: der christliche Gottesdienst ist kein Theater, sondern Heilswirken Gottes an uns – es ist Gottes Dienst<sup>139</sup>.

<sup>138</sup> Vgl. K. Richter, Liturgiereform als Mitte einer Erneuerung der Kirche, in: Zur Debatte 20.1990, 4.

<sup>139</sup> Zum Sprachgebrauch von »Gottes Dienst« und »Gottesdienst« (»opus Dei« als gen. obj. und als gen. subj.) vgl. E. J. Lengeling, Art. Liturgie/Liturgiewissenschaft, in: NHthG III (1985) 26–53., hier: 35.

## Psychogene Wirkungen? Wunder und Parapsychologie

Von François Reckinger, Langenfeld/Rhld.

In einem früheren Beitrag zum Thema Wunder<sup>1</sup> habe ich vor allem die theologischen Einwände gegenüber dem Wunderargument der herkömmlichen Fundamentalthologie kritisch untersucht. Offen blieb u. a. die Frage, ob nicht die Parapsychologie im außerreligiösen Bereich Vorgänge derselben Art wie die kirchlich anerkannten Wunder festgestellt und als natürliche Phänomene nachgewiesen habe.

### *Parallelen innerhalb der Parapsychologie?*

Seit den fünfziger Jahren<sup>2</sup> begegnen wir zunehmend der Behauptung, die Vorgänge, die innerhalb der katholischen Kirche traditionell als Wunder angesehen werden, fänden sich in gleicher oder ähnlicher Weise auch im nichtkatholischen und im außerreligiösen Bereich. Als Beleg dafür wird vorwiegend auf die Ergebnisse der sog. Parapsychologie verwiesen.

Eine ganze Reihe von Theologen haben sich mehr oder weniger weitgehend in diesem Sinn geäußert. Darunter sind solche, die die Existenz echter Wunder und ihren Zeugniswert für die Erkenntnis der Offenbarung Gottes weiter anerkennen<sup>3</sup>. Andere finden dadurch, mit *B. Weissmahr*<sup>4</sup>, ihre Auffassung bestätigt, daß Gott auch im Wunder (ausschließlich) mittels Zweitursachen wirkt. Andere wiederum erklären ausdrücklich, daß sie erst, nachdem die Parapsychologie derartige Parallelen aufgezeigt hat, die Historizität von so verstandenen Wundern annehmen

---

<sup>1</sup> Beglaubigt durch Wunder und Zeichen (vgl. Apg. 2,22), in: FKTh 4 (1988) 111–125.

<sup>2</sup> Vgl. etwa H. Thurston, Die körperlichen Begleiterscheinungen der Mystik (Physical Phenomena of Mysticism, dt.). Mit einem Vorwort von G. Frei (Grenzfragen der Psychologie 6), Luzern 1956, der zu einer Reihe von Phänomenen, die im Raum der katholischen Kirche traditionell als Wunder angesehen werden, die Existenz außerkatholischer und außerreligiöser Parallelfälle behauptet, hinsichtlich anderer dagegen das Nichtvorhanden- oder Nichterwiesensein derartiger Parallelfälle entweder ausdrücklich hervorhebt oder wenigstens indirekt erkennen läßt.

<sup>3</sup> So etwa G. Siegmund, Wunderheilungen und Parapsychologie, in: O. Schatz (Hg.), Parapsychologie. Ein Handbuch, Graz 1976, 133–176 (bes. 140–150); B. Wenisch, Geschichten oder Geschichte? Theologie des Wunders, Salzburg 1981, 219–222.240.

<sup>4</sup> Gottes Wirken in der Welt. Ein Diskussionsbeitrag zur Frage der Evolution und des Wunders (Frankf. theol. Studien 15), Frankfurt 1973, 162–164.

können<sup>5</sup>. Damit wird das philosophische Vorurteil zum Kriterium der Tatsachefeststellung erhoben. Mehrere Autoren folgern daraus ausdrücklich, daß die Wunder ihren Zeugniswert für die Erkenntnis der Offenbarung, wie ihn die christliche Glaubensüberlieferung und Theologie von jeher gesehen hat, verlieren<sup>6</sup>. Unter namhaften Theologen, die 1972 an einem Gespräch zum Thema teilnahmen, »herrschte Übereinstimmung darüber, daß mit der reinen Möglichkeit parapsychologischer Erklärung der außergewöhnlichen Taten Jesu die übliche Fundamentaltheologie... nicht mehr durchführbar ist«<sup>7</sup>. Der Umfang der Historizität der Wunder Jesu wurde dabei in der Schwebe gelassen, auf die neuzeitlichen, durch Prozesse gesicherten Wundertatsachen mit keinem Wort eingegangen. Ohne Erwähnung der Parapsychologie hat R. Bultmann<sup>8</sup> das hier Gemeinte unverblümt auf den Punkt gebracht: »Krankheiten und ihre Heilungen haben ihre natürlichen Ursachen... Die Wunder des Neuen Testaments sind damit als Wunder erledigt, und wer ihre Historizität durch Rekurs auf... Suggestion und dergleichen retten will, bestätigt das nur.«

Am weitesten hinsichtlich der Einzelanwendungen dieser Auffassung ging W. Büchel<sup>9</sup>, indem er hinsichtlich der Auferstehung Jesu meinte, selbst in der Annahme, daß alles sich so zugetragen habe, wie es die Evangelien berichten, wäre es möglich, die Visionen als psychogene Erlebnisse zu erklären, und das Verschwinden des Leichnams aus dem Grab könnte auch als psychokinetische Wirkung aufgrund der angestauten psychischen Energie in der trauernden Jüngergemeinde gedeutet werden, entsprechend anderen psychokinetischen Wirkungen, die bei Spukphänomenen nach Todesfällen beobachtet worden seien (395–398).

Wie hoch der Prozentsatz der Theologen ist, die der Parapsychologie grundsätzlich vertrauen, erweisen die Erhebungen von A. J. Hammers<sup>10</sup> für die ehemalige Bundesrepublik und von E. R. Gruber<sup>11</sup> für Österreich. Bezeichnend ist, was

<sup>5</sup> O. Knoch, »Diese Zeichen sind aufgeschrieben, damit ihr glaubt« (Joh 20,31). Überlegungen zur Eigenart, Bedeutung und kerygmatischen Auslegung der Wundererzählungen der Evangelien, in: KatBl 111 (1986) 180–189; 265–272 (184); G. Lohfink, Wie hat Jesus Gemeinde gewollt? Zur gesellschaftlichen Dimension des christlichen Glaubens, Freiburg <sup>3</sup>1983, 22.

<sup>6</sup> So etwa F. Annen, Parapsychologie und Wunder, in: G. Condrau, Die Psychologie des 20. Jahrhunderts 15: Transzendenz, Imagination und Kreativität, Zürich 1979, 706–716 (706f. 712). W. Kern (Wunder im Glaubensprozeß. Einige fundamentaltheologische Überlegungen, in: Erbe und Auftrag 50, 1974, 274–288), der die »Ergebnisse« der Parapsychologie weitestgehend als gesichert voraussetzt, meint, der erwähnte Zeugniswert der Wunder sei von der Theologie erst seit dem Mittelalter mit dem Hinweis darauf begründet worden, daß die Wunder die Ordnung der Natur durchbrechen (besser wäre, nach Thomas: »übersteigen«). Ich glaube gezeigt zu haben, daß dies bereits seit dem Altertum der Fall ist: a. a. O. (Anm. 1), 117–120.

<sup>7</sup> G. Voß/H. Harsch (Hg.), Versuche mehrdimensionaler Schriftauslegung. Bericht über ein Gespräch, Stuttgart/München 1972, 145.

<sup>8</sup> Neues Testament und Mythologie, in: Kerygma und Mythos 1, Hamburg <sup>3</sup>1954, 15–48 (18).

<sup>9</sup> Spuk und Wunder, in: StZ 181 (1968) 387–398 (Nachdr.: Kevelaer 1969).

<sup>10</sup> Parapsychologie und Theologie. Allgemeine Einführung in die Parapsychologie – Ergebnisse einer Repräsentativbefragung der katholischen Theologen in der BRD – Vergleich zwischen den katholischen und evangelischen Theologen der BRD. In Zusammenarbeit mit U. Rosin, Bern 1975.

<sup>11</sup> Einstellungen österreichischer Theologen zur Parapsychologie. Dokumentation einer Befragung, in: ZkTh 98 (1976) 400–421.

letzterer ausführte: »Die hohe Zustimmung zur Psychokinese läßt sich zum Teil auf die kurz vor dieser Untersuchung vom Österreichischen Fernsehen ausgestrahlte Sendung mit Uri Geller zurückführen... Mindestens ein Drittel der Beantworter hält demnach die Psychokinese für 'gut gesichert'... Zwar gelang (bei der erwähnten Sendung)... das 'Gabelbiegen' nicht, aber die Informationsmaschinerie der Massenmedien dürfte die öffentliche Meinung sichtlich beeinflußt haben« (408–410). Evangelische Theologen verhielten sich demgegenüber im Durchschnitt kritischer<sup>12</sup>. Als diese Untersuchungen erschienen, war Geller von Berufszauberkünstlern bereits entlarvt worden<sup>13</sup>. Wann aber hat man von einem Widerruf der fraglichen Theologen gehört?

### *Die strittigen Phänomene*

Im wesentlichen geht es um folgende Vorgänge, deren Existenz auch außerhalb eines christlichen oder überhaupt eines religiösen Kontextes von Parapsychologen behauptet wird:

- plötzliche Heilung von schwerer Krankheit mit erheblichen organischen Veränderungen;
- Wiedererweckung vom Tode;
- Levitation (freies Schweben im Raum, wie es bei katholischen Heiligen bezeugt ist und in der Erzählung vom Seewandel Jesu vorausgesetzt wird);
- Psychokinese, d. h. Bewegung von Gegenständen durch bloßen Willensakt, wodurch auch »Apporte« von Lebensmitteln geschehen könnten und damit »Vermehrungen« erklärlich würden.

Als Kronzeuge dafür, daß es dies gibt, wird unter Theologen durchweg *Prof. Hans Bender* angeführt, früherer Inhaber des Lehrstuhls für Parapsychologie der Universität Freiburg, der erklärt hat: »Parapsychologie kann zu den von der Kirche anerkannten Wundern, mit Ausnahme der leiblichen Auferstehung, eine profane Analogie zeigen, die gar nichts mit Religiösem zu tun hat«<sup>14</sup>. Mit »leibliche(r) Auferstehung« ist dem Kontext nach wohl nicht die Auferstehung im theologischen Sinn des Wortes, sondern die Wiedererweckung klinisch Toter zum irdischen Leben gemeint, wie sie in Heiligsprechungsprozessen mehrfach bezeugt ist.

<sup>12</sup> Hammers (Anm. 10), 94.

<sup>13</sup> In Deutschland von W. Geissler-Werry (Das Biegen metallischer Gegenstände mit Hilfe von Tricktechnik, in: *Magische Welt* 24, 1975, 68.107.144.182.218; 25, 1976, 26.65.109; zit. bei Prokop/Wimmer, *Der moderne Okkultismus. Parapsychologie und Paramedizin. Magie und Wissenschaft im 20. Jahrhundert*, Stuttgart <sup>2</sup>1987, 190.236), in den USA von J. Randi (*The Magic of Uri Geller*, New York 1975; zit. ebd. 190.239; *The Truth About Uri Geller*, Buffalo, New York 1982).

<sup>14</sup> Parapsychologie und Religion, Protokoll einer öffentlichen Podiumsdiskussion... (17. Februar 1975), in: *Schatz* (Anm. 3), 347–379 (365).

### Totenerweckungen?

Angebliche Parallelen zu derartigen Erweckungen werden lediglich aus entfernten überseeischen Ländern berichtet. Büchel<sup>15</sup> und Kern<sup>16</sup> berufen sich dafür auf *E. Bozzano*<sup>17</sup>, der die entsprechenden Zeugnisse wiedergibt. Es handelt sich um zwei Fälle, von denen sich der eine bei den sibirischen Eskimos, der andere bei den südafrikanischen Zulus zugetragen habe. Für den ersten führt er als Zeugen den englischen Forschungsreisenden Grad<sup>18</sup> an (205 f), für den zweiten den italienischen Offizier Attilio Gatti (206 f), dessen Buch »Hidden Africa« er nach einer in der Zeitschrift »Light« 1934 erschienenen Besprechung zitiert<sup>19</sup>: jeweils demnach ein einziger Zeuge für eine unerhörte Behauptung.

### Apporte?

Nachforschungen hinsichtlich der Zuverlässigkeit der beiden genannten Autoren anzustellen ist mir ohne unverhältnismäßigen Zeitaufwand nicht möglich. Dies zu tun wäre Aufgabe der beiden genannten Theologen gewesen, die sich (indirekt) auf die fraglichen Quellen beriefen. Leichter ist die Bewertung in zwei anderen von Bozzano angeführten Fällen, bei denen es um »Apporte« geht. Beidemale hätte jeweils ein anderer indischer Yogi mittels eines reinen Willensaktes Lebensmittel, die ihm von Umstehenden genannt wurden, aus großer Entfernung herbeigeschafft (119–123). Zeuginnen sind diesmal *Josephine Ranson*, die von Bozzano als »wohlbekannte Pflegerin der spiritistischen Forschung« vorgestellt wird (121) und die ihr Erlebnis in »The Occult Review«<sup>20</sup> veröffentlicht hat; sowie *Annie Besant*, »die bekannte Präsidentin der Theosophischen Gesellschaft« (119). Diese ist in der Tat »bekannt«, jedoch für alles andere als für kritische Beobachtungs- und Unterscheidungsgabe. Sie behauptete etwa seit 1908, es stehe ein neuer Christus vor der Tür, und meinte bald darauf, ihn in dem dreizehnjährigen Inder Krishnamurti gefunden zu haben. Dessen frühere »Inkarnationen«, angefangen von seinem Affendasein, behauptete sie zu kennen. Auch damals habe sie selbst schon zu den Affen seiner Umgebung gehört. Ein in Indien 1913 erschienenes Buch berichtet über den Prozeß, den der Vater Krishnamurtis geführt hat, um diesen und dessen Bruder aus den Händen von Frau Besant zurückzubekommen<sup>21</sup>.

Bozzano selbst, der sich auf derartige Zeuginnen beruft, war Parapsychologe und, wie dem Nachwort zu seinem zitierten Werk (290–299) zu entnehmen ist, auch seinerseits Spiritist. Eine Nachfrage in Italien ergab, daß er in dortigen

<sup>15</sup> A. a. O. (Anm. 9), 394, Anm. 1.

<sup>16</sup> A. a. O. (Anm. 6), 276.

<sup>17</sup> Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern (Popoli primitivi e manifestazioni supernormali, dt.). Mit einem Nachwort und Register von G. de Boni, Bern 1948 (Freiburg 1975).

<sup>18</sup> Trailing through Siberia, 97 (Angaben von Bozzano).

<sup>19</sup> 129. Das Buch von Gatti ist erschienen in London 1933; die fragliche Stelle findet sich S. 50–52.

<sup>20</sup> 1923, 339 (Angabe von Bozzano).

<sup>21</sup> O. Zimmermann, Anthroposophische Irrlehren, in: StZ 95 (1918) 328–342 (328f).

wissenschaftlichen Kreisen angesehen wird als ein »studioso che ha raccolto un gran numero di dati, ma con scarso rigore scientifico«. Wie sehr das stimmt und in welchem Maß sich der Genannte durch eine Ausflucht disqualifiziert hat, wird weiter unten (Anm. 40) deutlich. Was würden die Theologen, die aufgrund einer derartigen Bezeugung die behaupteten Vorgänge für erwiesen halten, sagen, wenn die Kirche Wunder anerkennen würde, die ebenso schlecht belegt sind, oder wenn Vertreter der herkömmlichen Fundamentaltheologie sich auf solche berufen würden?

Büchel erklärt zu den genannten Vorkommnissen, daß sie »nach der Auffassung der Einheimischen stichprobenartig repräsentativ (sind) für eine fortgesetzte gleichartige Wirksamkeit derselben Zauberer« (395). Dieses Urteil besteht, sofern man die Realität des Berichteten voraussetzt, m. E. zu Recht. Dann aber wäre es unverständlich, wieso man seit jener Zeit (1900–1940) derart unerhörte Vorgänge nicht systematisch überprüft und für die Heilkunde bzw. die Lebensmittelversorgung in Notlagen auszuwerten versucht hat.

Kern ist sich der Brüchigkeit der Bezeugung der Apporte sehr wohl bewußt<sup>22</sup>. Doch meint er, diese Schwachstelle seiner Argumentation ausgleichen zu können durch den Hinweis auf einen Beitrag von O. Wolff<sup>23</sup>. Zwar erwähnt er, daß dort »über traditionelle indische Auffassungen« gesprochen wird. Doch wenn es anschließend heißt: »...hier...ist u. a. genannt die Fähigkeit, sich unsichtbar zu machen, ...im Luftraum sich bewegen zu können, also die Überwindung der Schwere«, dann meint man unwillkürlich, es würden an der zitierten Stelle Zeugnisse für reale Vorgänge dieser Art geboten; denn ansonsten ist der Hinweis für die Argumentation von Kern ja völlig nutzlos. Ein einziger Blick auf den Artikel von Wolff genügt jedoch, um festzustellen, daß hier ausschließlich darüber berichtet wird, was Aurobindo und andere Vertreter des Yoga behaupten. Für Wolff sind Vorgänge dieser Art durch die Parapsychologie als existent erwiesen (203f), er selbst jedoch macht nicht einmal den Versuch, ein einziges Beispiel davon zu belegen.

Die Behauptung einer Erweckung vom Tod scheidet damit aus, da die Autoren, die außerchristliche und außerreligiöse Parallelen zu katholischen Wundern behaupten, dafür keine anderen Quellen als die genannten namhaft machen. »Apporte«, und damit angebliche Parallelen zu Vermehrungen von Lebensmitteln, wie sie nach Schamoni<sup>24</sup> in jedem 6.–8. Heiligsprechungsprozeß bezeugt sind, werden, abgesehen von den erwähnten Stellen bei Bozzano, nur noch aus spiritistischen Sitzungen berichtet. K. Thomas<sup>25</sup>, der diesen Fragen in umfassender Weise nachge-

<sup>22</sup> A. a. O. (Anm. 6), 276, Anm. 5.

<sup>23</sup> Der supramentale Übermensch nach Sri Aurobindos »integrale Yoga«, in: Der Übermensch. Eine Diskussion. Hg. v. E. Benz, Zürich 1961, 197–230.

<sup>24</sup> Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten, Würzburg/Stein am Rhein/Linz <sup>3</sup>1976, 344.

<sup>25</sup> Meditation in Forschung und Erfahrung, in weltweiter Beobachtung und praktischer Anleitung (Seelsorge und Psychotherapie 1), Stuttgart 1973, 182.

gangen ist, spricht von »Brotvermehrungen« ausschließlich unter Berufung auf Thurston, und dieser führt hinsichtlich des genannten Vorgangs (Vermehrung von Brot und anderen Lebensmitteln) ausschließlich Beispiele aus dem katholischen Bereich an<sup>26</sup>.

### *Levitation?*

Etwas mehr angebliche Zeugnisse gibt es für das Phänomen der Levitation<sup>27</sup>. Eine Reihe davon scheiden jedoch auf den ersten Blick aus, weil sie eindeutig nur von *subjektiver* Levitation, d. h. dem inneren Erleben des Schwebens berichten<sup>28</sup> oder Behauptungen realen Schwebens lediglich referieren, ohne daß die Autoren sich selbst dafür engagieren, geschweige denn Zeugenaussagen dafür anführen<sup>29</sup>. Thurston setzt die Existenz der Levitation auch außerhalb des katholischen Raumes ohne Anführung von Belegen einfach voraus<sup>30</sup>, erklärt jedoch später, daß sie bei Heiligen weit glaubwürdiger bezeugt ist als in spiritistischen Sitzungen (177).

Noch drastischer, wenn auch widerstrebend, macht Thomas<sup>31</sup> den Unterschied zwischen subjektiver Levitation im Buddhismus und von Zeugen beobachteter Levitation bei katholischen Heiligen deutlich. Erstere sei »durch die Forschungen der Hypnose und des Autogenen Trainings inzwischen ausreichend... geklärt«; nicht geklärt sei dagegen, wieso »auch andere Menschen einen in solcher mystischer Gebetshaltung schwebenden Heiligen sehen können.« Hier wird freilich ohne irgendwelche Begründung eine Deutung mitgeliefert, gemäß der es sich auch bei den Heiligen nicht um objektive Levitation, sondern um Sinnestäuschung auf Seiten der Zeugen handelte. Dies als gesichert einfach vorauszusetzen ist unwissenschaftlich, und zwar um so mehr, als zwei gewichtige Gründe *gegen* die gebotene Deutung sprechen: 1. Wieso gäbe es die vorausgesetzte Sinnestäuschung nur im katholischen Raum, im Umkreis von Heiligen, die durchweg alles tun, um ihr inneres Erleben vor der Umwelt zu verbergen, und nicht etwa um jene Yogis herum, die ihre Meditationstechnik mit dem Ziel der Levitation lehren und anpreisen und dadurch auf ihre Zuhörerschaft einen starken suggestiven Einfluß ausüben? 2. Der bekannte »Seiltrick« von Yogis, bei dem die Zuschauer sehen, wie ein kleiner Junge an einem frei senkrecht stehenden Seil hochklettert, in einer Wolke verschwindet, in Teile zerstückelt auf die Erde geworfen wird und nacher

<sup>26</sup> A. a. O. (Anm. 2) 457–468.

<sup>27</sup> Mit diesem Ausdruck soll im folgenden nur die sog. Autolevitation, das freie Schweben eines Menschen als Folge seines eigenen inneren Erlebens bezeichnet werden.

<sup>28</sup> So etwa G. Schüttler, *Die Erleuchtung im Zen-Buddhismus*. Gespräche mit Zen-Meistern und psychopathologische Analyse, Freiburg 1974, 87f; F. Sitte, *Buschmann, schieß oder stirb*, Graz 1986, 112; M. Eliade, *Schamanismus und archaische Ekstasetechnik*, Zürich 1957, 388; ähnl. auch H. P. Duerr, bei H. Grochtmann, *Unerklärliche Ereignisse, überprüfte Wunder und juristische Tatsachenfeststellung*, Langen/Hessen 1989, 157.

<sup>29</sup> So etwa Eliade, a. a. O. (Anm. 28), 389, 421; ders., *Le Yoga. Immortalité et liberté*, Paris 1975, passim; Wolff (a. a. O.; Anm. 23).

<sup>30</sup> A. a. O. (Anm. 2), 50f.

wieder wohlauf ist wie am Anfang, wurde 1946 dadurch entlarvt, daß einer der Zuschauer, der die Landessprache nicht verstand und darum der durch den Kommentar des Yogi ausgeübten Suggestion nicht ausgesetzt war, den Knaben die ganze Zeit hindurch ruhig auf dem Boden kauern sah<sup>32</sup>. Wieso sehen dann bei Heiligen jeweils *alle* Anwesenden oder gerade Dazukommenden den Levitationsvorgang, wobei in diesem Fall von niemandem ein suggestiver Kommentar gesprochen wird?

Der Historiker *O. Leroy*, der diese Frage eingehend untersucht hat, erklärt als Ergebnis davon: »Ein Gelehrter, der sich für vergleichende Mystik interessiert, sagte mir, er habe sich seit Jahren vergeblich darum bemüht, von Missionaren, die sich hinsichtlich einheimischer Sitten bestens auskennen, auch nur die geringfügigsten näheren Angaben über die außergewöhnlichen Leistungen zu erhalten, die den Yogis zugeschrieben werden... Ob es sich um Indien oder den Fernen Osten handelt, haben wir es demnach mit einer bloß theoretischen Tradition zu tun, die von keinerlei überprüfbaren Tatsachen gestützt wird«<sup>33</sup>. Hinsichtlich einer Reihe von katholischen Heiligen dagegen urteilt er nach Aufstellen und Anwendung strenger historisch-kritischer Regeln (199–242), daß vor allem in fünf besonders gut bezeugten Fällen »die fünffache Übereinstimmung... voneinander unabhängiger Zeugnisse eine große Sicherheit gewährleistet, der ein Hindernis nur aufgrund einer Hartnäckigkeit metaphysischer Art entgegenstehen kann« (242). Hinsichtlich derer, die das Phänomen leugnen, stellt er fest, daß sie jegliche echte historische Untersuchung verschmäht haben. »Keiner von ihnen hat erkannt, daß das einzige Mittel, die Levitation als Einbildung nachzuweisen, darin bestanden hätte, mittels der historischen Kritik an einige der bestbezeugten Fälle heranzugehen und darin peremptorisch Irrtum oder Betrug nachzuweisen« (314).

Im »*Lexikon der Parapsychologie*« von *W. F. Bonin*<sup>34</sup> fehlt das Stichwort »Vermehrung«, von »Apporten« wird nur aus spiritistischen Sitzungen berichtet<sup>35</sup>. Von Blutwundern wird nur innerhalb des katholischen Bereiches gesprochen und klar gesagt, daß es dafür keine Erklärung gibt (86). Asitie (Nahrungslosigkeit) hingegen wird als »ein aus verschiedenen Kulturen berichtetes Phänomen« vorgestellt und dafür ein Beispiel von Yogis angeführt, die 16 bis 45 Tage bei Wasser und Honig fasten. Das ist etwas ganz anderes als jahrelange völlige Nahrungslosigkeit. Anschließend ist von amtlichen und wissenschaftlichen Kontrollen seit dem 13. Jh. die Rede – und dies wiederum ausschließlich für den katholischen Bereich. Unter »Psychokinese« (414) und »Telekinese« (482) wird lediglich auf das Medium Paladino, auf die »parapsychologische Forschung«, namentlich die von *J. Rhine*, und die »Spukforschung« verwiesen, zwei Themen, auf die unten zurückzukommen sein wird.

<sup>31</sup> A. a. O. (Anm. 25), 152.181.

<sup>32</sup> H. Woltereck, *Das Tor zur Seele*, Seebruck 1951, 209–213; L. Monden, *Theologie des Wunders* (Het Wonder, dt.), Freiburg 1961, 268f; M. Eliade, a. a. O. (Anm. 29), 317–319.

<sup>33</sup> *La Lévitacion. Contribution historique et critique à l'étude de merveilleux*, Juvisy 1928, 189.

<sup>34</sup> Bern 1976.

<sup>35</sup> 33; vgl. dazu weiter unten.

Zur Levitation erklärt Bonin: »Zahlreiche Belege bietet die Ethnographie...« (303), aber er selbst führt als einzigen Beleg den Film »Die Reise ins Jenseits« von Rolf Olsen (1975) an, »der u. a. eine Minuten währende L., in Obervolta... aufgenommen, zeigt«. Zu diesem Film heißt es im »Filmdienst«<sup>36</sup>: »Meinung der Kritikerin: ... (Es wird) ein Ragout des Sensationellen angerührt: Exorzismen..., Wunderheilungen, Operationen..., nur mit dem Finger durchgeführt..., Geisterbeschwörungen..., Stigmatisierte und Elevation – von jedem etwas. – Nun gibt es solche Phänomene..., doch ist gerade der Film das ungeeignetste Beweismittel für die Echtheit solcher Erscheinungen. Zu seinem Wesen und wichtigsten Gestaltungsmitteln gehört der optische Trick... (Es wird hier) ohne Unterscheidung Unterschiedliches nebeneinandergestellt und gleich gewertet...«. Und das Gutachten der Kommission« urteilt: »Pseudowissenschaftlich, auf Sensation angelegt«.

Über diesen »Beleg« hinaus erklärt Bonin nur noch: »...z. B. gilt L. auch als schamanistisches Phänomen« – eine Formulierung, mit der dem oben erwähnten Charakter der entsprechenden »Berichte« Rechnung getragen wird, nämlich daß sie keine qualifizierten Zeugenaussagen für objektive Levitation enthalten. Die objektive oder subjektive Levitation »gilt« ihnen lediglich als Wirkung von Schamanen, Yogis und Fakiren. Im gleichen Zusammenhang führt das Lexikon aus: »Das Phänomen ist vielfach bei Heiligen verschiedener Religionen bezeugt.« Als Beleg dafür folgt jedoch lediglich: »Görres erwähnt in seiner Christlichen Mystik allein 72 Fälle aus dem christlichen Bereich.« Dann zählt Bonin selbst einige Beispiele auf – und diese stammen alle aus dem katholischen Bereich, ebenso wie die Gesamtheit der von Görres erwähnten Fälle.

In der Literatur am Ende des Artikels wird außer dem erwähnten G. Schüttler<sup>37</sup> A. de Rochas<sup>38</sup> zitiert. Dieses Buch ist derart voll von Berichten über und von Medien, daß man es mit Recht der okkulten Szene zuordnen muß. Handelt es doch auch nach Auskunft des Begleitwortes von E. Reich (VI–X) von »Okkultismus..., magischen Erscheinungen« und »geheimen Wissenschaften«. Hinsichtlich der Zuverlässigkeit des Berichteten erklärt der Autor selbst (im Anschluß an die von ihm zunächst als bare Münze wiedergegebene Legende von Loreto): »Ich bitte den Leser, mich hier wie bei einigen anderen meiner Ausführungen nur als einen einfachen Sammler zu betrachten...« Jedem einzelnen möchte er die Sorge überlassen, »über den Grad des Vertrauens zu urteilen«, das die einzelnen Berichte verdienen.

Über die Zuverlässigkeit der Angaben von de Rochas urteilt Leroy<sup>39</sup> sehr kritisch. Wie recht er damit hat, beweist – über die von ihm angeführten Belege hinaus – die Tatsache, daß ersterer in positiv wertender Weise eine ebenso erbärmliche wie in Okkultisten- und Parapsychologenkreisen geläufige Ausflucht des oben erwähnten Spiritisten Bozzano referiert. Nachdem ein Medium dabei

<sup>36</sup> 28 (25/1975) 10; Nr. 19590.

<sup>37</sup> Vgl. oben Anm. 28.

<sup>38</sup> Die Grenzen der Wissenschaft. Autorisierte Übersetzung (aus dem Französischen) von H. Kordon, Leipzig 1911.

<sup>39</sup> A. a. O. (Anm. 33), 8f.

ertappt worden war, wie sie, um Gegenstände zum »Levitieren« zu bringen, mit einem Faden arbeitete, erklärte dieser, daß es sich dabei um einen Faden »von fluidischem Gewebe« gehandelt habe<sup>40</sup>.

Zum Stichwort »Wunder« erklärt Bonin lapidar: »... theologischer Beriff (nicht auf den christlichen Bereich beschränkt) ...«<sup>41</sup>, wobei nicht deutlich wird, ob nur der Begriff oder auch das Faktum außerhalb des christlichen Bereiches belegt sein soll. Die am Ende angeführten Veröffentlichungen von E. u. M. L. Keller<sup>42</sup>, von J. Mischo<sup>43</sup> und G. Mensching<sup>44</sup> erbringen einen Beleg für letzteres nicht im geringsten; vielmehr wird von Mensching u. a. klargelegt, daß Buddha und Mohammed, entgegen späterer Legendenbildung, Wunder abgelehnt haben.

Ein Zeugnis für angebliche objektive Levitation als Wirkung der »Transzendenten Meditation« wurde in neuester Zeit von E. Lorenz<sup>45</sup> vorgelegt. Bei den Übungen während eines Kurses hätten die Genannte und die übrigen Teilnehmer es erlebt, wie eine von ihnen »mit im Lotussitz gekreuzten Beinen« zu »hopsen« begann, jeweils ein bis zwei Meter weit. Dies geschah allerdings auf ausgelegten Matten, und die Zeugen hielten, der laufenden Übung entsprechend, anweisungsgemäß die Augen geschlossen oder öffneten sie lediglich zu einem schwachen Blinzeln. Nicht bloß geblinzelt, sondern richtig hingeschaut hat dagegen u. a. ein Hausmeister in Rothenburg o. d. T.<sup>46</sup> und ebenso ein Stern-Reporter<sup>47</sup>, die den Vorgang unschwer als platten Betrug zum Preis von 4000–6000.– DM Teilnahmegebühr entlarven konnten. Sportstudenten erbrachten ohne TM-Übungen dieselbe Leistung. Das Foto, das dies festhält<sup>48</sup>, erweckt den Anschein der Levitation, ähnlich den Fotos, auf die sich die Werbung der TM beruft<sup>49</sup>.

Obwohl der erwähnte Parapsychologe W. F. Bonin daran interessiert ist, »übersinnliche« Fähigkeiten und Vorgänge auch außerhalb des christlichen und religiösen Bereichs nachzuweisen, bringt er in einer neueren Veröffentlichung<sup>50</sup> gerade zu jenen kulturellen Räumen, auf die Bozzano sich hinsichtlich Totenerweckung und Apporten gestützt hatte, nichts, was dessen diesbezügliche Behaup-

<sup>40</sup> Bei de Rochas (Anm. 38), 260. 263.

<sup>41</sup> 535; Klammer im Text.

<sup>42</sup> Der Streit um die Wunder, Gütersloh 1968.

<sup>43</sup> Parapsychologie und Wunder, in: Zeitschrift für Parapsychologie 12 (1970) 73–88. 137–162; 13 (1971) 24–40.

<sup>44</sup> Das Wunder im Glauben und Aberglauben der Völker, Leiden 1957.

<sup>45</sup> Vom Karma zum Karmel. Erfahrungen auf dem inneren Weg, Freiburg 1989, 94f.

<sup>46</sup> Frankfurter Allgemeine Zeitung, 28. 10. 1978; zitiert in: R. Hauth, Transzendente Meditation – neue Wege zum Heil?, Gladbeck 1979, 32.

<sup>47</sup> Die himmlischen Verführer. Sekten in Deutschland. Ein Stern-Buch. Hg. v. H. Nannen, Hamburg 1979, 49.

<sup>48</sup> Ebd. 65.

<sup>49</sup> Vgl. auch J. Randi, Flim – Flam! Psychics, ESP, Unicorns and other Delusions, Buffalo, New York 1982, 103: Foto einer Übung derselben Art, diesmal sogar ausgeführt von einem jungen Mann ohne besonderes gymnastisches Training; und J. W. Nienhuys, TM – Von Schweben keine Spur, in: Skeptiker 3 (1990) 23.

<sup>50</sup> Naturvölker und ihre übersinnlichen Fähigkeiten. Von Schamanen, Medizinmännern, Hexern und Heilern, München 1986.

tungen bestätigen oder was Levitationsvorgänge außerhalb des christlichen Kontextes belegen würde. Das einzige von ihm erwähnte Beispiel letzterer Art (dessen Realität hier dahingestellt sein mag) betrifft vielmehr einen katholischen Exorzismus in Vietnam<sup>51</sup>.

Ein Musterbeispiel unkritischer Gleichstellung bezeugter Fälle im katholischen Raum mit unüberprüfbaren Geschichten von anderswo bietet *E. Bauer*, seinerzeit Schriftleiter der »Zeitschrift für Parapsychologie«, der in der Herder-Korrespondenz über eine von seinem Freiburger Institut mitgetragene Tagungsreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg berichten durfte. »Die Vita der Heiligen«, so heißt es da, »kennt in legendärer Einkleidung Levitationen, das Schweben über dem Boden...« Nachdem mit einer solchen vernebelnden Formulierung die Frage nach echter Bezeugung vom Tisch gefegt ist, kann anschließend »eine auffällige 'Gleichförmigkeit des Okkulten', die in denselben... Erkenntnis-mustern bis heute ubiquitär berichtet wird«, behauptet werden<sup>52</sup>.

Im europäisch-nordamerikanischen Bereich werden Vorgänge von der fraglichen Art nur aus *spiritistischen Sitzungen* und innerhalb von angeblichen *Spukphänomenen* berichtet. Was erstere betrifft, hat Leroy treffend die offenkundigen Unterschiede zwischen katholischen Heiligen und Medien hervorgehoben, von denen beiderseits Levitationen berichtet werden<sup>53</sup>.

Prokop/Wimmer, die den spiritistischen Bereich unter Benutzung der einschlägigen Literatur gründlich untersucht haben<sup>54</sup>, kommen zu dem Schluß, daß sowohl die angeblichen Levitationen und »Apporte« der Medien als auch die angeblichen psychokinetischen Spukphänomene immer wieder entlarvt wurden und darum in allen, auch den bisher nicht geklärten Fällen mit Betrug und Täuschung zu rechnen ist. Unter den berühmtesten *Medien* führen sie u. a. an: *D. Home* (Autolevitation), entlarvt 1857 und 1868; *E. Paladino* (Levitation von Gegenständen, Telekinese, Apporte), oft entlarvt, u. a. 1895 und 1910; *G. Sulzer* (Apporte), wegen fortgesetzten Betrugs verurteilt in Berlin 1907; *K. Goligher* (»Tischlevitationen bei rotem Gaslicht«), entlarvt 1922 (192–195). Ein bei letzterer unter dem Tisch und zwischen ihren Knien entdeckter Stab (Foto S. 200) wurde vom Parapsychologen *W. Crawford* zunächst als materialisierte »psychische Rute« gedeutet<sup>55</sup>. Als der Betrug nicht mehr zu leugnen war, beging Crawford »in geistiger Zerrüttung Selbstmord« (195).

Beispiele von entlarvten *Spukfällen* dokumentieren die beiden Autoren von 1548 bis 1982 (212–25). Hinsichtlich des Falles von Rosenheim 1967, der viel von sich reden machte und auch innerhalb der theologischen Auseinandersetzung zu

<sup>51</sup> 92 f; unter Berufung auf: Beispielsammlung aus der Heidenmission für den christlichen Unterricht. Hg. v. H. Fischer, Steyl o. J. (1918), III, 43.

<sup>52</sup> Auf der Suche nach einer anderen Wirklichkeit. Zu der Tagungsreihe über Parapsychologie, in: HK 28 (1974) 128–133 (128).

<sup>53</sup> A. a. O. (Anm. 33), 287–296.

<sup>54</sup> A. a. O. (Anm. 13), 181–241.

<sup>55</sup> Ähnlich auch der Parapsychologe *A. von Schrenck-Notzing*, der hinsichtlich der Fäden, die das Medium *S. Tomczyk* benutzte, genau wie *Bozzano* (oben Anm. 40) behauptete, daß es sich um »fluidische Fäden« handelte (Prokop/Wimmer, 186 f. 195).

unserer Frage mehrfach erwähnt wurde<sup>56</sup>, ist nach Ausweis der darüber geführten literarischen und juristischen Kontroverse sicher nicht alles befriedigend geklärt<sup>57</sup>. Immerhin bringen Prokop/Wimmer (227) den Bericht eines Kriminalbeamten, der das fragliche »Medium«, eine Angestellte der Anwaltskanzlei, in der die »unerklärlichen« Vorgänge stattfanden, heimlich beobachtet und anschließend erklärt hat: »...ich sah ganz deutlich, daß sie, als sie unter der Lampe hindurchlief, dieselbe mit der rechten Hand blitzschnell in Schwingungen versetzte.«

Vor allem beschuldigen die beiden genannten Autoren Hans Bender und andere Parapsychologen nicht nur einer unseriösen wissenschaftlichen Arbeitsweise, sondern auch der Manipulation und des Betrugers.

Einem Schuljungen in Bremen, der im Mittelpunkt einer Reihe von »Spukphänomenen« gestanden und später zugegeben hatte, diese selbst produziert zu haben, hätten Bender und sein Mitarbeiter J. Mischo gedroht: »Du kannst alles zugeben offiziell, nie darfst du zugeben, daß du selber gespuht hast... , denn... da können sie dich haftbar machen...« (221). Von der »Psychokinese«-Vorführung des Mediums S. Tomczyk, von der von Schrenck-Notzing 1920 zwei Fotos veröffentlicht hatte, davon eines in Vergrößerung, das zeigt, daß ein dünner Faden als Hilfsmittel gebraucht wird, brachte Bender (1971) nur die erste Aufnahme, in normaler Größe, die dies nicht erkennen läßt. Auf die Kritik von Prokop/Wimmer in deren erster Auflage (1976) hin ließ er in der zweiten Auflage seines fraglichen Werkes (1982) beide Fotos weg (185f). Der erwähnte Bericht des Kriminalbeamten von Rosenheim *fehlt* in der Darstellung des Falles bei Bender (227). Betrug wird ebenfalls u. a. dem »erste(n) Parapsychologieprofessor an einer europäischen Universität«, W. Tenhaeff, nachgewiesen (173).

Als eklatante Fehlurteile Benders zählen die beiden Autoren vor allem folgende auf: Er stellte noch 1980 »hellseherische« Fähigkeiten bei G. Croiset fest, obwohl dieser bereits 25 Jahre früher entlarvt worden war und nachweislich Unschuldige als Verbrecher »gesehen« hatte (171). Er hält es für »in höchstem Maße wahrscheinlich«, daß durch Uri Geller »echte PK-Phänomene geschehen sind«<sup>58</sup>. Noch 1982 schließt er bei den Medien E. Paladino und R. Schneider »Paranormales« nicht aus, obwohl seit 1925 mehrere Autoren, darunter auch das »Handbuch der Kriminalistik« von Gross/Selig, deren »plumpen Taschenspielertricks aufgezeigt haben« (191). 1976 urteilte er über C. Rahn, der »psychokinetisch« Löffel auf Tischen tanzen ließ: »Er ist besser als Uri Geller.« Rahn aber wurde während einer Fernsehsendung entlarvt: An seinem Ärmel hing ein dünner Nylonfaden (198). Ein afrikanischer Mediziner, hinsichtlich dessen Bender »Verdacht auf Psycho-

<sup>56</sup> Vgl. u. a. oben Anm. 9.

<sup>57</sup> Vgl. etwa H. Grochtmann, a. a. O. (Anm. 28), 251 f: Der Zauberkünstler A. Allan und sein Verleger stellen in einem gerichtlichen Vergleich mit dem Anwalt Sigmund Adam, in dessen Kanzlei die fraglichen Ereignisse stattgefunden haben, klar, daß in einer von diesem beanstandeten Veröffentlichung von Allan »nur Möglichkeiten einer Manipulation« aufgezeigt, nicht aber behauptet oder gar bewiesen worden sei, daß die Vorkommnisse in der Kanzlei damit auch schon erklärt seien (Aktenzeichen 40 408/69, Landgericht Rosenheim, Blatt 143).

<sup>58</sup> 190. PK = Psychokinese. Zur Entlarvung Gellers vgl. Anm. 13.

kinese« äußerte, konnte aufgrund der von letzterem selbst veröffentlichten Abbildung entlarvt werden (199). Wen wundert's dann noch, daß Bender auch das mittelalterliche Hexenbad in einem Kapitel über »Rätselhafte physikalische Bewirkungen« aufführt (202) und in die von ihm verantwortete »Zeitschrift für Parapsychologie« noch 1978 einen Beitrag aufnahm, der allen Ernstes die Frage untersucht, ob Hexen fliegen können (204).

Auch bei Nina Kulagina stellt Bender »psychokinetische(n) Phänomene« fest, obwohl sie nur solches vollbringt, was »Varieté-künstler allabendlich auf der Bühne« ebenfalls leisten (184). Dazu ein pikantes Detail: 1974 berichtete die Herder-Korrespondenz<sup>59</sup>, daß Prof. Bender bei der bereits erwähnten Tagungsreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg 1972 unter dem Stichwort »Parapsychologie und Wunder« »einen souveränen Überblick« über die Ergebnisse der Parapsychologie geboten und anschließend einen Film über die psychokinetischen Leistungen der Nina Kulagina sowie »Gedankenfotos« von Ted Serios präsentiert habe. Die Entlarvung letzterer findet sich bei Prokop/Wimmer, 131–136. Da stellt sich u. a. doch die Gewissensfrage, ob die Verantwortlichen der Erzdiözese Freiburg wenigstens nach dieser Veröffentlichung die durch die Tagung in einer so wichtigen Frage wie die der Wunder Irregeleiteten eingehend über die erfolgten Entlarvungen informiert haben.

Damit soll keineswegs gesagt sein, man müsse statt Bender und anderen Psychologen nunmehr Prokop/Wimmer und anderen kritischen Autoren blindlings glauben. Doch kann seit der Erstveröffentlichung ihrer Untersuchung (1976) wer immer über Parapsychologie schreibt, nur noch dann ernst genommen werden, wenn er sich mit den von ihnen vorgelegten Beweisangeboten ausführlich auseinandersetzt.

Daß sie im wesentlichen recht haben, scheint auf der Hand zu liegen. Denn sie beschuldigen Bender und andere Parapsychologen mehrfach des Betruges. Das würde ein Rechtsmediziner und ein Richter wohl nicht tun, ohne dafür handfeste Beweise vorlegen zu können. Und hätten sie es doch getan, so hätten sie eine ganze Reihe von Prozessen am Hals gehabt und hätten die Beschuldigungen in der 2. Auflage nicht wiederholen können. In Wirklichkeit haben sie dies jedoch nicht nur in erhöhtem Umfang getan, sondern die Replik seitens der Angegriffenen ist nach beiden Auflagen ausgesprochen schwach gewesen<sup>60</sup>. Angesichts dieser Gegebenheiten können Theologen mit der Berufung auf Bender und seine Fachkollegen zum Beweis der Existenz von außerreligiösen Parallelen zu Wunderfakten auf Informierte wahrhaftig keinen Eindruck mehr machen.

<sup>59</sup> A. a. O. (oben Anm. 52), 129f.

<sup>60</sup> Auf eine diesbezügliche Anfrage an die Redaktion der »Zeitschrift für Parapsychologie und Grenzgebiete der Psychologie« hin wurde ich 1989 auf einen Beitrag von E. Bauer und W. von Lucadou, Parapsychologische Forschung und wissenschaftliche Methodik – Dokumentation einer Kontroverse, in derselben Zeitschrift 22 (1980) 51–70 verwiesen, der jedoch auf die gegen Prof. Bender erhobenen Anschuldigungen nicht eingeht.

Grochtmann referiert die Stellungnahme von Bender und Mischo, die das Geständnis des Spukjungen von Bremen als wahrheitswidrig hinstellen<sup>61</sup>, und er selbst dokumentiert den gerichtlich eingehend untersuchten Spukfall von Lipzy (Rußland) 1853<sup>62</sup>, den er für erwiesen und innerweltlich unerklärlich hält. Ob dem so ist, mag hier offen bleiben. Sollte es unter den vielen betrügerischen Spukfällen den einen oder anderen echten geben, wäre dessen Deutung als dämonische Wirkung wenigstens nicht a priori auszuschließen, und somit würde die vorausgesetzte Tatsache nichts zur Erhärtung der Position der animistischen Parapsychologie<sup>63</sup> beitragen, wonach derartige Phänomene auf eine innerweltliche Ursache, nämlich die menschliche Psyche zurückzuführen seien.

Dieser Position gegenüber besteht der Einwand von Prokop/Wimmer zu Recht, daß die angeblich erfolgreichen Experimente mit »außersinnlicher Wahrnehmung« und »Psychokinese«, falls sie real wären, auch *wiederholbar* sein müßten<sup>64</sup>. Keineswegs aber gilt derselbe Einwand gegenüber der Deutung von Wundertatsachen als Wirkung Gottes oder von Spukphänomenen (oder auch Wirkungen von Medien, sollten sie in dem einen oder anderen Fall wirklich unerklärlich sein) als dämonische Wirkungen. Denn daß die Wirkungen Gottes und der Dämonen nicht unter gleichen Bedingungen gleichbleibend sind und von daher vorhergesehen, vorherberechnet oder gar herbeigeführt werden können, liegt auf der Hand<sup>65</sup>. Gegen die Untersuchungsmethoden von Prof. J. Rhine (USA), auf den sich Parapsychologen immer wieder berufen, haben die beiden Autoren entscheidende Einwände geäußert; u. a. sei auch Betrug nicht auszuschließen, wie er für einen anderen »experimentierenden« Parapsychologen, Soal, und vor allem den für Rhine vorgesehenen Nachfolger Levy nachgewiesen sei<sup>66</sup>.

Ebenso gelten die von Prokop und Wimmer beschworenen *Konsequenzen* der Annahme paranormaler Wirkungen sehr wohl unter der Voraussetzung, daß diese animistisch als natürliche Wirkungen bestimmter »psi-begabter« Menschen verstanden werden. Wer wäre dann noch sicher vor einem Hellseher und Gedankenleser oder gar jemandem, der zur Psychokinese fähig ist? Bedeutet doch dieses »neue Wort nichts anderes, als was schon die alten 'Hexen' übten: Zauberei«. Nehmen wir nun einmal an, »es fühlt sich jemand durch 'Zauber' geschädigt. Wird dann wieder, wie schon früher, Anklage wegen Hexerei erhoben werden müssen? ... Was erwidern wir dem Dieb, der behauptet, die bei ihm gefundene Beute sei ihm durch 'Fernbewegung ohne Berührung' in die Tasche gezaubert worden? Und wie beruhigen wir unsere gemütskranken Patienten, denen wir bisher immer eingeredet haben, es gäbe *keinen* Spuk und *keine* Hexerei?« (182). Ebenso würde

<sup>61</sup> A. a. O. (Anm. 28), 266f, mit Anm. 5f.

<sup>62</sup> Ebd. 99–111.

<sup>63</sup> Zur Unterscheidung der animistischen, spiritistischen und spiritualistischen Deutung der von der Parapsychologie untersuchten Phänomene vgl. F. Reckinger, »In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben«. Zur Reform des Exorzismus, in: FKTh 5 (1989), 137–145 (140).

<sup>64</sup> 150–153; 183f.

<sup>65</sup> Dasselbe gilt im übrigen von *allen historischen* Ereignissen, die grundsätzlich nicht wiederholbar und dennoch gegebenenfalls beweisbar sind, wie Grochtmann (a. a. O., Anm. 28, 191) mit Recht hervorhebt.

<sup>66</sup> 151. 184.

aufgrund von Bilokation (verstanden als natürliche Fähigkeit) der Alibibeweis zunichte gemacht (206).

Aber es ist leicht einzusehen, daß diese Einwände dem Wunder gegenüber nicht gelten: Gott, als höchste Vernunft und Weisheit, wirkt Wunder im strengen Sinn des Wortes nur sehr selten und läßt auch dämonische Wunder (deren Existenz auf fundamentaltheologischer Ebene rein hypothetisch bleibt) allenfalls in dem Maße zu, als sie die vernunftgemäße Ordnung der geschaffenen Welt nicht zerstören.

Auf das durch die Untersuchungen von Prokop und Wimmer maßgeblich mit beeinflusste Urteil des Bundesgerichtshofs vom 21. 2. 1978, wonach die »Parapsychologie... nicht zu den gesicherten wissenschaftlichen Erkenntnissen (gehört), die dem Sachverständigenbeweis zugänglich sind«, wurde an anderer Stelle bereits hingewiesen<sup>67</sup>. Der Jurist Grochtmann hält das genannte Urteil für »(richtig) im Ergebnis, unrichtig in Teilen der Begründung«<sup>68</sup>, und zwar in jenen Teilen, in denen gesagt wird, daß die seitens der Parapsychologie »in Rede stehenden Kräfte nicht beweisbar sind, sondern lediglich dem Glauben oder Aberglauben, der Vorstellung oder dem Wahn angehören...«

Hier wäre m. E. entsprechend dem Gesagten zu unterscheiden. Sofern *natürliche Kräfte* der menschlichen Psyche gemeint sind, ist der zitierten Aussage m. E. zuzustimmen. Sofern es sich um Kräfte ganz allgemein handelt, in dem Sinn, daß *auch die transzendente Kraft Gottes* als Möglichkeit mit ausgeschlossen sein soll, ist Grochtmann recht zu geben: Das Gericht war nicht berechtigt, darüber eine Aussage zu machen, da zu dieser Frage in unserer Gesellschaft unterschiedliche philosophisch-weltanschauliche Überzeugungen bestehen.

Aufgrund des Gesagten dürfen wir schlußfolgern: Parallelen zu den im katholischen Raum innerhalb von Prozeßverfahren bezeugten Fällen von Levitation und Vermehrung von Lebensmitteln sind im Bereich der spiritistischen Medien nicht nachgewiesen und im Bereich der angeblichen Spukphänomene, sofern überhaupt nachweisbar, auf jeden Fall nicht so geartet, daß ihre Rückführung auf natürliche Kräfte der menschlichen Psyche als erwiesen oder auch bloß naheliegend gelten könnte. Die mit großem Aufwand von Parapsychologen unternommenen Versuche, einen derartigen Beweis zu erbringen, haben offensichtlich zu keinem überzeugenden Ergebnis geführt. An anderer Stelle wird dieselbe Frage hinsichtlich der Heilungswunder im Vergleich mit den durch Geistheiler und durch die Placebotherapie hervorgerufenen Wirkungen zu untersuchen sein.

Eine zusätzliche Bestätigung erfährt die hier vertretene Grundthese durch eine wertvolle Neuerscheinung, die mir während der Drucklegung des Vorliegenden bekannt wurde: H.-G. Stumpf, *Entgeistert. Übersinnliches, Übernatürliches*, München 1991. Darin werden die wichtigsten Tricks, mit denen Hellseher und Medien ihre angeblich übersinnlichen Wirkungen erzielen, im einzelnen dokumentiert.

<sup>67</sup> A. a. O. (Anm. 1), 114, Anm. 10; (Anm. 63), 140; Text des Urteils bei Prokop/Wimmer, 272 f.

<sup>68</sup> A. a. O. (Anm. 28), 282–285.

## Buchbesprechungen

### *Dogmatik*

*Lies, Lothar, Sakramententheologie. Eine personale Sicht. – Graz, Wien, Köln: Styria, 1990. – Obrsch. 375 S.*

Wie der Verf. eingangs erklärt, beschäftigen ihn vier große Anliegen: Die christliche Vorstellung von Person, die Eucharistie als Quelle und Höhepunkt des kirchlichen Lebens, eine heutige Vorstellung von Erlösung und ein Blick auf die getrennten Kirchen der Reformation. Im Schlußwort zu seinem Buch faßt er in acht Punkten zusammen, worum es ihm besonders geht:

Obwohl es sich im strengen Sinn nicht um ein dogmatisches Fachbuch handelt, liest man lange an diesem Entwurf. Es ist ein Buch, das zur Meditation einlädt.

Ausgangspunkt aller Überlegung ist bei L. Lies die Erkenntnis, daß Sakramente »Begegnung zwischen Gott und Mensch« sind (S. 11). Mit dieser Feststellung setzt er offenkundig die Interpretation O. Semmelroths fort. Dieser beschrieb bereits 1956 in seinem Werk »Gott und Mensch in Begegnung. Ein Durchblick durch die katholische Glaubenslehre« die Kirche als Raum der Begegnung bzw. als »Sakrament der Begegnung von Gott und Mensch«. Danach geschieht personale Gottbegegnung in der Kraft der Gnade; die sakramentale Gottbegegnung ist Ausdruck der Begegnung mit Gott.

Bereits im Vorwort beschreibt der Verf., daß er seine Auffassung von Person »dem isolierten Individuum der Französischen Revolution« entgegenstellen möchte (S. 111).

Im ersten Kapitel bemüht sich der Verf. um eine Hinführung zum Sakrament (S. 15–65), dabei ist die Beziehung von Sakrament und Mythos für ihn der erste Ansatzpunkt (S. 15–24). Er möchte eine Sakramententheologie, die auf dem Boden der Offenbarung Gottes in Christus steht und dabei die in den Mythologien zum Ausdruck kommenden Sehnsüchte des Menschen nach Gemeinschaft mit Gott aufnimmt, weil diese Sehnsüchte immer noch die Sehnsüchte des Menschen von heute sind (S. 19). Fraglich ist jedoch, ob die Sakramententheologie der Neuzeit den Mythos verdammt hat (S. 18). Außerdem fällt auf, daß der Begriff des Religiösen vorwiegend negativ besetzt zu sein scheint, dies entspricht aber nicht der kirchlichen Sprachwirklichkeit und wird auch der allgemeinen Begriffsgeschichte nicht gerecht.

Allerdings ist dem Verf. zuzustimmen, wenn er erklärt, unsere Sakramententheologie habe das Konzil von Chalkedon radikal ernst zu nehmen (S. 23). Dies klare Bekenntnis hat zur Folge, daß die Vermischung der Sakramente mit irgendwelchen im Schöpfungsbereich verständlichen Symbolen ebenfalls radikal abgelehnt wird (S. 139).

Nicht nur in diesem Punkt wirkt das Buch geradezu als ein Gegengift gegen den modischen Trend unserer Zeit. Nach L. Lies schaut die Theologie zwar auf beides, auf Gott und Mensch in Jesus Christus. Damit ist der Blick auf den Menschen, seine mythische Begabung und seine Religion, immer schon aufgebrochen im Blick auf den sich offenbarenden Gott.

Im folgenden Abschnitt beschreibt L. Lies die »Not der klassischen Sakramententheologie« (S. 24–35). Im folgenden Abschnitt kommt der Verf. zu den existentiellen Fragen: Wer bin ich? Wer liebt mich? Wer macht mich frei? Wer macht mich heilig? (S. 43–49).

Besonders zeigt dies der Abschnitt »Begegnung heißt Raumbegabe in Person« (S. 41–43). Hier kommt L. Lies zu der fundamentalen Erkenntnis: »Die anthropologische Grundlage aller menschlichen Erkenntnis ist die Person. Person kann man geradezu so definieren: Person ist jene Freiheit, die in einer anderen Freiheit Raum finden oder einer anderen Freiheit in sich Raum gewähren kann, ohne dazu zerstörerisch zu wirken oder zerstört zu werden. Noch einmal anders gesagt: Die innerste Dynamik der menschlichen Sehnsucht nach Begegnung mit sich selbst und mit anderen ist getragen und zugleich getrieben von dem, was wir Person nennen« (S. 42).

Von hier aus ergibt sich für den Verf. das Programm, die Sakramente als Begegnungen zwischen Gott und den Menschen zu beschreiben. Wenn sie wirklich Begegnungen sein wollen, dann müssen sie nach L. Lies vom gegenseitigen Personsein der sich begegnenden Personen getragen sein. Damit ist für ihn deutlich geworden, daß es eigentlich nur deshalb Sakramente als Begegnungen geben kann, weil es Personen gibt, die in sich Raum haben für die andere Person. So nehmen denn nach seiner Vorstellung auch die Sakramente an der Personwirklichkeit und dem Freiheitsraum der Begegnenden teil. Theologisch gesehen hat dieses Konzept seinen Grund in der Christologie und Trinitätslehre. Für die erstere

gibt die Lehrentscheidung von Chalkedon die verbindliche Richtschnur für das Ungemischt und Ungetrennt personaler Einheit (wobei freilich zu beachten ist, daß das Konzil von dem Verhältnis zweier Naturen in der Einheit der Person spricht). Hinsichtlich dieser Hypostatischen Union erklärt L. Lies: »Menschwerdung heißt dann, daß Gott den Menschen Jesus von Nazareth so schafft, daß dieser Mensch ganz in der Person des Sohnes Gottes seinen Selbststand findet« (S. 62). Zum Zweiten: Das Zueinander der drei göttlichen Personen in der Trinität wird von der Theologie als eine wechselseitige »Durchdringung« (Perichorese) verstanden. Unter Berufung auf einen Satz des Johannes von Damaskus macht L. Lies dieses Modell für das Verständnis der personalen Begegnung zwischen Gott und Mensch in den Sakramenten fruchtbar, und genau hier liegt die besondere Bedeutung seines Entwurfs.

Innerhalb dieses theologischen Komplexes befindet sich ein Kapitel, das die Überschrift trägt: Leib in Person und Person in Leib (S. 54–57). Die Ausführung beginnt mit dem zunächst Verständlichen: Person in Leib. Dann folgt: Leib in Person. Anthropologisch gesehen wird hier der Mensch als ein leibverfaßtes Wesen verstanden, das seine Personalität gewinnt, indem es mit dem Atem Gottes seine eigene Transzendenz gewinnt. Hiermit wird die Begegnung von Gott und Mensch möglich, »wobei die letzte und ursprüngliche Vermittlung nicht der Leib, sondern der Freiheitsraum der Person ist« (S. 57). Im Anschluß daran überlegt der Verf., ob man zur primären Begründung von Sakramentalität vom Leib als dem »defizienten Ausdruck der Seele« ausgehen dürfe. Sakramente würden dann minderwertig. Man müsse vielmehr fragen, ob es nicht besser sei, die Vorstellung vom Leib in Person zu wählen, um eine Grundlage einer Sakramententheologie zu erhalten; dann würden die Sakramente über die Leiblichkeit bis in die Personmitte des Menschen reichen; Sakramente wären von der Person des Menschen umgriffen, gehörten zum Menschen, und wären nicht bloß »defizitärer Ausdruck menschlicher Personalität« (S. 57).

»Leib in Person« – diese Formulierung durchzieht von hier aus penetrant das ganze Werk. Wo immer vom Menschen die Rede ist, wird er unter dieser Chiffre vorgestellt. Was damit gemeint ist, wird erst an anderer Stelle richtig klar. Als Kontrast zu einem »hierarchischen Weltbild«, in dem Gott oben, der Mensch unten angesiedelt sei und von dem aus die Menschwerdung (Gottes) leicht als Abstieg zu verstehen sein werde, erklärt L. Lies, in einem theozentrischen Weltbild, in dem

Gott die Mitte aller Wirklichkeit sei, werde Menschwerdung nicht als Abstieg Gottes zu den Menschen zu schildern sein, sondern als »Hereinnahme des Menschen in Gott« (S. 62).

Abschließend zu diesem Kapitel bemüht sich der Verf. um eine »Ökumenische Vergewisserung« (S. 64–65; vgl. ebenso S. 125–128, 169–169, 226–227, 279–281). Natürlich kann damit nicht die gesamte Problematik, die der Sakramententheologie innewohnt, kontrovers- oder konvergenztheologisch aufgearbeitet werden. Es werden jedoch jeweils einige wichtige Gesichtspunkte aufgezeigt, die dem Fortgang des ökumenischen Gesprächs im Bereich von Faith and Order dienen können.

Im zweiten Kapitel beschreibt der Verf. die Eucharistie als Sinngestalt der Sakramente (S. 67–128). Schon J. Auer hatte in der Kleinen Katholischen Dogmatik die hl. Eucharistie wegen ihrer einmaligen Bedeutung für die Kirche in ihrem Sein und Leben aus dem bislang üblichen Zusammenhang mit den übrigen Sakramenten herausgenommen und sie mit der allgemeinen Sakramentenlehre zusammengefügt. L. Lies schreitet nun auf diesem Weg konsequent fort, in dem er die allgemeine Sakramentenlehre und die Erörterung der einzelnen Sakramente in einem Gesamtkonzept verbindet. Das Passa des jüdischen Volkes ist das Ursymbol für die Begegnung von Gott und Mensch in der Geschichte: das Abendmahl Jesu mit seinen Jüngern das der Begegnung mit Gott in Jesus Christus. Aus diesen geschichtlichen Vorgaben ergibt sich für die Eucharistiefeyer der Kirche eine vierfache Struktur:

die der Anamnese, der Epiklese, der Koinonia und der Eulogia. Da nun aus der Eucharistie die Sinngestalt aller Sakramente gewonnen wird, prüft der Verf. in den folgenden Kapiteln, in welcher Weise die genannten vier Elemente auch jeweils in den einzelnen Sakramenten aufzuweisen sind bzw. wie sie diese durch jene deuten lassen. Hinsichtlich der Anamnese wird erklärt, daß die Sakramente wie die eucharistischen Gestalten sowohl Gedächtniszeichen (!) der Menschen, aber eben auch Gedächtniszeichen des dreifaltigen Gottes und in dieser Weise Gedächtniszeichen der Kirche sind. Wichtig ist, daß es schon im alten Israel um eine »Wandlung der Unheilsgeschichte Israels in Heilsgeschichte, die ihre Zukunft in Gott findet« (S. 69) geht. Im Abendmahlssaal macht Jesus diese Zeichen der von Gott zur Heilsgeschichte gewandelten Unheilsgeschichte Israels zu seinem Leib und zu seinem Blut, zur Wirklichkeit seiner Person (vgl. S. 92).

Im Kontext von »Gegenwart und Koinonia« wird an der Lehre von der Transsubstantiation festgehalten; wenn gleichwohl von der »Transsituationierung«, »Transfinalisierung«, »Transsignifikation« die Rede ist, dann von der des Menschen (S. 118–119). Alle Sakramente sind Eingliederungen in Christus, um so Kirche zu bilden (S. 120). Außerdem wird erklärt, daß »alle Sakramente, wenngleich sie Handlungen des Menschen und Symbole seiner personalen Leiblichkeit sind, ihre Wirksamkeit nicht primär im Menschen haben, sondern in Gott« (S. 121).

Es gibt nun aber in jeder Hinsicht zwei »Räume« oder »Ordnungen«, in denen die Begegnung zwischen Gott und Mensch stattfindet, einmal in der der Schöpfung, und dann in der der Erlösung. In diesem Sinn beschreibt L. Lies die Sakramente einmal als geschaffene Wirklichkeit (Kap. 3, S. 129–169), um sie dann in besonderer Weise als »Begegnungsräume mit dem dreifaltigen Gott zur Personwerdung des Menschen« (Kap. 4, S. 171–227) zu verstehen. Selbstverständlich schließt das eine das andere nicht aus, geht es doch auch hier um eine perichoretische Theologie. Im zentralen Teil seines Buches entfaltet L. Lies eine Theologie der Sendung, die von ihrem trinitarischen Aspekt aus Sinn und Ziel der Sakramente erschließt. Er erklärt, das Ziel der sakramentalen Begegnung mit Gott in der Personalität des Logos sei für den Menschen, immer mehr Person in der Person Christi als des Sohnes Gottes zu werden (S. 183). Der Heilige Geist dient also dazu, uns als leibhaftige Personen in die fleischgewordene Personalität des Logos einzuführen, indem er uns zunächst in sich eingliedert, in uns Wohnung nimmt, unseren Glauben erhellt und stärkt (S. 191). Nun ist aber die Sendung des Geistes und die des Sohnes zu den Menschen so aufeinander bezogen, daß sie dadurch Kirche bilden (S. 192–193). Unter Sakramenten verstehen wir dann, »daß ein menschlich-personales Symbol von Gott durch den Heiligen Geist so in die leibhafte Wirklichkeit Christi eingeführt wird, daß es an dieser Wirklichkeit teilnimmt und von der Person des Logos umgriffen ist« (S. 199).

Was nun die Siebenzahl der Sakramente betrifft, so versteht L. Lies sie als Zeichen der kirchlichen Fülle des Heils (vgl. Kap. 5, S. 229–281), Entfaltung eucharistischer Fülle (S. 251–257). In diesem Kapitel wird nochmals die eucharistische Sinngestalt aller Sakramente dargelegt (S. 257–279). Daraufhin folgt in Kap. 6 eine Beschreibung der einzelnen Sakramente (S. 283–365). Wiederum werden Taufe, Firmung und Eucharistie unter den Aspekten von Anamnese, Epiklese, Koinonia und Prophora darge-

stellt (S. 283–310). Handelt es sich bei diesen um die in die Kirche einführenden Sakramente, so erscheinen Ehe und Priesterweihe als die Kirche erhaltende Sakramente (S. 310–351), Buße und Krankensalbung als die Kirche bewahrende Sakramente (S. 351–365).

Fazit: Rückschauend sei gesagt, daß die kritischen Bedenken, die sich bei der Lektüre des Buches gelegentlich einstellten, den Wert dieses Entwurfes nicht mindern; inhaltlich ist den meisten Aussagen zuzustimmen. Sie bieten darüber hinaus für Liturgie und Katechese eine Fülle pastoraler Anregungen. Die Besinnung auf das Wirken des Geistes, der den Menschen im sakramentalen Leben der Kirche zur Gottbegegnung in Christus führt, zeitigt somit ein Buch, das selbst diesen Geist atmet und ihn vermittelt. Insofern ist es ein Buch höchster Spiritualität, eine meditierte und zur Meditation anleitende Dogmatik.

*Elmar Fastenrath, Fulda*

*Dürig, Walter, Die Lauretische Litanei. Entstehung, Verfasser, Aufbau und mariologischer Inhalt, EOS-Verlag St. Ottilien 1990, 112 S.*

Der Vf. hat für das im EOS-Verlag erscheinende Marienlexikon die Bearbeitung der Lauretischen Litanei mit allen ihren Anrufungen übernommen. Da sich dort die Artikel über mehrere Bände verteilen, wurden sie in diesem Büchlein zusammengefaßt. Nach den Darlegungen zur Entstehung der Litanei, zu den Textzeugen und zum Verfasser und zu den Erweiterungen werden der Aufbau und der mariologische Gehalt aufgewiesen. Bei den einzelnen Anrufungen werden die biblischen Begründungen, die inhaltliche Konzipierung und die Formulierung in der Väterzeit, die Einfügung in die Litanei und die spirituelle Aussagekraft behandelt.

Da der Sinn vieler Anrufungen (»Spiegel der Gerechtigkeit«, »Kelch des Geistes«, »Turm Davids«, »Elfenbeiner Turm« usw.) den Gläubigen nicht immer klar sein dürfte, wären die Seelsorger gut beraten, wenn sie etwa zu den Maianachten mit Hilfe dieses Buches die einzelnen Anrufungen zum Gegenstand der Betrachtung oder der Predigt machen würden. Aber auch zur privaten Aneignung des Gehalts der Laur. Lit. sind Dürigs Darlegungen sehr hilfreich.

*Anton Ziegenaus, Augsburg*

## Reformatorische Theologie

Schmidt, Axel, *Die Christologie in Martin Luthers späten Disputationen (= Dissertationen – Theologische Reihe Bd. 41, hrsg. von B. Sirch), St. Ottilien 1990, VIII + 347 S.*

Wenn von Luthers Theologie die Rede ist, dreht sich das Gespräch für gewöhnlich um Themen wie Rechtfertigung, Schrift und Tradition, Kirchenbegriff, Zwei-Reiche-Lehre etc. Ganz selten werden Luthers Trinitätstheologie und seine Christologie behandelt.

Offenbar angeregt durch Theobald Beers Buch »Der fröhliche Wechsel und Streit«, das bislang nicht die gebührende Rezeption erfahren hat, hat Axel Schmidt, ein Schüler von Remigius Bäumer, sich dieses vernachlässigte Thema gestellt. Seine Entscheidung, die Christologie Luthers an Hand von dessen späten Disputationen darzustellen, ist ein weiterer Schritt auf Neuland, da die Forschung sich bisher zumeist auf die Äußerungen des Reformators aus den Jahren des Bruches mit der Kirche bzw. des Neuaufbaus bis zum Reichstag von 1530 beschränkt hat.

Nach einer methodologischen Einleitung handelt Vf. das Thema »Das Erlösungswerk Jesu Christi« (S. 19–177) ab, wobei natürlich die »klassischen« Themen der Rechtfertigung etc. zur Sprache kommen, um dann allerdings mit dem Kapitel »Die Person des Erlösers« (S. 178–278)

den wohl wichtigsten Teil seines Werkes in Angriff zu nehmen.

Zum Schluß wendet Vf. sich der Trinitätslehre Luthers zu, um so Soteriologie und Christologie in ihrem Zusammenhang mit dem Trinitätsmysterium zu zeigen (S. 279–323).

Literaturverzeichnis, Verzeichnis der angeführten Stellen aus Luthers Werken (WA) und Namensregister schließen die Arbeit ab. Schmidts Arbeit, die nicht nur sehr gut formuliert und dadurch auch gut lesbar ist, zeichnet sich durch die erschöpfende Heranziehung seiner Quellen ebenso aus, wie durch eindringende Auseinandersetzung mit der Sekundärliteratur. Besonders hilfreich sind die zahlreichen Quellenzitate.

Auf diese Weise gelingt es ihm zu zeigen, daß nicht nur die »klassischen« reformatorischen Positionen im Widerspruch zur katholischen Lehre standen, sondern daß auch Luthers Lehre von der Person des Erlösers und von der Trinität sich vom katholischen Dogma entfernt hatte. Nichtsdestoweniger hielt er – eine glückliche Inkonsequenz – der Lehre der alten Konzilien und der Hl. Schrift die Treue.

Schmidts Arbeit besticht durch Sorgfalt und Umsicht seiner Quelleninterpretation und seiner theologischen Analyse. Für einen Doktoranden hat er eine überdurchschnittliche Leistung vorgelegt.

Walter Brandmüller, Augsburg

## Kirchenrecht

Paarhammer, Hans/Rinnerthaler, Alfred (Hrsg.), *Scientia canonum. Festgabe für Franz Pototschnig zum 65. Geburtstag. Verlag Roman Kovar, München 1991, 588 S. Lw.*

Der wissenschaftliche Dialog innerhalb der Disziplinen der Theologie und der Rechtswissenschaft erfolgt in der Gegenwart zu einem beträchtlichen Teil nicht mehr in den hierfür an sich zuständigen Fachzeitschriften, sondern in Festschriften. Insbesondere gilt dies für die Situation in den deutschsprachigen Ländern. Gerade die bedeutendsten Abhandlungen, Artikel und Darstellungen werden, etwa im Unterschied zum 19. Jahrhundert, nicht mehr in Zeitschriften publiziert, sondern in zahlreichen Festschriften, die sich in der Fachwelt einer besonderen Wertschätzung erfreuen und einem verdienten und von seinen Kollegen und Freunden geschätzten Gelehrten aus Anlaß eines markanten Geburtstags gewidmet werden.

In Österreich sind auf dem Gebiete des Kirchenrechts und Staatskirchenrechts in allerjüngster Zeit mehrere bedeutsame Festschriften erschienen, die auch in der Bundesrepublik Deutschland das allgemeine Interesse der Fachwelt auf sich ziehen. Zu diesen herausragenden Festschriften ist auch die dem Salzburger Kirchenrechtslehrer Franz Pototschnig aus Anlaß der Vollendung seines 65. Lebensjahres gewidmete und unter dem Titel »Scientia Canonum« erschienene Festgabe zu rechnen.

Nach Ausweis seiner bemerkenswerten Biographie entspricht Franz Pototschnig dem Ausbildungsideal, wie es der ebenso berühmte wie streitbare Melchior Cano O. P. († 1560) in seinem klassischen Werk *Loci theologici* (Lib. X, cap. 8) für einen Lehrer der Kirchenrechtswissenschaft entwickelt hat, von dem er nach dem Abschluß seiner theologischen Studien auch noch ein abgeschlossenes Studium in Rechtswissenschaft ver-

langt. Franz Pototschnig ist Priester der Erzdiözese Wien. Während seiner Kaplanszeit und neben seiner Tätigkeit als Kaplan hat er an der Juristischen Fakultät der Universität Wien Rechtswissenschaften studiert und wurde nach seiner Promotion von Kardinal Franz König für eine kirchenrechtliche wissenschaftliche Laufbahn freigestellt. Am 1. Juni 1979 wurde er zum o. Universitätsprofessor für Kirchenrecht an der Rechtswissenschaftlichen Fakultät der Universität Salzburg ernannt, der er seither unter Ablehnung eines Rufes an die Katholisch-Theologische Fakultät der Universität Freiburg i. Br. die Treue gehalten hat.

In größerem Umfang als in der Bundesrepublik Deutschland hat in der juristischen Ausbildung in Österreich auch heute noch die Kirchenrechtswissenschaft Bedeutung, wenn sie auch durch die Reform des juristischen Studiums im Jahre 1978 (BGBl. Nr. 140) von ihrem ursprünglichen Rang als Pflichtfach zu einem bloßen Wahlpflichtfach degradiert worden ist. Mit den Herausgebern der Festschrift ist zu hoffen, daß sich in Österreich diejenigen Kräfte durchsetzen werden, die bei einer notwendigen künftigen Studienreform das Kirchenrecht wieder in den Rang eines Pflichtfaches erheben wollen aus der Erwägung, daß gerade das kanonische Recht im Verbund mit dem Staatskirchenrecht und der Pflege der Rechtsgeschichte Grundlagen und Perspektiven zu entwickeln in der Lage ist, die für eine umfassende Bildung in der Jurisprudenz in der Gegenwart und in der Zukunft von großer Bedeutung sind.

Das besondere wissenschaftliche Interesse des Jubilars galt neben dem Kirchenrecht vor allem auch dem Staatskirchenrecht sowie der Beschäftigung mit rechtstheoretischen und rechtshistorischen Fragen. Diesen wissenschaftlichen Tätigkeitsfeldern entspricht die Gliederung der Beiträge dieser Festschrift, die in drei Abschnitte eingeteilt ist: I. Rechtsgeschichte (S. 17–152), II. Inneres Kirchenrecht (S. 153–449) und III. Staatskirchenrecht (S. 451–583). Aus Raumgründen kann im Rahmen dieser Besprechung nur eine repräsentative Auswahl der Beiträge vorgestellt werden. Das Verzeichnis der hauptsächlichsten Veröffentlichungen des Jubilars findet sich zu Anfang der Festschrift (S. 12–14). Das Verzeichnis der insgesamt 27 Mitarbeiter der Festschrift beschließt den vom Verleger vorzüglich ausgestatteten Band (S. 585–588).

I. Die sieben Beiträge in dem Abschnitt »I. Rechtsgeschichte« befassen sich naturgemäß mit der österreichischen Kirchenrechtsgeschichte. So behandelt Karl Theodor Geringer, München, die Konfessionsbestimmung bei Kindern aus ge-

mischten Ehen in der Zeit seit dem Ende der Glaubenskriege (1648) bis Papst Benedikt XIV. (1758). Dieter A. Binder, Graz, zeigt in seinem Beitrag »'Letzter Triumph aller Freidenker'. Aspekte des Verhältnisses zwischen Antiklerikalismus und Kirchenrecht«, daß die Stellungnahmen der Kirche zur Freimaurerei in der neuesten Zeit und im Codex Iuris Canonici vom 25. 1. 1983 gegenüber den früheren pauschalen Verurteilungen einer differenzierteren Betrachtungsweise gewichen sind.

Einen Einblick in die konfessionsparitätischen Auseinandersetzungen in der Zeit von 1935 bis zum März 1938 gewährt der Beitrag von Karl W. Schwarz, Wien: »Die 'Trutzprotestanten' im 'christlichen' Ständestaat. Eine zeitgenössische Situationsanalyse von Johannes Heinzelmann« (S. 101–124). Die staatskirchenrechtliche Situation in Österreich während der Herrschaft des Nationalsozialismus beleuchtet der Artikel des Mitherausgebers Alfred Rinnerthaler, Salzburg: »'Lieber mit Rosenberg in die Hölle als mit den Pfaffen in den Himmel.' Ein Beitrag zum Verhältnis von Staat und Kirche in der Ostmark« (S. 125–140).

II. Der Schwerpunkt der Festschrift liegt auf den insgesamt 13 Beiträgen zum kanonischen Recht bzw. – nach traditioneller österreichischer Redeweise – zum »inneren« Kirchenrecht.

Heribert F. Köck, Linz, befaßt sich mit der rechtstheoretischen Frage des Verhältnisses von Legalität und Legitimität kirchlicher Rechtsakte. Kirchenkritischen Charakter tragen zum Teil die beiden Beiträge von Gerhard Luf, Wien, »Überlegungen zu Grund und Grenzen des Rechtsgewehrsams in Staat und Kirche«, sowie von Helmut Pree, Passau, »Priester ohne Amt. Probleme um die amissio status clericalis und ihre kirchenrechtlichen Rechtsfolgen«. Gerhard Fahrnberger, St. Pölten, sieht überraschende konziliare Neuansätze im kirchlichen Gesetzbuch in den Normen über Pfarre und Pfarrseelsorge. Bruno Primetshofer, Wien, anerkannter Fachmann auf dem Gebiete des Ordensrechts, behandelt die Rechtsfragen zur Thematik »Inkorporation und Inkardination von Ordensklerikern«. Die zeitgemäßen Aufgaben der Paten bilden den Gegenstand der Abhandlung des verdienten Mitherausgebers der vorliegenden Festschrift, des Salzburger Kirchenrechtslehrers und Erzbischöflichen Offizials Hans Paarhammer, »'Speciali autem modo a patrinis.' Überlegungen zum Patenamte im geltenden Kirchenrecht«.

In Anbetracht der Tatsache, daß das Kirchliche Gesetzbuch für die mit Rom unierten orientalischen Kirchen am 1. Oktober 1991 in Kraft getre-

ten ist, sind die beiden sachkundigen Beiträge von Richard Potz, Wien, »Der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium 1990. – Gedanken zur Kodifikation des katholischen Ostkirchenrechts«, und von Carl Gerold Fürst, Freiburg i. Br., »Ökumenismus im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium«, von besonderem aktuellen Interesse.

III. Den Auftakt zum dritten Abschnitt »Staatskirchenrecht« bildet die Abhandlung von Wolfgang Waldstein, Salzburg, »Freiheit der Wissenschaft und 'Missio canonica'«. Darin befaßt sich der Autor im Anschluß an Ausführungen des Kölner Staatsrechtslehrers Martin Kriele mit der Notwendigkeit der kirchlichen Bindung der Lehre der in einem staatlichen Beamtenverhältnis stehenden Theologieprofessoren an staatlichen Katholisch-Theologischen Fakultäten und geht der Frage nach, ob für diesen zum Teil kirchendistanzierten Personenkreis »die Privilegien des staatlichen Beamtenstatus« von der Kirche auf die Dauer hinnehmbar sind. Auch für Österreich gelte, daß die katholische Kirche sich einer Medienhetze gegenübersehe, wenn Papst oder Bischöfe es wagten, ihre Pflicht zu erfüllen und für die Wahrung der Identität der katholischen Kirche und für die ihr anvertraute »göttliche Glaubenshinterlage« einzutreten (S. 464). Herbert Kalb, Linz, beschäftigt sich mit der Frage des Verhältnisses zwischen Staat und Kirche im Bereich des österreichischen Sozialversicherungsrechts, und zwar näherhin mit Überlegungen zum Überweisungsbetrag für katholische Priester und Ordensleute.

In zwei einander korrespondierenden Beiträgen behandelt Peter Leisching, Innsbruck, die Frage der gesetzlichen Anerkennung von Reli-

gionsgesellschaften im österreichischen Rechtssystem und Hugo Schwendenwein, Graz, die gesetzlich nicht anerkannten Religionsgemeinschaften im österreichischen Staatskirchenrecht. Im Hinblick auf das neue russische Gesetz über die Religionsfreiheit vom Oktober 1990 stellt Helmut Schnizer, Graz, in seinem Beitrag »Verein oder Glaubensgemeinschaft?« die Frage, ob für die Religionsbekenntnisse die Verweisung in das zum Teil mit zwingenden Rechtsbestimmungen ausgestattete staatliche Vereinsrecht angemessen ist oder ob dem Grundrecht der Religionsfreiheit nicht die Schaffung eines eigenen Religionsrechts besser entspräche. Aus der Feder von Gertraud Putz, Salzburg, stammt der abschließende Beitrag »Perestroika – Hoffnung für die Kirchen in der Sowjetunion?«. Die Verfasserin behandelt darin die einzelnen Phasen der jüngsten religionspolitischen Entwicklung in der Sowjetunion und zeigt im einzelnen, daß die Perestroika mehr Freiheit und mehr Toleranz für die Kirchen und ihre Anliegen bedeutet.

Die vorliegende Festgabe »Scientia Canonum« für Franz Pototschnig vereinigt eine ansehnliche Anzahl bedeutender rechtshistorischer, kanonistischer und staatskirchenrechtlicher Abhandlungen aus der Feder angesehener österreichischer Autoren. Wegen des grundsätzlichen Charakters und zugleich auch wegen der Aktualität dieser Beiträge ist diese Festschrift nicht nur für Österreich, sondern auch für die Bundesrepublik Deutschland gleichermaßen wichtig. Sie ist eine würdige Ehrengabe für den verdienten Rechtslehrer Franz Pototschnig. Als wissenschaftliches Monument ist sie von bleibendem Wert.

Joseph Listl, Augsburg

## Textausgaben

Thomas von Aquin, *Über die Einheit des Geistes gegen die Averroisten = De unitate intellectus contra Averroistas. Über die Bewegung des Herzens = De motu cordis*, Übers., Einf. u. Erl. von Wolf-Ulrich Klünker. (Hrsg. vom Friedrich-von-Hardenberg-Inst. für Kulturwiss., Heidelberg), Stuttgart 1987.

Mit *De unitate intellectus* und *De motu cordis* werden in lateinisch-deutscher Ausgabe zwei Spätschriften (1270 bzw. 1273) vorgelegt, die einen sehr unterschiedlichen Rang im Opus des hl. Thomas v. Aquin einnehmen und dementsprechend auch hier nur eine sehr unterschiedliche Aufmerksamkeit in Erläuterung und Kommentie-

rung gefunden haben. Die Absicht der Hrsg.: Anhand des beide Schriften verbindenden »menschkundlichen Themas« die im Mittelalter noch »ungebrochene Einheit« von Phil., Theol. und naturwiss. Denken einem breiteren, nicht fachwissenschaftl. orientierten Leserkreis zu erschließen, eine »vertiefte Beschäftigung« und »Begegnung« mit Thomas zu ermöglichen. Deshalb wurde den Texten eine Einführung (9–18) vorangestellt, die – mit einem deutlichen Gefälle zuungunsten von *De motu cordis* – die Problemstellung beider Werke knapp zusammenfaßt und »praktische Grundregeln für das Lesen scholastischer Texte« geben will – ein Vorhaben, das

allerdings nicht eingelöst wird, sondern in Allgemeinheiten (geduldiges Vorgehen beim satzweisen Nachvollzug der Gedankenarchitektur, S. 13) steckenbleibt. Nicht befriedigen wird den anvisierten Leserkreis auch ein Umriss des thomasischen Geist- und Seelenverständnisses (14–18): Unter dem Vorzeichen einer durchgehenden Simplifizierung wird der Erkenntnisvorgang als Vereinigung von äußerer Gegenstandswelt und geistiger innerer Wirklichkeit im Menschen mißdeutet. Kein Wort indes fällt hier über den intellectus agens und seine Funktion, über den Vorgang der Abstraktion oder gar des Urteilens.

Informativer ist die Darlegung über die »geistgeschichtliche Situation der Schrift 'Über die Einheit des Geistes'« (113–117), worin in die Aristotelesrezeption des Hochmittelalters eingeführt wird. Jedoch irritieren die Bedenken Klünkers, den Terminus »lateinischer Averroismus« auf Siger von Brabant einzuengen, wo doch auch Thomas, Albertus Magnus und Bonaventura mit den Werken des Averroes gearbeitet hätten (115).

Einer klar und straff gehaltenen »Übersicht der Hauptgedanken der Schrift 'Über die Einheit des Geistes'« (118–137) folgen »Hinweise zu den lateinischen Texten und deren Übersetzung« (138–143), aus denen zu entnehmen ist, daß bei De unitate intell. auf die Edition Keelers bzw. die Marietti-Ausgabe, bei De motu cordis auf die kritische Editio Leonina zurückgegriffen wurde. Bemerkungen zur Übersetzung phil. Termini bieten teilweise dem Laien keine Hilfe, wenn z. B. von »natura« und »naturalis« gesagt wird, sie besäßen einen »weiten Bedeutungshorizont«, der in den Wörtern »Natur« und »natürlich« »kaum noch durchscheine« (142). »Erläuterungen zu den erwähnten Personen« (145–149) beschränken sich

meist aufs Biographische und sind zudem zu allgemein gehalten.

Anmerkungen zu den lat. Texten, aus Keelers Edition in Auswahl entnommen, benennen die wichtigsten Quellen und Paralleltexte (171–186). Zur Übersetzung selbst: Dem Ziel einer guten Lesbarkeit wurde bisweilen die inhaltliche Exaktheit geopfert, wenn etwa der Ausdruck »continuatio actus« mit »wirkliche Verbindung« wiedergegeben wird (62). Überhaupt scheint der Übers. mit dem »in actu esse« Schwierigkeiten zu haben. Eine breiter angelegte Einführung in das Verständnis von Akt und Potenz wäre hier sicherlich nützlich gewesen. Daß das Abgehen von der metaphysischen Terminologie nicht unbedingt größere Verständlichkeit bedeutet, läßt sich wiederholt beobachten, wenn z. B. der Ausdruck »actus coniuncti per accidens« übersetzt wird mit »Tätigkeit durch das Zufällige« (46), die Seele »Begriff« und »Erkenntnisform« des Leibes (für »ratio« und »species«) genannt wird (59) oder die »eductio« einer Form »de potentia materiae« – den Blick auf das äußere agens verschließend – nur als »Werden der Form aus der Möglichkeit« erscheint (48).

Daß weder Übersetzung noch Kommentar die metaphysische Tiefe des thomasischen Gedankens einholen, kündigt sich allerdings bereits am Ende der »Einführung« (18) an, wo der Übers. das thomasische Formverständnis im Sinne der »menschenkilichen Betrachtungsart« Rudolf Steiners nur als Abbildung des Geistig-Seelischen im physischen Körper des Menschen (miß)versteht.

So wurde die Gelegenheit, anhand eines vom Umfang begrenzten, aber dennoch bedeutsamen Werkes in das Denken des Aquinaten einzuführen, leider nicht genutzt.

*Richard Niedermeier, Kößlarn*

### *Anschriften der Herausgeber:*

Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten

Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armi-Straße 3a, 8000 München 19

Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

### *Anschriften der Autoren:*

Stefano Alberto, Universität Eichstätt, Ostenstraße 26, 8078 Eichstätt

Prof. Dr. Kurt Küppers, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

Dr. François Reckinger, Hardt 68, 4018 Langenfeld/Rhld.

Prof. Dr. Richard Schenk, Forschungsinsitut f. Philosophie Hannover, Lange Laube 14, 3000 Hannover 1

## Die Umweltproblematik in schöpfungstheologischer Sicht

Hermann Lais zum 80. Geburtstag

*Von Anton Ziegenaus, Augsburg*

Das Thema Umwelt ist in aller Munde. Zu Beginn der siebziger Jahre waren es zunächst die Ölkrise und dann die Feststellungen des Club of Rome, die allgemein die Grenzen des Wachstums zu Bewußtsein brachten. Zu dieser Erkenntnis der mangelnden Ressourcen trat denn immer mehr die Einsicht in die vielfachen Zerstörungen, die der technisierte Mensch der Neuzeit anrichtet: Die Erde wird vergiftet, das Grundwasser verseucht, die Luft verschmutzt. Das Stichwort »Ozonloch« genügt, um zu erinnern, daß die Zerstörungen nicht nur den unmittelbaren Lebensraum des Menschen erfassen, sondern die gesamte Atmosphäre. Der technische Erfolg, auf den die einen so stolz waren, wird von den andern als Verirrung angeprangert, Technik- und Chemiefeindlichkeit ist gar nicht so selten.

Steht somit die Tatsache der Umweltzerstörung außer Diskussion, wird doch mancher am inneren Zusammenhang dieser Umweltsituation mit der Schöpfungstheologie zweifeln. Bei der Theologie, so mag der Zweifel lauten, handelt es sich um Gott bzw. den Bezug des Menschen zu Gott, also um »weiche«, nicht empirisch nachweisbare, sekundäre Zusammenhänge, bei der Umweltfrage aber um harte Realitäten und um greifbare Fakten, wie Waldsterben oder Klimaveränderung. Ist die Verbindung: Schöpfungstheologie und Umweltproblematik, nicht äußerlich, gekünstelt oder gesucht? Jedoch besteht ein grundlegender Zusammenhang. Diesen Konnex zwischen Schöpfungstheologie und Umweltproblematik zeigt schon

### *I. ein Blick auf den sog. Kulturauftrag*

Mit diesem Terminus Kulturauftrag sind die Aussagen von Gen 1, 26ff gemeint. Dort heißt es: »Gott sprach: Lasset uns den Menschen machen, nach unserem Abbild, uns ähnlich, sie sollen herrschen über des Meeres Fische, über die Vögel des Himmels... So schuf Gott den Menschen nach seinem Abbild, nach Gottes Bild schuf er ihn, als Mann und Frau schuf er sie. Gott segnete sie und sprach zu ihnen: Seid fruchtbar und mehret euch, füllet die Erde und machet sie untertän und herrscht über des Meeres Fische, die Vögel des Himmels und über alles

Getier, das sich auf Erden regt. Gott sprach weiter: Seht, ich gebe euch alles Grünkraut ... dies diene euch als Nahrung«. Dieser Stelle zufolge ist der Mensch die Spitze der gesamten Schöpfung; er allein ist durch einen unmittelbaren Bezug zu Gott ausgezeichnet, durch die Gottebenbildlichkeit. Die übrige Schöpfung besitzt nicht diese Gottunmittelbarkeit; sie ist dem Menschen unterstellt.

Mit dieser im jüdisch-christlichen Bereich gültigen Rangordnung Gott-Mensch-Welt wurde im Abendland die hellenistische und auch außerhalb dieses Raumes meistens gültige Reihung Gott-Makrokosmos-Mikrokosmos (= Mensch) abgelöst. Dieser außerchristlichen Reihung zufolge steht der Mensch nicht über der Natur, dem Makrokosmos, sondern ist als Mikrokosmos normiert am Makrokosmos und dessen Abbild, wobei infolge eines unscharfen Gottes- und Schöpfungsbegriffes Gott und Makrokosmos in einer Form von Pantheismus häufig verschmelzen.

Diese Rangordnung des biblischen Schöpfungsberichtes wird nun heutzutage als geistige Wurzel für die Umweltzerstörung ausgegeben. Ihm zufolge sei die Schöpfung anthropozentrisch, d. h. der Mensch stehe als Herr über die Schöpfung, und diese sei ihm unterstellt oder ausgeliefert. Die außermenschliche Schöpfung habe dadurch ihren sakralen Charakter als Makrokosmos verloren und sei zum reinen Objekt des Subjekts Mensch degradiert worden. Der Zusammenhang mit dem biblischen Bericht werde auch dadurch bestätigt, daß sich die Umweltzerstörung vor allem im christlichen Raum Europas und Amerikas finde. In seinem Buch: *Das Ende der Vorsehung. Die gnadenlosen Folgen des Christentums*<sup>1</sup>, folgert Carl Amery aus dem angeführten Genesistext: »Es ist der ausdrückliche Auftrag der totalen Herrschaft. Der Mensch wird gerufen, diese Erde zu erfüllen, sie sich untertan zu machen. Magische Auflagen sind damit nicht verbunden, das heißt, es ist ihm völlig freigestellt, wie er diesen Auftrag vollzieht. Sonne und Mond sind Beleuchtungskörper, sonst nichts; Rohstoffe, Flora, Fauna sind ein Arsenal, über das er frei verfügt, sind Jagdterrain und Ernteacker.« In ähnlicher Weise stempelt Lynn White Jr den christlichen Glauben als »die anthropozentrische Religion« ab,

<sup>1</sup> rororo 6874, Reinbek 1984, 16. – Weitere Lit.: L. White Jr., *The historical Roots of our Ecological Crisis*: *Scienc* 155 (1967) 1203–1207; H. Schwarz, *Die eschatologische Dimension der Ökologie*: *Theol. Z.* 30 (1974) 95–106; G. Siegwalt, *Inwiefern betreffen die Umweltfragen unser christliches Denken?* *Bemerkungen zur Frage: Ökologie und Theologie: Kerygma und Dogma* 21 (1975) 225–238; K. M. Meyer-Abich, *Wege zum Frieden mit der Natur. Praktische Naturphilosophie für die Umweltpolitik*, München 1984; J. Moltmann, *Gott in der Schöpfung. Ökologische Schöpfungslehre*, München 1985; S. M. Daecke, *Friede mit der Natur. Zur theologischen Begründung der Umweltethik: Evangel. Kommentare* 19 (1986) 8–11; J. L. Ruiz de la Peña, *Teología de la creación*, Santander 1986; P. Stockmeier, *Die Natur im Glaubensbewußtsein der frühen Christen. Herrschaftsauftrag und Entsakralisierung: MThZ* 37 (1986) 148–161; Ph. Schmitz, *Paradigmawechsel, Die Umweltethik als Vorreiter einer neuen inhaltlich ethischen Orientierung*: ebd. 162–172; B. Irrgang, *Zur Problemgeschichte des Topos »christliche Anthropozentrik« und seine Bedeutung für die Umweltethik*: ebd. 185–203; H. Gleixner, *Ökologische Ethik – erst heute? Hinweise aus dem 19. Jahrhundert zu einer christlichen Umweltethik: ZkTh* 109 (1987) 173–192; A. S. Alvarez, *Respuesta ética al desafío ecológico: Naturaleza y Gracia* 37 (1980) 81–104; F. Moreno, *La oposición entre naturaleza y cultura: Un malentendido histórico*: *Scripta Theol.* 23, I (1991) 255–265; R. Schulte, »Schöpfung« und »Natur« – Theologische Erwägungen zum Verständnis und zur akuten Frag-Würdigkeit des christlich-theologischen Gehaltes zweier Schlüsselbegriffe für Wissenschaft, Theologie und ökologisch-ethische Besinnung: *In unum Congregati, FS Augustinus Kardinal Mayer*, Metten 1991, 361–387.

die die Welt jemals gesehen habe und die der Natur kein Eigenrecht mehr zugesteht<sup>2</sup>. Amery und White behaupten also, daß das Christentum die Anthropozentrik dermaßen betone, daß der Natur jeder numinose Gehalt und jede Symbolaussage geraubt worden seien und die Natur als rein verfügbares Objekt betrachtet werde. Es handle sich um eine naturlose Anthropozentrik. Mit der Anprangerung dieser Anthropozentrik gehen nicht selten eine starke Ablehnung der modernen technischen Entwicklung oder unter Aufgabe der Anthropozentrik eine völlige Ausrichtung des Menschen an der Natur einher.

Dieser Auffassung zufolge ist also die Analyse der Umweltkrise aus schöpfungstheologischer Perspektive nichts Beiläufiges. Trotzdem ist diese Herleitung – wie alle monokausalen Begründungen – fragwürdig und vor allem unpräzise. Man denke nur an die Verödung Nordafrikas mit seinen vielen Wüstengebieten, an entsprechende Klagen aus dem China des ersten nachchristlichen Jahrtausends<sup>3</sup> oder an die viel schlimmeren Zerstörungen der Natur in den Ländern des kommunistischen Machtbereichs, sowohl in Europa (Bereich der früheren Deutschen Demokratischen Republik, Polen usw.) als auch in China. Hier mit White<sup>4</sup> von den »christlichen Voraussetzungen« des Marxismus zu sprechen, vereinfacht das Problem. Gerade ein breiterer geschichtlicher Überblick soll die vielen Aspekte des Zusammenhangs zwischen der Sicht der Umwelt und dem Schöpfungsglauben ins Bewußtsein heben.

## *II. Die Sicht des Mensch-Welt-Bezugs in der abendländischen Geschichte*

Wie P. Stockmeier und B. Irrgang herausarbeiteten, war das christliche Denken in Hinblick auf Mensch, Natur und ihrem gegenseitigen Bezug wenigstens bis ins 15. Jahrhundert von folgenden Grundlinien geprägt: Der Mensch wird einmal als Höhepunkt der Schöpfung gesehen und übt eine Herrschaftsfunktion gegenüber der übrigen Schöpfung aus. Die Natur wird deshalb – zweitens – klar als geschaffen verstanden und entdivinisiert, besitzt aber einen Verweiswert auf die Größe und Schönheit des Schöpfers. Die Auszeichnung des Menschen, der ebenfalls Geschöpf ist, besteht schließlich in seiner Gottebenbildlichkeit, d.h. in seinem Bezug zu Gott. Wird aber dieser Bezug zu Gott durch die Sünde gestört, gerät auch der Bezug des Menschen zur Natur in ein Mißverhältnis. Gerade dieser Aspekt wird in der neuzeitlichen Diskussion ignoriert.

Der erste Punkt, die Herrschaftsstellung des Menschen, hatte nach Stockmeiers Urteil für die Christen der ersten Zeit eine »nur nachgeordnete Bedeutung«<sup>5</sup>. Im 1. Klemensbrief (um 96) wird bei einem Zitat von Gen 1, 22.26 die Herrschaftsstellung des Menschen nicht erwähnt. Basilius († 379) betont in seinen Homilien zum

<sup>2</sup> Vgl. Schwarz 100.

<sup>3</sup> Vgl. R. Malek, Das chinesische Weltverständnis und Weltverhalten: B. Mensen (Hrsg.), Die Schöpfung in den Religionen, Nettetal 1990, 66ff.

<sup>4</sup> Vgl. Schwarz 100.

<sup>5</sup> Stockmeier 151.

Sechstageswerk die Verantwortung des Menschen gegenüber der Natur, doch wird die herrscherliche Stellung nicht eigens behandelt. Origenes allegorisiert die Herrschaft über die Tiere in dem Sinn, daß der Mensch seine Triebe nach dem Willen des Geistes, also sein eigenes Ich, beherrschen soll.<sup>6</sup> Eine exzessive Auslegung der Herrschaftsstellung im Sinn der behaupteten totalen Indienstnahme der Natur wurde also aus der Genesisstelle nicht abgeleitet.

Was den zweiten Punkt, die Sicht der Natur, betrifft, gilt diese nicht mehr als göttlich, sondern als geschaffen und dem Menschen unterstellt. Aber aus dieser Entdivinisierung erfolgt kein unumschränktes Herrschaftsrecht. Dabei ist einmal der dauernde Kampf der Kirche gegen Gnosis, Manichäismus und die Lehre des Markion im Altertum und gegen die Katharer im Mittelalter zu berücksichtigen. Diese erklärten die Welt für seismäßig schlecht. Die Materie galt als widergöttlich. Eine solche Sicht der Welt förderte den Kampf gegen sie oder führte zur Gleichgültigkeit, zur Verantwortungslosigkeit und zum Libertinismus. Diese dualistischen Strömungen hielten die Natur und den Leib für schlecht, aufgrund seines Leibes konnte niemand in Freiheit dem Bösen widerstehen; da der Leib nicht transparent für das Geistige und Göttliche war, gab es keine Inkarnation, d. h. kein Aufleuchten der Herrlichkeit Gottes im Menschen Jesus (vgl. 2 Kor, 4, 6; Joh 14, 9), und keine Sakramente. Die Schöpfung, d. h. ihre Schönheit und Ordnung, konnte nicht in stummem Lob die Herrlichkeit des Schöpfers verkünden.

Gegen diese Abwertung der irdischen Wirklichkeit betonten die Christen die gute Qualität der Schöpfung. In den Psalmen wird häufig die Herrlichkeit Gottes aufgrund seiner Schöpfung hervorgehoben (vgl. Ps 8, 19, 29, 98, 104). In der Weisheitsliteratur wird immer wieder der Schönheit der Welt wegen die Herrlichkeit Gottes besungen (vgl. Hiob 38ff, Sir 17, 1ff; 18, 1ff). In Weish 13 wird getadelt, wer den Geschöpfen göttliche Ehre erweist, statt durch sie zum Schöpfer vorzudringen: »Nichtig waren von Natur aus alle Menschen, denen Unkenntnis Gottes eigen war und die aus den sichtbaren Gütern nicht den Seienden zu erkennen vermochten noch bei der Betrachtung der Werke den weisen Schöpfer erkannten, die vielmehr das Feuer, den Wind ... oder die Leuchten des Himmels für weltbeherrschende Götter hielten ... Denn aus der Größe und Schönheit der Geschöpfe wird vergleichsweise ihr Urheber erschaut«. In diesem Sinn wird in dem sog. Lobgesang (Dan 3, 57–90) die gesamte Schöpfung zum Lob Gottes aufgefordert. In einer naturhaften Anthropozentrik findet also der Mensch in der Schöpfung Spuren des Schöpfers, preist zusammen mit der Natur den Schöpfer und in Hinblick auf sie und verleiht ihrem stummen Lob Sprache. Es handelt sich hier eben nicht um eine naturlose Anthropozentrik, wie dem Christentum vorgeworfen wird.

Nach Nikolaus von Kues – um eine Stimme aus dem ausgehenden Mittelalter anzuführen (15. Jahrhundert) – wird der unsichtbare Gott in den Dingen der Welt erkannt (vgl. Röm 1, 20). Ein Zitat zeige die Natur- und Gottverbundenheit des Nikolaus, der in der Rose nicht nur den Schöpfer, sondern auch Freude an der

<sup>6</sup> Vgl. ebd. 153f.

Harmonie findet: »Was will der Schöpfer, wenn er aus einem Dornbusch durch die Bewegung des Himmels und das Werkzeug der Natur eine so schöne und duftende sinnenfällige Rose hervorbringt? Was anders ... als daß jene bewunderungswürdige Vernunft in diesem ihren Wort sich kundzutun beabsichtigt, wie groß ihre Weisheit und ihr Verstand ist und was der Schatz ihrer Herrlichkeit ist, wenn sie so leicht eine solche Schönheit, so prächtig im Ebenmaß, vermittelt eines sinnengefälligen kleinen Dinges in den erkenntnisfähigen Sinn legt mit der Bewegung der Freude und der süßesten Harmonie, welche die gesamte menschliche Natur aufheitert« (De beryllo 37). Doch unterscheidet Nikolaus schon in c. 7 dieses Traktats zwischen Gott als dem »Schöpfer der realen Seienden und der natürlichen Formen« und dem Menschen als »Schöpfer der Verstandesseienden und der künstlerischen Formen, die lediglich Ähnlichkeiten seiner Verkunft sind, so wie die Geschöpfe Ähnlichkeiten der göttlichen Vernunft sind«. Die Schöpfermacht des Menschen, des »zweiten Gottes«, tritt ins Blickfeld.

Schließlich soll noch die These dargelegt werden, daß die Sünde als Störung des Gottbezugs des Menschen ein Mißverhältnis des Menschen zur Natur zur Folge hat. Schon der biblische Sündenfallbericht, wonach der Mensch Gott nicht mehr anerkennen und selbst Gott sein wollte und in der Folge der Mann über die Frau »herrscht« und sich die Menschen gegen das Verletzende des anderen mit Kleidern schützen mußten, belegt den Zusammenhang von Gottesbezug und Achtung des Nächsten bzw. von Sünde und überzogener Herrschsucht. In diesem Sinn führt nun Theophilus (um 180) (Ad Autol. II 17) aus: »Wie bei einem Hausvater, wenn er ein Leben in Ordnung führt, auch notgedrungen sein Gesinde ordentlich lebt, wenn er sich aber Ausschreitungen erlaubt, dies auch seine Diener tun, gerade so ging es mit dem Menschen, als er sündigte: weil er der Gebieter ist, so sündigten auch die ihm unterworfenen Geschöpfe mit ihm. Wenn nun der Mensch wieder zu einem seiner Natur angemessenen Dasein sich erheben und nicht mehr Böses tun wird, werden auch sie wieder zu ihrem ursprünglichen sanften Wesen zurückkommen.« Die Sünde führt also zu einer Disharmonie zwischen Mensch und Tier. Nur wenn diese Störung behoben wird – sei es hier anfänglich durch die Gnade Gottes und den guten Willen des Menschen oder endgültig in der Endzeit –, wird auch die Schöpfung nicht mehr »mitseufzen« müssen (vgl. Röm 8, 22); nach dem Barnabasbrief (6, 17ff) wird deshalb der Mensch erst in der neuen Schöpfung, wenn er selbst vollkommen geworden ist, die Herrscherstellung wahrnehmen können<sup>7</sup>.

Durch verschiedene Entwicklungen in der Neuzeit wurde diese Trias: Gott – Mensch – Welt, entscheidend verändert. Erst die damit einhergehende Säkularisierung führte zur modernen Ökonomie. Seit dem 16./17. Jahrhundert wurde der

---

<sup>7</sup> Vgl. Stockmeier 153f; A. Ziegenaus, Die gesamte Schöpfung wartet auf den Erlöser: *Praedica Verbum* 95 (1990) 487ff. – Nach Theodor von Mopsvestia, dem einflußreichen Exegeten der Antiochener Schule, ist der Mensch »Band der Schöpfung«, das die geistige Welt der Engel und die materielle Welt zusammenfaßt. Erst mit der Erschaffung des Menschen erhält die Schöpfung eine Mitte und wird der Kosmos vollendet. Umgekehrt drohte die Sünde, eine kosmische Katastrophe hervorzurufen, wenn nicht Gott mit seinem Heilsplan entgegengewirkt hätte: vgl. A. Ziegenaus, Das Menschenbild des Theodor von Mopsvestia, *Mchn. phil. Diss.* 1963, 58ff.

»religiöse, christlich-jüdische Begründungszusammenhang für das dominium terrae fallengelassen. Die Herrschaft über die Natur wurde ... als Weltbeherrschung ohne Mitwirkung Gottes aufgefaßt«<sup>8</sup>.

Die Säkularisierung zeigt sich einmal an der mechanistischen Sicht von Natur, zu der auch der menschliche Leib gehört. Descartes stellt im 17. Jahrhundert Geist (res cogitans) und Körper (res extensae) gegenüber. Die Körperwelt, bestimmt durch Ausdehnung, wird rein mechanistisch erklärt. Pflanzen, Tiere und auch der menschliche Leib werden mit einer Maschine verglichen. Dem Geist aber sind Ideen angeboren. Ihnen gemäß kann der Mensch die materielle Welt ordnen und konstruieren; angesichts der Not und Vergänglichkeit sei er sogar verpflichtet, sich zum »Herrn und Besitzer der Welt (maître et possesseur de la nature)« aufzuschwingen. Im Vergleich zur vorausgehenden Epoche besagt dieses konstruktivistische Programm, daß die Natur, nun nur als Materie verstanden, zum reinen Objekt, zum Rohmaterial wird, an dem nicht mehr Spuren des Schöpfers zu entdecken und zu achten sind; ferner fällt der Unterschied auf, daß die Not der Vergänglichkeit durch innerweltliche Anstrengung behoben werden soll. Dabei stellt sich die Frage, ob die Welt und ihre Ressourcen nicht überfordert werden, wenn sie Unvergänglichkeit ermöglichen sollen, was letztlich nur Gott schenken kann.

Francis Bacon († 1626) stellt die Forderung auf, daß die Spekulation zum Praktisch-Operativen fortschreiten müsse, zum Nutzen »for the kingdom for man«. Wissen ist Macht, mit der die Natur dienstbar gemacht werden muß. In seiner Utopie: Nova Atlantis, einer Schilderung der perfekten Gesellschaft, werden die Möglichkeiten der Beherrschung der Natur geschildert. Der Wuchs von Pflanzen wird beschleunigt, neue Arten werden gezüchtet, Tierversuche und Wiederbelebungen werden durchgeführt. Auch von künstlichen Menschen ist die Rede. K. Löwith kommt zu folgendem Resümee: »Die klassische Unterscheidung von physis und techne ist für Bacons neue Wissenschaft überholt, weil der Bestand der Natur als solcher keine Sanktion mehr hat, seitdem der Mensch die Natur nicht nur mittels technischer Kunst nachahmend ergänzt, sondern sie frei konstruierend entwirft und sie nach seinen Absichten umschafft«<sup>9</sup>.

Überbietet hier der Konstrukteur Mensch die Natur, so erklärt Kant das Ding an sich für unerkennbar. Nur das, was der Mensch innerhalb dieser unzugänglichen Welt selber zustandebringt, ist zu erkennen. In der Vorrede zur 2. Ausgabe der Kritik der reinen Vernunft formuliert er die Koinzidenz des Selbstgemachten mit dem Wahren: Die Naturforscher »begriffen, daß die Vernunft nur das einsieht, was sie selbst nach ihrem Entwürfe hervorbringt, daß sie mit Prinzipien ihrer Urteile nach beständigen Gesetzen vorangehen und die Natur nötigen müsse, auf ihre

<sup>8</sup> Gleixner 176; ähnlich Schwarz 101: Die naturlose Anthropozentrik »ist das Ergebnis eines Prozesses, durch den die theozentrische Weltanschauung des jüdisch-christlichen Glaubens in die anthropozentrische Weltanschauung unseres säkularen Zeitalters verkehrt wurde«.

<sup>9</sup> Gott, Mensch und Welt in der Metaphysik von Descartes bis zu Nietzsche, Göttingen 1967, 13ff; ders., Vicos Grundsatz: Verum et factum convertuntur. Eine theologische Prämisse und deren säkulare Konsequenzen, Heidelberg 1968 (Sitzungsberichte der theol. Ak. d. Wiss.) 20ff.

Fragen zu antworten, nicht aber sich von ihr allein gleichsam am Leitbände gängeln lassen müsse. ... Die Vernunft muß mit ihren Prinzipien ... an die Natur herangehen, zwar um von ihr belehrt zu werden, aber nicht in der Qualität eines Schülers, der sich alles vorsagen läßt, was der Lehrer will, sondern eines bestellten Richters, der die Zeugen nötigt, auf die Fragen zu antworten, die er ihnen vorlegt. Und so hat sogar Physik die so vorteilhafte Revolution ihrer Denkart lediglich dem Einfall zu verdanken, demjenigen, was die Vernunft selbst in die Natur hineinlegt, gemäß, dasjenige in ihr zu suchen (nicht ihr anzudichten), was sie von dieser lernen muß, und wovon sie für sich selbst nichts wissen würde«. Auffällig ist die Forderung, sich nicht von der Natur leiten zu lassen; die entwerfende Vernunft nötigt vielmehr die Natur. »Die Gefahr ist nicht zu leugnen, daß Natur damit auf das reduziert wird, was in ihr berechenbar ist«<sup>10</sup>.

Ohne das Genuine der jeweiligen Ansätze zu ignorieren, läßt sich doch von Bacon, Descartes bis Kant eine aufschlußreiche Entwicklung konstatieren: Die »Natur« wird auf Materie reduziert (Descartes), ist nicht erkennbar und Objekt der technischen Vernunft. Spuren des Schöpfers sind nicht mehr zu entdecken. In einer überzogenen Anthropozentrik stellte J. B. Metz<sup>11</sup> fest, daß dem modernen Weltbewußtsein entspreche, keine vestigia Dei (Spuren Gottes), sondern nur vestigia hominis (des Menschen) zu finden. Eine solche Natur ohne Gott, der häufig nur noch als Anstoß am Anfang in einem deistischen Rahmen geduldet wird, bedeutet eine enorme Säkularisierung. Die Welt wird zum freien Experimentierfeld des Menschen.

In dieser naturlosen Anthropozentrik fühlt sich der Mensch als Konstrukteur im prometheischen Sinn. In seinem Daseinsgefühl ohne Gott erkennt er als seine vordringliche Aufgabe, die Welt aus eigenen Kräften zu verbessern. Dabei wird ein eschatologischer Vorbehalt – so beim Marxismus – als billige unwahre Vertröstung verworfen. Das cartesische Programm, sich mittels der technischen Vernunft zum maître et possesseur de la nature aufzuschwingen und somit Not und Vergänglichkeit zu überwinden, führt jedoch im 20. Jahrhundert immer mehr in eine Sackgasse. Entweder erkennt man dieses Programm als utopische Zielsetzung, da Leid und Tod letztlich nie zu beseitigen sind, und erklärt das Dasein (ohne Gott!) als absurd (z. B. A. Camus) oder will dieses Programm mit zunehmender Verbissenheit realisieren; als Beispiel für diese blinde Verbissenheit ist die Ablehnung des sog. Neomarxismus zu nennen, der die Unmöglichkeit der irdischen Erfüllung menschlichen Hoffens und Sehnsens erkannte<sup>12</sup>, durch den offiziellen Marxismus. Wenn in den kommunistischen Ländern die Umweltnöte besonders stark sind, besteht durchaus ein Zusammenhang mit der Ablehnung des eschatologischen Vorbehalts, von Religion und Gott.

<sup>10</sup> Irrgang 200.

<sup>11</sup> Zur Theologie der Welt, Mainz 1968, 79.

<sup>12</sup> Vgl. A. Halder, Wissenschaft und Glaube. Zum gewandelten Religionsverständnis in der neo-marxistischen Religionsethik: A. Ziegenaus (Hrsg.), Zukunft des Menschen. Was dürfen wir hoffen? Donauwörth 1979, 7–33.

Jedoch läßt sich neben dieser philosophischen Entwicklungslinie in der Neuzeit auch eine religiöse feststellen. Z. B. wurde vor dem Bewußtwerden der Umweltproblematik, also in den sechziger Jahren, nicht selten die technische Rückständigkeit katholischer Länder im Vergleich zu protestantischen (etwa: katholischer Süden Europas gegen protestantischen Norden) angeprangert. Bei aller Vorsicht bei Pauschalierungen steckt dahinter eine richtige Einsicht, die ideengeschichtlich erläutert werden soll: Die reformatorische Theologie sieht die Folgen der Ursünde verheerender als die katholische. Die Gottesebenbildlichkeit des Menschen gilt als stärker getrübt und die heilende Wirkung der Gnade als schwächer; in diesem Rahmen nimmt auch die egoistische Herrschsucht des Menschen stärkere Ausmaße an. In Hinblick auf die Zeichenhaftigkeit der Schöpfung mußte sich ferner die Abwertung der Sakramente (sowohl an Bedeutung als auch an Zahl) im Vergleich zur Wortverkündigung negativ auswirken; der protestantischen Theologie und Pastoral sind außerdem die Sakramentalien, d. h. Weihungen und Segnungen von materiellen Dingen, fremd. Dazu kommt noch die Herleitung des neuzeitlichen Kapitalismus aus dem Calvinismus: Wie Max Weber aufgezeigt hat, besteht ein direkter Zusammenhang von kapitalistischem Erfolgsstreben und innerweltlicher Askese mit dem Versuch, sich seiner Auserwählung zum ewigen Leben zu vergewissern. Während R. P. Lowrie die ökologische Krise auf drei vorherrschende Ethiken zurückführt, nämlich die protestantische Ethik, den Geist des Kapitalismus und die Idee des Fortschritts, nimmt H. Schwarz (S. 100) nur die »mißverständene calvinistische Lehre der doppelten Prädestination« als Ursache an. Den Kapitalismus bringt er mit dem Calvinismus und dem Pietismus in Verbindung: »Der Vater, der den Vorsitz über die Stunden führte, war zugleich der Gründer vieler Industrieunternehmen. Die religiösen Überzeugungen der calvinistischen und pietistischen Vorfahren trugen damit zu einem grandiosen industriellen Erfolg der Nachkommen bei, und zugleich zu den meisten unserer ökologischen Probleme«.

Der geschichtliche Durchblick muß schließlich noch die Nachwirkungen des Nominalismus berücksichtigen. Er leugnet die substanzielle Form, lehrt nur ausgedehnte Quantitäten der Materie und vertritt bereits im Grunde eine mechanistische Naturwissenschaft<sup>13</sup>. Ein für das gestellte Thema wichtigerer, weil neuer Aspekt betrifft die Gotteslehre. Gott eignet nicht mehr eine *potentia ratione ordinata*, seine Allmacht ist nicht durch den Logos gelichtet, sondern eine *potentia absoluta*, die eine voluntaristische Prägung der göttlichen Allmacht betonte<sup>14</sup>. Jürgen Moltmann<sup>15</sup> macht nun darauf aufmerksam, daß dann, wenn die *potentia absoluta* als besondere Eigenschaft Gottes hervorgehoben wird, auch das Ebenbild auf Erden solche Züge annehmen mußte: »Nicht Güte und Wahrheit, sondern Macht wurde zum vornehmsten Prädikat der Göttlichkeit«. Der Nominalismus hat das Denken des Spätmittelalters und der Reformatoren stark geprägt und somit

<sup>13</sup> Vgl. A. Dempf, *Metaphysik des Mittelalters*, Darmstadt 1971, 152f.

<sup>14</sup> Vgl. W. J. Courtenay, *Potentia absoluta/ordinata*: Hist. Wörterbuch d. Phil. Bd. 7.

<sup>15</sup> A. a. O. 40f; ferner A. Dempf 149: Auch die Ebenbildlichkeit des Menschen mit Gott sei nach Ockham durch die *foecunditas*, die Schöpferkraft gekennzeichnet.

auch die Betonung der Herrscherlichen in Gott und im Menschen, das nicht mehr mit der kultivierenden Pflege von Gen 1, 28 identisch ist.

Zum Abschluß sei noch hervorgehoben, daß zur technisch beherrschten und genötigten Umwelt nicht nur die Umwelt »draußen« gerechnet wurde, sondern auch der Leib, der seit Descartes als *res extensa* mechanistisch verstanden, seit Bacon ebenso in die Züchtung eingeschlossen und vor allem seit der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts immer mehr chemisch »bearbeitet« und gentechnologisch »verbessert« wird. Dieser Rückblick zeigt, daß die Ökomisere nicht aus der christlichen Anthropozentrik und dem Kulturauftrag abgeleitet werden kann. Erst mit der Emanzipation des Menschen, des »zweiten Gottes« (Nikolaus von Kues), vom transzendenten Schöpfergott kam es zur reinen Verdinglichung der Natur und zu einer selbstherrlichen Anthropozentrik.

### III. Schöpfungstheologische Überlegungen zur Umweltkrise und ihrer Überwindung

Der Weg in die Ökokrise wurde bisher anhand der geschichtlichen Weichenstellung geschildert. Dieser Überblick kann auch Wege aus der Krise zeigen. Ohne die vielen Aspekte der Problematik zu ignorieren (also ohne den Versuch einer monokausalen Begründung der heutigen Misere), kann doch gesagt werden: Soweit die Ursache in gewissen Verkehrungen der theologischen Anthropologie liegt, muß auch dort die Heilung gesucht werden.

Schöpfungstheologisch ist an der Rangordnung Gott-Mensch-Welt festzuhalten. Gegen diese Ordnung wendet sich nun häufig die Ökobewegung. Ohne zu differenzieren sieht sie den Ursprung der Umweltmisere in der Anthropozentrik, d. h. allein schon in der Herrschaft des Menschen über die Natur. Demgegenüber wird die Physiozentrik propagiert. Bei diesen Begriffen ist allerdings zu beachten, daß sie von den einzelnen Autoren oft verschieden gebraucht werden. Bedeutet Anthropozentrik die absolute Herrschaft des Menschen, so daß Mitwelt zur bloßen Umwelt des Menschen schrumpft, oder werden dabei noch »Eigenrechte der natürlichen Mitwelt« geachtet<sup>16</sup> bzw. läßt die Physiozentrik noch die Sonderstellung des Menschen zu oder wird er möglichst umfassend in die Natur zurückgenommen. Zusätzlich zu dieser Unschärfe wird häufig die Theozentrik der Schöpfung und damit der Schöpfungsbegriff selbst übersehen oder verkannt. Die Konsequenzen bzw. die möglichen Tendenzen sollen nun zuerst bedacht werden.

Aufschlußreich ist die Analyse, was Meyer-Abich unter Physiozentrik versteht. Damit die Mitwelt nicht zur bloßen Umwelt schrumpft, versucht er, das dem Menschen und der Mitwelt Gemeinsame zu betonen. Deshalb erweitert er »das zur Anerkennung von Grundrechten führende Gleichheitsprinzip über die Gleichheit der Menschen hinaus auf die natürliche Lebensgemeinschaft«<sup>17</sup>. Wie in der Vergan-

<sup>16</sup> So Daecke 8f, z.T. mit der Terminologie von Meyer-Abich.

<sup>17</sup> Meyer-Abich 83.

genheit allmählich das Gefühl für die Gleichheit der Frauen und der Sklaven gewachsen ist, müsse nun auch die Gleichheit der Tiere, der Pflanzen und sogar der Elemente der Landschaft anerkannt werden<sup>18</sup>. Die Formel vom »größten Glück der größten Zahl« sollte nicht auf die Menschheit beschränkt bleiben. Die Gemeinsamkeit bestehe in der Leidens- und Empfindungsfähigkeit. Nicht nur Tiere oder Pflanzen, auch ein Tal kann ein eigenes anzuerkennendes Interesse haben und müsse deshalb als Rechtssubjekt gelten. »Rechte der natürlichen Mitwelt sollten zumindest überall dort anerkannt werden, wo es bei den Griechen ... Götter gab«<sup>19</sup>. Gegen Descartes und Bacon<sup>20</sup> – Meyer-Abich sieht also nicht im Christentum, sondern in neuzeitlichen philosophischen Konstellationen, z. T. auch in Kant die Ursache der Mißachtung der Mitwelt – werden die Eigenwerte der einzelnen Naturbereiche betont.

Obwohl Meyer-Abich Gleichheit nur in Bezug auf das Gleiche (z. B. Leidensfähigkeit, Empfindungsfähigkeit, Interesse) und somit auch Verschiedenheit anerkennen will, also Mensch und Tier nicht auf die gleiche Ebene stellen will, führt diese Physiozentrik zu einer starken Einebnung des Unterschieds zwischen Mensch und außermenschlicher Mitwelt. Diese Einebnung zeigt sich in der Forderung, nach der Anerkennung der Gleichheit von Frauen und Sklaven müsse auch die der Tiere und der Pflanzen durchgesetzt werden<sup>21</sup> oder die Rede von der »naturgeschichtlichen Verwandtschaft«: »Die Menschheit ist mit den Tieren und Pflanzen, mit Erde, Wasser, Luft und Feuer aus der Naturgeschichte hervorgegangen als eine unter Millionen Gattungen am Baum des Lebens insgesamt«<sup>22</sup>. Meyer-Abich denkt hier an die »Abstammungsgeschichte« des Evolutionismus<sup>23</sup>. Die Grenzen zwischen Menschen und Tieren werden ferner als »fließend« bezeichnet<sup>24</sup>. Der Autor fragt: »Wie kommen wir dazu, in bezug auf das Töten von Bäumen nicht dieselbe ethische Urteilskraft und Sorgfalt gelten zu lassen wie in bezug auf den Mord am Mitmenschen?«. Zwar betont Meyer-Abich, er wolle den Tod einer Pflanze nicht auf die gleiche Stufe mit dem des Menschen stellen, doch verwischt er sofort wieder den Unterschied, wenn er sagt, man müsse in beiden Fällen auch die Identität sehen, nämlich daß ein Lebewesen stirbt. Ist das Sterben eines Menschen nicht von dem eines Tieres verschieden? »Außerdem gibt es Übergangsformen, in denen das pflanzliche und das menschliche Leben gar nicht so verschieden sind wie normalerweise, nämlich die – wie man ja auch sagt – dahinvegetierenden Menschen. Die Kommunikation mit Schwerkranken kann der mit Pflanzen ähnlich werden«<sup>25</sup>.

Wo aber der Unterschied zwischen Mensch und übriger Natur nicht mehr klar festgehalten wird, wird der Mensch physiozentrisch in das Naturgeschehen subsu-

<sup>18</sup> Vgl. ebd. 171–177.

<sup>19</sup> ebd. 166.

<sup>20</sup> Vgl. ebd. 173, 182, 186, 197.

<sup>21</sup> Vgl. ebd. 171, 175, 177, 183.

<sup>22</sup> Ebd. 174.

<sup>23</sup> Vgl. ebd. 182.

<sup>24</sup> Vgl. ebd. 183.

<sup>25</sup> Vgl. ebd. 186f.

miert. Die antike Reihenfolge (Gott-)Makrokosmos-Mikrokosmos ist wieder zur Gültigkeit gelangt. Konsequenterweise wird diese Naturphilosophie auch auf Spinoza und Goethe zurückgeführt, also auf eine Art Pantheismus<sup>26</sup>.

Bei diesem alle Wesensunterschiede einbrennenden Funktionalismus kann und will der Versuch nicht gelingen, Vorrechte des Menschen zu begründen, die Meyer-Abich nicht prinzipiell leugnet. So dürfen die »Vorgesetzten« die anderen Lebewesen verspeisen. Jedoch wird dieser Vorgesetzte dabei »schuldiger«; also ein Mensch, wenn er ein Tier verspeist, und auch ein Tier, das andere auffrißt, – so muß man folgern – wird schuldiger! Da es unvermeidlich sei, nicht zu sündigen, sei der Mensch mit Luther gerecht und Sünder zugleich, und wir dürfen deshalb »in Stärke sündigen«; Christus rechtfertigt uns<sup>27</sup>. Es fehlt ein klarer Begriff vom Menschen und deshalb auch von Sünde.

Man muß Meyer-Abich durchaus seinen Einsatz gegen die mechanistische Auffassung von Natur bescheinigen, seine Achtung vor ihr als Mitwelt oder sein Bemühen für gedeihliche Bedingungen für Tiere, Pflanzen, Erde und Wasser. Doch hat diese Konzeption entscheidende Schwachstellen.

So kann man sicher den Einsatz gegen Tierversuche positiv würdigen. Tierquälerei wurde auch früher in den Beichtspiegeln als Sünde bezeichnet. Jedoch setzt die Diskussion um die Erlaubtheit und die Grenzen von Tierversuchen die Anerkennung der Sonderstellung des Menschen voraus; wer diese Voraussetzung nicht eindeutig und klar akzeptiert, verkennt die Problemstellung.

Ferner wird trotz des denkerischen hohen Anspruches – z. B. wird die gesamte abendländische Philosophiegeschichte herangezogen – in erstaunlicher Naivität und Kritiklosigkeit von Natur und Schöpfung gesprochen. Auch wer Menschen vergangener Zeiten aufgrund ihrer Naturverbundenheit eine besondere Intuition zuerkennen will, tut sich heute doch schwer, als Maßstab für die Rechte der natürlichen Mitwelt den Bereich anzuerkennen, in dem es bei den Griechen Götter gab. Vor allem aber verkennt Meyer-Abich in seinem Synkretismus die Unversöhnlichkeit zweier von ihm übernommenen Weltansichten, nämlich der numinosen Weltansicht früherer Zeiten und des Evolutionismus, der mit Zufallsmutation und Selektion die Selbstorganisation der Wirklichkeit erklären will. Eine solche selbstorganisierte Welt unterscheidet sich fundamental sowohl vom numinosen Kosmos der Griechen als auch von der christlichen Schöpfung. Was bedeutet schließlich in diesem Rahmen die propagierte Rückkehr zur Natur? Orientierung am numinosen Kosmos, an der christlichen Schöpfung oder an den Zufallsprozessen der Evolution? Kann man tatsächlich einem denkenden Menschen die Orientierung an der Natur empfehlen, wenn sich diese als Zufallsprodukt darbietet? Das ist eher ein Irrationalismus und Fatalismus.

Schließlich ist der Begriff »Interesse« klärungsbedürftig und dem Ziel der Anerkennung des Lebensrechts der Mitwelt eher entgegengesetzt. Beim Interesse steht das Bedürfnis des einzelnen im Mittelpunkt, es hat eine egozentrische

<sup>26</sup> Vgl. ebd. 173; ferner 169f.

<sup>27</sup> Vgl. ebd. 194.

Grundrichtung. Obwohl die Menschen unter sich vom Ausgleich der Interessen sprechen, ist dann zu fragen, ob in einem Netz von Interessen, bei dem die gesamte Natur berücksichtigt werden muß, der überlegene Mensch die Interessen der Schwachen berücksichtigt, zumal, wie Meyer-Abich meint, die Interessen der Ungeborenen, Bewußtlosen, Säuglinge und Tiere nicht leicht zu definieren sind<sup>28</sup>. Im Konfliktfall wird eben, wie der Autor selbst bemerkt, der Mensch die Malaria-mücken ausmerzen, um nicht selbst zu sterben<sup>29</sup>. Was ist also von einem Interessenausgleich konkret zu halten? Wie wenig unter der Gesamtperspektive des Interesses im Konfliktfall dem Schwächeren Chancen eingeräumt werden, läßt sich an der Abtreibungspraxis demonstrieren. Diese Praxis belegt wohl am deutlichsten den absoluten Herrschaftswillen des Menschen und die Brutalität bei der Durchsetzung der Interessen. Wer dem Ungeborenen nicht einmal die Chancen einer Pflanze einräumen will, wie das häufige Schweigen der Ökologen – von den Befürwortern der Abtreibung innerhalb der Ökologiebewegung ganz zu schweigen – belegt, disqualifiziert sich selbst. Wenn es darum geht, Not und Vergänglichkeit zu überwinden (Descartes!), und das Interesse das Handeln bestimmt, ist eine allgemeine Achtung der Mitwelt unwahrscheinlich.

Zum Abschluß dieser Darstellung der physiozentrischen, makrokosmischen oder holistischen Ethik sei noch vermerkt, daß Meyer-Abich für die Ökologiebewegung repräsentativ ist. Daneben bestehen radikalere Strömungen. Arne Naess vertritt in einer panpsychischen Sicht das Prinzip des »bioesferical egalitarism«: Innerhalb der Natur kann kein Wesen Vorrang oder besonderen Wert beanspruchen. Oberster Grundsatz ist die Harmonie<sup>30</sup>. Hier stellt sich die Frage: Was tun bei einer Störung der Harmonie?

Alvarez spricht in Hinblick auf die These Callicotts, daß der »höchste Wert« die Gemeinschaft des Lebens sei, von einem »unmenschlichen ökologischen Totalitarismus«<sup>31</sup>. Die Programme der Ökologiebewegung sind genau auf ihre Folgen hin zu studieren. Sie könnte in eine äußerst bedenkliche Zukunft führen. Mit dieser Warnung sollen weder Pauschalurteile ausgesprochen noch die Verdienste durch die Anprangerung der Umweltgefahren geleugnet werden.

Im Rahmen dieser Ausführungen kann kein umfassendes Rezept aus schöpfungstheologischer Sicht entwickelt werden. Auch bleiben praktische Konzepte zur Rettung der Umwelt außer Betracht. Doch seien nun in der Form von Thesen, die im einzelnen begründet werden, einige Grundlinien aus schöpfungstheologischer Sicht aufgezeigt.

1.) Die Rangordnung und Reihenfolge Gott-Mensch-Welt behält weiterhin ihre Gültigkeit und ihren Wert. – Die damit eingeschlossene Anthropozentrik muß sich nicht, wie die jüdisch-christliche Geschichte bis zum 16. Jahrhundert zeigt, umweltfeindlich auswirken. Nur in diesem Ordnungsgefüge ist die besondere Würde

<sup>28</sup> Vgl. ebd. 181.

<sup>29</sup> Ebd. 192.

<sup>30</sup> Vgl. Alvarez 85 f.

<sup>31</sup> Ebd. 86.

des Menschen zu wahren, die eine konsequente Physiozentrik im genannten Sinn nicht mehr begründen kann. Diese Würde des Menschen gründet jedoch in seiner Theozentrik, biblisch: in der Gottebenbildlichkeit. Aus dieser Theozentrik ergibt sich aber gerade eine Verantwortlichkeit gegenüber der gesamten Schöpfung.

2.) Der Kulturauftrag des Menschen ist trotz mißbräuchlicher Formen in der Neuzeit positiv zu würdigen. – Gen 1, 28f darf nicht im Sinn von Ausbeuten verstanden werden. Es handelt sich vielmehr um ein schonendes Indienstnehmen. Nach Gen 2, 15 sollte der Mensch den Garten Eden »bebauen und erhalten«. Vielleicht darf man hier an ein Erhalten der Landschaft gegen Überflutungen durch die Flüsse denken. Nach Gen 9, 9f schließt Gott nicht nur mit Noe und seinen Söhnen, sondern auch mit den Tieren einen Bund. Wie gezeigt, wurde bis zum 16. Jahrhundert aus der Herrschaftsstellung des Menschen nie ein unbegrenztes Verfügungsrecht abgeleitet.

Doch lassen sich heute in der ökologischen Bewegung Trends feststellen, einen Kulturauftrag des Menschen völlig zu negieren und die Natur sich selbst zu überlassen. Der Mensch gilt prinzipiell als Störenfried der Harmonie in der Natur. Gegen diese Auffassung sei vermerkt, daß die Natur an sich durchaus nicht so harmonisch ist, sondern kriegerisch und zerstörerisch: Die Stichworte Raubtier, Malaria­mücke oder die dem Evolutionismus zugrundeliegende Vorstellung von Zufallsmutation mit dem Überleben der angepaßten Lebewesen mögen genügen. Ferner sei betont, daß der Mensch nicht nur stört oder zerstört, sondern auch im ursprünglichen Sinn des Wortes kultiviert; er kann z. B. Bäume beschneiden, so daß sie statt Wassertriebe Frucht hervorbringen, er kann veredeln, stärken, verschönern, das Leben verlängern, Krankheiten bei Menschen und Tieren heilen usw. Es ist nicht beweisbar, daß jedes Eingreifen des Menschen egoistischen Absichten entspringt und den einzelnen Lebewesen oder – allgemein – der Natur schädlich sein muß. Der mögliche und häufige Mißbrauch ist kein Einwand, sondern unterstreicht nur die Verpflichtung zum richtigen Gebrauch. Hier zeigt sich, daß die Umweltkrise letztlich auf eine Krise des Menschen verweist. Der Mensch zerstört also nicht notwendigerweise, sondern kann, vom ersten Werkzeug bis zur hochentwickelten Technik und Medizin, helfen, erleichtern, kultivieren. Man könnte deshalb auch einmal die Frage aufwerfen, ob die Natur nicht auch auf einen kultivierenden Menschen hin angeordnet ist. Dem entspricht von der anderen Seite der historischen und paläontologische Befund, daß sich der Mensch, nach Arnold Gehlens These ein biologisches Mängelwesen, sich nie in harmonischer Symbiose in die Natur einordnen läßt, sondern aus ihr herausgestellt und ihr gegenübergestellt ist<sup>32</sup>. Der Mensch ist kein reines Naturwesen, sondern ebenso ein Kulturwesen. Werkzeuge und Feuer belegen die besondere Weise des Verhältnisses schon des frühen Menschen zur übrigen Natur. Die biblische Schilderung des

---

<sup>32</sup> Moreno 260, zitiert die Rede Papst Johannes Pauls II. vor der Uno, der mit Thomas feststellt: *Genus humanum arte et ratione vivit*. – Nach R. Schulte, 383ff, ist die »Natur« offen für das Freiheitsgeschehen, sei es seitens des Menschen, sei es seitens des vollendenden Schöpfers, ohne dadurch ihr Eigensein zu verlieren. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang eine Philosophie des Kleides: Es zeigt, daß das Naturwesen Mensch immer auch ein Kulturwesen ist.

Sechstageswerks, das die Schöpfung im Menschen kulminieren läßt und diesen der Natur vorordnet, hat durchaus seine Berechtigung.

Der Kulturauftrag bedeutet konkret auch eine prinzipielle Bejahung der Technik. Damit seien nicht bedenkliche Auswirkungen der modernen Technik und Medizin und dgl. geleugnet. Sie müssen auf ihren humanen Wert hin kritisch geprüft werden. Jedoch sei gerade im Blick auf den Menschen eine Technikfeindlichkeit abgelehnt. Sie begegnet nicht selten in der Ökobewegung. Die Naturwissenschaft, also Technik, Chemie und auch Medizin, befindet sich deshalb in einer Legitimationskrise. Dabei werden oft nur kritisch die bedenklichen Folgen angeprangert, aber nicht die positiven anerkannt. Jedoch können bei aller Berechtigung der Kritik an Fehlerscheinungen – alles Endliche ist letztlich ambivalent – nicht die tatsächlichen Hilfen der Medizin, der Ernährungswissenschaft oder einfach der modernen technischen Entwicklung geleugnet werden. Der Kranke weiß die hochentwickelte Medizin zu schätzen, die ihm hilft. Wer möchte tatsächlich vor 1000 Jahren gelebt haben? Die Probleme der dritten Welt wird man nicht ohne die Möglichkeiten der Wissenschaft lösen können. Es ist nicht richtig, nur über die krankmachenden Folgen der Industrialisation zu klagen (Stichworte: Chemie, Luftverschmutzung), ohne zu bedenken, daß die Lebenserwartungen dabei doch stark gestiegen sind.

3.) Das Verständnis für Schöpfung ist wiederzugewinnen. – Das Wort »Schöpfung« hat einen guten Klang und wird häufig gebraucht. »Natur« und »Schöpfung« werden oft im synonymen Sinn verstanden. Man spricht von »Gottes heiler Welt«. Bei näherer Hinsicht fällt jedoch auf, daß man häufig zwar von »Schöpfung« spricht, ohne – faktisch oder prinzipiell – einen Schöpfer zu haben. »Schöpfung« oder »Gottes heile Welt« entpuppen sich bei schärferer Analyse des Kontexts als »die sich selbst organisierende Natur«. Eine solche Selbstorganisation wird z. B. in Kants »Allgemeine(r) Naturgeschichte und Theorie des Himmels, oder Versuch von der Verfassung und dem mechanischen Ursprung des ganzen Weltgebäudes nach newtonischen Grundsätzen abgehandelt« dargestellt. In der Vorrede zu dieser Schrift zeigt Kant, wie sich unter deistischen Vorzeichen, d. h. aufgrund der Gültigkeit allgemeiner von Gott festgelegter Wirkgesetze der Materie, die gesamte anorganische Welt selbst gebildet habe. Daher könne man sagen: Gebt mir nur Materie, ich will euch eine Welt daraus bauen. Ein anderes Modell von Selbstorganisation bietet der Evolutionismus an, der aus gewissen chemischen Voraussetzungen mit den Gesetzmäßigkeiten von Zufallsmutation und natürlicher Auslese auch das Entstehen des Lebens erklären will. Der französische Molekularbiologe Jacques Monod ist vielleicht der bekannteste Vertreter dieser Auffassung: Zu Beginn der siebziger Jahre stellt er die These auf, daß das Leben in all seinen Formen auf solche Weise entstanden sei<sup>33</sup>. Meyer-Abich spricht von einer »stammesgeschichtlichen Verwandtschaft« der gesamten Natur.

Hier wird ein Theoriedefizit deutlich, nämlich der nicht bedachte Widerspruch zwischen den physikalischen oder chemischen Totalerklärungen einerseits und der

<sup>33</sup> Zufall und Notwendigkeit, dtv 1069.

Chemie- und Technikfeindlichkeit andererseits. Auch kann die Wende von der rationalen technischen Weltgestaltung zu der sich selbst überlassenen Natur, die eine Zufalls-Welt ist, nicht überzeugen.

In diesem Rahmen kann nicht über den Evolutionismus aus schöpfungstheologischer Sicht gehandelt werden. Ein reiner Darwinismus bleibt auch heute unakzeptabel. Doch gibt es Möglichkeiten, eine sich nicht als weltanschauliche Totalantwort gerierende evolutive Sicht mit der Theologie zu vereinbaren<sup>34</sup>. Zudem sei auf die vielen Einwände verwiesen, die immer lauter gegen die traditionelle Evolutionslehre vorgebracht werden: Diese wegen ihrer theoretischen Geschlossenheit und Einfachheit eingängige Gesamterklärung hält einer Nachprüfung im Detail oft nicht stand<sup>35</sup>.

Wer von Schöpfung spricht und dabei nicht eine sich selbst organisierende Welt meint, wer unter »Schöpfung« also nicht eine religiös-mythische Aussageweise für Evolution und dem Entstehen von neuem versteht, muß die Wirklichkeit vom Schöpfer her sehen<sup>36</sup>. Schöpfung besagt die transzendente Setzung des Seins und des Neuen, deren Wirkung sich in der kategorialen Wirklichkeit zeigt. Schöpfung ist dabei ein überzeitlicher Akt, während Evolution die Ausfaltung des Grundgelegten in der Zeit bedeutet.

4.) Der Naturbegriff muß vertieft werden. – Schon der Nominalismus löste die Morphologie in Mechanik auf. Descartes sieht die Außenwelt nur als *res extensa*, auch den Leib. Diese mechanistische Auffassung von Leib und Natur ist zu überwinden. In dieser Forderung gehen Theologie, ökologische Bewegungen und auch bestimmte biologische Konzeptionen konform.

Theologisch ist der Leib des Menschen nicht Maschine. Die Gottebenbildlichkeit des Menschen bezieht sich nicht nur auf den Geist, sondern umfaßt auch den Leib<sup>37</sup>. Dieses Urbild-Abbild-Verhältnis gilt in abgeschwächter Weise für die gesamte Natur. Aus ihr läßt sich nach Auskunft der Bibel die Größe und Schönheit des Schöpfers erkennen.

Dabei ist nicht zu leugnen, daß die Theologie in der Vergangenheit dieses religiös-ästhetische Verständnis häufig vernachlässigt hat. Gérard Siegwalt übernimmt Fritzsches Urteil von der »Naturblindheit der heutigen evangelischen Theologie« und beklagt, daß K. Barth die Natur überhaupt nicht in den Blick

<sup>34</sup> Vgl. L. Scheffczyk, Einführung in die Schöpfungslehre, Darmstadt 1987, 36ff. 84ff.

<sup>35</sup> Vgl. etwa: B. Vollmert, Das Molekül und das Leben. Vom makromolekularen Ursprung des Lebens und der Arten: Was Darwin nicht wissen konnte und Darwinisten nicht wissen wollen, Hamburg 1985.

<sup>36</sup> Vielleicht ahnen manche in der Ökobewegung diese mechanistischen oder chemischen Voraussetzungen der »Natur«. Da sie diese im Grunde ablehnen und den christlichen Schöpfungsbegriff nicht übernehmen wollen, wenden sie sich dem Irrationalismus der Esoterik (»New Age«) zu.

<sup>37</sup> Vgl. O. Loretz, Der Mensch als Ebenbild Gottes: L. Scheffczyk (Hrsg.), Der Mensch als Bild Gottes, Darmstadt 1969, 126: »Die Gottebenbildlichkeit kann somit weder mit besonderer Betonung noch ausschließlich auf den Geist oder Leib des Menschen bezogen werden. Der ganze Mensch steht Gott nahe. Die Gottebenbildlichkeit läßt sich von hierher gesehen weder auf die Gestalt noch auf die Herrschaftstellung des Menschen begrenzen. Durch die gottähnliche aufrechte Gestalt des Menschen und seine Herrschaft über die Schöpfung wird vielmehr seine Gottebenbildlichkeit, seine Verwandtschaft mit Gott im Bereich des Sichtbaren deutlich.«

bekomme<sup>38</sup>. Während der Cartesianismus Natur und Naturphilosophie an den Rand gedrängt habe, zeigt nach Siegwalt die Umweltproblematik, daß die Natur gegenüber dem Zugriff des Menschen eine eigene Widerstandskraft habe. Die Natur sei zwar nicht göttlich, aber »auch nicht einfach positiv irdisch«; »die religiöse Dimension« aller Dinge müsse wieder entdeckt werden. Das fordere eine Naturphilosophie, die die Linie Aristoteles – Thomas – Nikolaus von Kues – Schelling weiterführt, letztlich also eine Metaphysik. Die philosophische Problematik einer solchen Metaphysik nach Kant kann hier nicht behandelt werden, doch wird die Fülle der Probleme bewußt, die sich aus der heutigen Erfahrung der Ökonomie ergeben. Wenn in dieser Krise eine lang angelegte geistige Entwicklung zum Vorschein kommt, braucht es zu ihrer Überwindung mehr als einige technische Änderungen, etwa möglichst effiziente Katalysatoren. Es muß denkerisch eine Entwicklung aufgearbeitet werden.

Reflexionen im Sinne einer Naturphilosophie stellten schon Biologen wie A. Portmann<sup>39</sup>, Jakob von Uexküll oder I. Illies an. Die ökologische Bewegung stellt hier zurecht Anfragen an Theologie, Philosophie und gewisse führende Richtungen in den Naturwissenschaften. Nebenbei sei vermerkt, daß in der Politik die Grünen am entschiedensten gegen die Gefahren aus der Gentechnologie Stellung beziehen. Eine neue Entdeckung des Abbildlichen in der Natur durch die Theologie schließt auch die Wiederentdeckung des Sakramentalen ein. Lange Zeit galt es als Folge einer primitiven Weltsicht, die Blitze, Quellen, Bäume usw. als Erscheinung des Göttlichen verehrte; der moderne Mensch denke, so hieß es, eindimensional und habe kein Verständnis für sakramental-Zeichenhaftes. Gerade das Christentum, so z. B. Fr. Gogarten, habe die Säkularisierung gefördert.

Eine solche Wiederentdeckung des Sakramentalen bedeutet keine Rückkehr zur – angeblich – primitiven Weltsicht, die die heiligen Dinge für technisch-tabu und alles für numinos gehalten habe. Wie Mircea Eliade<sup>40</sup> zeigte, gibt es das Heilige und das Profane als zwei Weisen des In-der-Welt-Seins: Den Stein, den Baum, die Nahrungsaufnahme, die sexuelle Vereinigung usw. als Dinge oder funktionale Vorgänge zu betrachten (also im Sinn des Technisch-Verbrauchbaren) und darin zugleich einen Verweis auf das Heilige, eine Hierophanie zu sehen, hat sich beim Menschen früherer Zeit nicht ausgeschlossen und muß auch heute kein Widerspruch sein. Bedenklich bleibt nur die prinzipiell profane Sicht der Wirklichkeit.

5.) Die Theozentrik der Schöpfung ist wieder zu erkennen. – Theozentrik der Schöpfung besagt zunächst, daß die Umwelt nicht reines Rohmaterial zur Verfügung des Menschen, sondern auch Hinweis auf den Schöpfer und deshalb vom Mitgeschöpf Mensch mit Ehrfurcht zu behandeln ist. Der geschichtliche Durchblick zeigte, daß die Ausbeutung erst mit der mechanistischen Auffassung der Natur begonnen hat.

<sup>38</sup> S. 228ff.

<sup>39</sup> Vgl. H. Müller, *Philosophische Grundlagen der Anthropologie* Adolf Portmanns, Weinheim 1988; ferner Siegwalt 231.

<sup>40</sup> *Das Heilige und das Profane. Vom Wesen des Religiösen*, Hamburg 1957, 8ff.

Theozentrik der Schöpfung besagt ferner, daß vor allem der Mensch als Höhepunkt der Schöpfung auf den Schöpfer ausgerichtet ist. Es handelt sich nur um eine relative, um die verantwortliche Anthropozentrik. Die neuzeitliche Gleichgültigkeit gegen die Umwelt begann in der Zeit, als Gott und Gottebenbildlichkeit vor allem unter dem Gesichtspunkt der herrscherlichen Machtausübung gesehen wurden und dann mit zunehmenden Säkularismus die Verantwortung des Menschen vor Gott aus dem Bewußtsein schwand.

Die Umweltkrise hat schließlich mit der Sünde zu tun. Diese Behauptung mag den überraschen, der Sünde nur als Kavaliersdelikt versteht und ihre verheerende Wirkung nicht wahrnimmt. Der Sünder empfindet Gott als Einschränkung und will selber Gott sein. Daß mit der Sünde die harte Herrschaft des Menschen beginnt, zeigt schon die Erzählung vom Sündenfall. Auch nach Theophilus führte die Sünde zur Disharmonie zwischen Mensch und Tier. Fr. Baader behauptete schon im letzten Jahrhundert, daß die ökologische Krise ein Moment der Totalkrise des Menschen in seinem Verhältnis zu Gott sei, das zu einer naturlosen Ethik führte<sup>41</sup>. Ähnlich lehrte das Zweite Vaticanum, daß die Störungen des Gleichgewichts in der modernen Welt »mit jener tiefer liegenden Störung des Gleichgewichts zusammenhängen, die im Herzen des Menschen ihren Ursprung hat« (GS 10).

Die Sünde hat die Störung des Gottesbezugs zur Folge. Der Mensch ist zwar weiterhin auf Erfüllung angelegt, sucht sie aber nicht mehr in Gott. So wird die Theozentrik von einer mehr oder weniger überzogenen Anthropozentrik abgelöst. Alle Hoffnung und Erwartung richtet sich auf Geschöpfliches, das aber dadurch überfordert, d. h. ausgebeutet wird. Das cartesische Programm birgt bei näherer Hinsicht eine gefährliche Utopie in sich. Es gaukelt den Menschen vor, er könnte, wenn er maître et possesseur de la nature geworden sei, Not und Vergänglichkeit überwinden. Das Ziel wird nie erreicht werden, aber der aufs Irdische umgepolte Lebenshunger überfordert die Schöpfung.

J. Moltmann<sup>42</sup> ist zuzustimmen, daß Gott nicht nur als das herrscherliche Gegenüber zur Welt gesehen werden darf, sondern vor allem in seiner trinitarischen Gemeinschaft. Er ist in sich die Liebe. Aus Liebe, ohne Bedürftigkeit hat Gott die Welt erschaffen. Liebe sagt: Ich will, daß Du bist. Diese Liebe ist etwas grundlegend anderes als das egozentrische Interesse, das Meyer-Abich als Grundmotiv alles Strebens bezeichnet.

#### *IV. Der spezifische Beitrag der Theologie und des Glaubens zur Umweltfrage*

Zunächst eine Schlußanmerkung: Der Kulturauftrag enthält auch das Wort: Seid fruchtbar und mehret euch. In dieser Abhandlung wurde das demographische Problem der Überbevölkerung aus Zeit- und Raumgründen außer Acht gelassen. Doch sei zu dem häufig behaupteten Zusammenhang zwischen Bevölkerungs-

<sup>41</sup> Vgl. Gleixner, 178ff, 191.

<sup>42</sup> S. 16ff.

wachstum und Ökomisere vermerkt: In den industrialisierten Ländern ist – auch bei geringerer Verwendung von Kunstdünger und Unkrautvernichtungsmitteln – das Problem nicht die Unter-, sondern die Überproduktion von Nahrungsmitteln. Die Prognosen über die wachsende Kluft zwischen Bevölkerungswachstum und Nahrungsmittelproduktion haben sich seit Malthus bis zum Club of Rome als fehlerhaft erwiesen. Es handelt sich primär um das Problem der Ausbildung in der dritten Welt und der Verteilung der Ressourcen. Der momentane hohe Zuwachs in manchen Ländern ist ferner bedingt durch hygienisch-medizinische Erfolge bei der Reduzierung der frühen Sterblichkeit und wird sich später einpendeln. Schließlich ist zu bedenken, daß die Umweltverschmutzung nicht so sehr von der Zahl der gleichzeitig lebenden Menschen abhängt, sondern von ihrem Lebensstandard. H. Schwarz<sup>43</sup> stellt fest: Aufgrund des Lebensstandards »ist ein Kind aus den USA 50-mal so gefährlich für die Umwelt wie ein Kind aus Indien. Das heißt, daß ein wahrscheinlicher Bevölkerungszuwachs von 100 Millionen Amerikanern bis zum Jahr 2000 sich auf die Umwelt genauso auswirken würde wie 5 Milliarden Inder. Dies zeigt, welche ungeheuren Verpflichtungen ein höherer Lebensstandard mit sich bringt«.

Dieses Beispiel bestätigt wiederum die These: Die Ökokrise offenbart die Krise des Menschen, d. h. seinen Willen, innerweltlich alle Sehnsüchte zu stillen, seinen Erlebnishunger, sein egoistisches Konsumdenken. Zur Lösung der Umweltnöte sind sicher alle Menschen und die verschiedensten Gebiete aufgerufen. Der spezifische Beitrag der Kirche bzw. kirchlicher Verbände und der Theologie kann nach diesen Überlegungen jedoch nicht in einem eigenen direkten Umweltprogramm liegen, sondern in der Sorge um den Menschen aus den Mitteln und Kräften des Glaubens. Wo die Krise des Menschen nicht behoben wird, und gerade auch in seiner theozentrischen Dimension, besteht die Gefahr, daß nur Symptome kuriert werden.

<sup>43</sup> S. 99.

# Wahrheitsanspruch des Christentums?

Von der Angst, zwischen Wahrheit und Solidarität wählen zu müssen

Von Georg Muschalek, St. Johann-Lonsingen

In einer der führenden theologischen Zeitschriften Deutschlands erschien ein Artikel zur Wahrheitsfrage des Christentums<sup>1</sup>. Das Eindrucksvolle an diesem Artikel ist nicht so sehr sein eigenes Anliegen (wie kann das Christentum seinen Wahrheitsanspruch mit den anderen Religionen der Welt teilen?), sondern der Hintergrund für diesen Artikel. Er besteht in der wachsenden Überzeugung, daß die Christen auf den besonderen Anspruch der Wahrheit für das Christentum verzichten müssen, wenn sie nicht arrogant, unerträglich selbstsicher und vor allem unsozial, unsolidarisch, verschlossen gegenüber dem Fremden sein wollen. Für viele Christen scheint dies eine umgängliche Entscheidung zu sein, ein wesentlicher Punkt, in dem das heutige Christentum »ganz, ganz anders« als früher sein müsse, wie häufig zu hören ist.

## 1. Eine Theorie von der Wahrheit der Religionen

Das ist auch, im wesentlichen, die Ausgangsposition für den Verfasser des genannten Artikels, Schubert M. Ogden. Der Text ist angenehm zu lesen und durchsichtig aufgebaut (allerdings von einer Durchsichtigkeit, die mit einer großen Vereinfachung erkaufte ist). Ogden geht von den eben skizzierten Voraussetzungen aus. Er berichtet, daß »fast immer im Verlauf des Christentums ... die Christen behauptet oder zumindest impliziert (haben), daß die christliche Religion die einzige wahre Religion sei«<sup>2</sup>. »Über heutige christliche Theologen kann man problemlos die Verallgemeinerung machen, daß ... sie weit entfernt davon (sind), den Anspruch der christlichen Religion gutzuheißeln, die einzige wahre Religion zu sein«<sup>3</sup>. Als überragenden Gewährsmann für ein solches, offeneres Denken schon in frühester Zeit führt Ogden Augustinus an. Nach ihm hat es »die Sache, die jetzt christliche Religion genannt wird ... bereits bei den Alten gegeben, ja sie fehlte seit Beginn des menschlichen Geschlechts nicht, bis Christus selbst im Fleische erschien. Von da an begann die wahre Religion, die es schon gab, die christliche genannt zu werden«<sup>4</sup>. Bei genauerem Lesen muß man freilich sagen, daß dieser Text Ogdens Auffassung ganz und gar nicht stützt. Für Augustinus, und gerade

<sup>1</sup> Schubert M. Ogden, Gibt es nur eine wahre Religion oder mehrere?: Zeitschr. f. Theol. u. Kirche 88 (1991) (Heft 1, März) 81–100. Ogden ist Professor an der Perkins School of Theology der Southern Methodist University in Dallas, Texas (USA).

<sup>2</sup> Ebd. S. 81.

<sup>3</sup> Ebd. S. 82.

<sup>4</sup> Augustinus, *Retractationes* I, 13, 3.

den alten Augustinus in seinen *Retractationes*, ist es wichtig zu sehen, daß das Christentum, es selbst, in seiner einmaligen Wahrheit, »schon immer« da war, also auch schon, ehe Christus *selbst im Fleische* erschien. Es, das Christentum dieses Christus, war immer schon siegreich, wenn auch verborgen da, auch wenn der erste Eindruck ganz anders war.

Ogden ist sich bewußt, daß der populäre, heute oft anzutreffende leichtherzige Verzicht auf Wahrheit nicht möglich ist. Man kann nur mit angestrenzter Flüchtigkeit die Meinung vertreten, es komme nicht auf die Wahrheit, sondern auf die Liebe, die Gemeinschaft, die Offenheit, die Solidarität an. Ogden weiß, daß immer und überall die Wahrheitsfrage anwesend ist. Religion ohne irgendein Verhältnis zur Wahrheit ist ein Nichts. So stellt er seine Überlegungen ausdrücklich auf die Wahrheitsfrage ab. Er tut es aber so, daß die gebieterische Forderung nach Solidarität, Offenheit und nach Relativierung des eigenen Standpunktes vor dem überaus bunten und reichen Feld der religiösen Gedanken der Menschheit respektiert wird. (Er tut dies so konsequent, daß er am Schluß seine eigene Meinung relativiert<sup>5</sup>.) Ogden findet sich auf der einen Seite vor einem Phänomen, das er *Monismus* nennt: das Christentum beansprucht ein einzigartiges und einmaliges Verhältnis zur Wahrheit. Auf der anderen Seite sieht er den *Pluralismus*: es gibt – man kann es offenbar doch nicht leugnen – viele Wege zum Heil, und das Christentum ist nur einer von ihnen. Der Monismus bietet sich in zwei Gestalten an: in dem Exklusivismus (niemand kann das Heil erlangen, wenn er nicht zu der sichtbaren Kirche des Christentums gehört) und dem Inklusivismus (Möglichkeit des Heils ohne Zugehörigkeit zur *sichtbaren* Kirche des Christentums, aber durch eine geheimnisvolle, nicht sichtbare Einheit mit ihm). Nach dem Pluralismus (Ogden nennt ihn die dritte Option) wird die »christliche Tradition als eine innerhalb einer Pluralität von Kontexten des Heils gesehen... Kontexte, innerhalb deren sozusagen die Transformation der menschlichen Existenz von einer Selbstzentriertheit zu einer Gott- oder Realitätszentriertheit geschieht«<sup>6</sup>. Ogden lehnt (im Gegensatz zu Hick) den Pluralismus ab, nicht aber, weil er, Ogden, einen Vorrang des Christentums festhalten will, sondern weil er es für nicht möglich hält, etwas über die Wahrheit der verschiedenen Religionen auszusagen. Sie sind »der Kontext des Heils«, im Unterschied zu dem Eigentlichen der Religion (nach ihm und Hick): »der Transformation der menschlichen Existenz von einer Selbstzentriertheit zu einer Gott- oder Realitätszentriertheit«.

Das Ergebnis ist (nachdem er die drei genannten Optionen verworfen hat) die These: Es ist »keineswegs erforderlich, mit dem Pluralismus zu behaupten, daß es tatsächlich mehrere Wege des Heils, von denen das Christentum nur ein einziger ist, gibt. Behaupten muß man nur, daß es mehrere solcher Wege *geben kann*, auch wenn es sich irgendwann herausstellen sollte, daß das Christentum der einzige Weg zum Heil ist, den es gibt«. »...die vierte Option bejaht, nämlich, daß die nichtchristlichen Religionen genauso wie das Christentum mit Anspruch auf Gel-

<sup>5</sup> Ogden, a. a. O. 100.

<sup>6</sup> Ogden zitiert hier J. Hick, *The Non-Absoluteness of Christianity*, in: J. Hick, P. F. Knitter (Eds.), *The Myth of Christian Uniqueness*. Maryknoll, N.Y. 1987, S. 23.

tung behaupten können, daß sie formal wahr sind«<sup>7</sup>. Und schließlich: »Egal, ob ich nun mit diesem Urteil recht habe oder nicht: ich hoffe jedenfalls, daß ich zumindest klarmachen konnte, daß es in Wirklichkeit vier mögliche Wege zur Beantwortung unserer Frage gibt und nicht nur die drei, auf die sich die Diskussion üblicherweise beschränkt«<sup>8</sup>.

Ich muß gestehen, daß ich als Leser verwirrt zurückbleibe. Der Pluralismus habe unrecht, weil er die Tatsächlichkeit (nicht nur die Möglichkeit) der Wahrheit der Religionen behauptet. Gleichwohl können »die nichtchristlichen Religionen genauso wie das Christentum mit Anspruch auf Geltung behaupten..., daß sie formal wahr sind«. Nach Ogden kann man aber nur behaupten, daß die Religionen wahr sein können, nicht daß sie es sind. Und schließlich rechnet er noch mit der Möglichkeit, daß es sich herausstellt, »daß das Christentum der einzige Weg zum Heil ist, den es gibt«. Ohne auf den Wahrheitsbegriff einzugehen, den Ogden hier verwendet, sei nur darauf hingewiesen, daß bei aller Skepsis (ob denn überhaupt etwas über die Wahrheit dieser oder jener Religion auszumachen sei) und bei aller Relativität (*Ansprüche* auf Wahrheitsgeltung gibt es ja, und sie sind zu respektieren, aber nicht wirkliche Wahrheit) – bei aller Skepsis und Relativität entgeht auch Ogden nicht dem Hinweis, daß er selbst sich auf einen Wahrheitsanspruch eingelassen hat, und sei er noch so sehr zurückgenommen (Religion als Aufgabe der Selbstzentriertheit) und noch so unbestimmt formuliert (»egal, ob ich recht habe«). Dadurch, daß er es getan hat, hat er kundgetan, daß es irgendwo Wahrheit geben muß, die nicht nur ein subjektiver Anspruch ist, sondern objektive Geltung haben muß, und daß bei den größten Anstrengungen der Solidarität, jede Ungleichheit und jeden Vorrang in der Wahrheitsfrage zu beseitigen, Ungleichheit und Vorrang unbemerkt sich wieder einstellen. Sie drängen sich hervor mit einer Dynamik, die Lebensdynamik zu sein scheint. Man kann ihr nur entfliehen, wenn man das Leben beendet.

Am Beginn unserer Überlegungen hatten wir gesagt, daß Ogdens Artikel für uns vor allem wichtig ist, weil er vor dem Hintergrund einer weitverbreiteten Grundstimmung geschrieben ist. Diese Überzeugung (die mehr Grundstimmung ist) geht einen Schritt weiter als es zum Beispiel Jaspers tut. Für ihn<sup>9</sup> ist christlicher Glaube unduldsam und gefährlich in seinen Auswirkungen<sup>10</sup>, für die neuere Tendenz aber ist schon der *Anspruch in sich* abzulehnen, auch wenn er gar nicht durchzusetzen ist.

<sup>7</sup> Ogden, a. a. O. 92 und 97. Hervorhebung im Original.

<sup>8</sup> Ebd. 100.

<sup>9</sup> K. Jaspers, *Der philosophische Glaube*. (1948), Frankfurt 1958: »In der biblischen Religion ist angelegt und in allen ihren Verzweigungen zutage getreten, aber ihr vielleicht nicht notwendig und für immer zugehörend: der Ausschließlichkeitsanspruch. Dieser Anspruch ist in seinem Motiv wie in seinen Folgen das Unheil für uns Menschen. Wir müssen um die Wahrheit und um unsere Seele ringen gegen diesen tödlichen Anspruch« (S. 77). Es ist seltsam, daß so wenig beachtet wird, wie sehr gerade höchste Verwirklichungen des Menschseins in Gefahr sind, in gefährlicher Weise zu entarten. Deshalb diese hohen Vollzüge zu verwerfen, ist logisch genauso zwingend wie die Aussage: soziale Gesinnung ist ein Elend für die Menschen und höchst gefährlich, denn im Namen von sozialen Systemen sind schauerliche Verbrechen begangen worden.

<sup>10</sup> Jaspers a. a. O. 80: »Grausamkeit, Zerstörungstrieb wurden schließlich Bewegungskräfte in den Masken solchen verkehrten Wahrheitswillens«.

Schon auf der Ebene des erkennenden Umgangs mit der Wahrheit ist der Anspruch, selbst Wahrheit zu haben, im Unterschied zu anderen, verdächtig oder unannehmbar. Dies treibt uns zu grundsätzlichen Überlegungen, wie es denn – heute – mit dem Wahrheitsanspruch des Christentums stehen kann und stehen muß.

## 2. Der verständliche Hintergrund

Zunächst müssen wir anerkennen, daß wirklich schwierige Fragen mit dem Wahrheitsanspruch des Christentums (wie auch mit dem Wahrheitsanspruch einer jeden Religion oder quasireligiösen Weltauslegung) verbunden sind. Es gibt, das ist das eine, immer die Gefahr des Mißbrauchs von Wahrheit (oder was man für Wahrheit hält) für Zwecke der eigenen Macht oder zum Ausleben des eigenen Hasses. Wahrheit ist in der Geschichte so oft als Waffe benützt worden, um sich selbst zu behaupten oder um einen kollektiven Haß zu bemänteln, daß es manchmal schwer ist, das, was Wahrheit ist, überhaupt noch zu erkennen. Einiges dazu ist oben (im Hinweis auf Jaspers) gesagt worden. Im Augenblick wird die Verknüpfung von Wahrheitsanspruch und Unterdrückung Andersdenkender unter dem Stichwort Fundamentalismus erörtert. Neben sorgfältigen Untersuchungen entsteht eine Fülle von Streitschriften, bei denen jeder deutliche Wahrheitsanspruch in den Geruch des Fundamentalismus kommt<sup>11</sup>.

Auch wenn man von dem möglichen (und so furchtbar oft praktizierten) Mißbrauch des Wahrheitsanspruches absieht, bleiben schwere Fragen. Wie kommt es, daß bei der Gutwilligkeit vieler Menschen (die man voraussetzen kann) die Ergebnisse der Wahrheitsfindung so verschieden, ja, wenn man ehrlich ist, in vielen Fällen unversöhnlich verschieden ausfallen? Wie kann man dies mit Gottes liebender Zuwendung zur ganzen Welt (wie der Christ es sieht) verbinden? Und wenn nun die christliche Theologie von den Anfängen, dem Neuen Testament, an immer wieder daran festgehalten oder dazu zurückgekehrt ist, daß es verborgene

<sup>11</sup> Man steht etwas ratlos vor der Flut der Veröffentlichungen zum Thema Fundamentalismus. Soviel Richtiges auch gesagt wird: man wird den Eindruck nicht los, daß hier ein ähnlicher Fundamentalismus aufgebaut wird, spiegelbildlich, mit umgekehrtem Vorzeichen, im Ton oft ruhiger, aber in einer ähnlichen geschlossenen Formation, aus der es kein Ausscheren gibt, mit einem Feindbild, das aufgebaut und retuschiert ist, und mit einer Undeutlichkeit der begrifflichen Abgrenzung, die manchmal eben doch an die entgegengesetzte Spielart des Umgangs mit der Wahrheit erinnert. Was soll man mit einer Aussage machen, die folgendermaßen lautet (nach Erwähnung von Descartes und Heidegger): »Dieser Gestus *endgültigen Formulierens*, der die hier nur als Beispiele erwähnten, unter sich höchst verschiedenen Positionen verbindet, charakterisiert Philosophien, die versichern, über ein Totalwissen zu verfügen. Ihre Affinität zum Fundamentalismus ist unbestreitbar . . . (es ist) ein offenbar tiefes Bedürfnis des Menschen, sich der 'Dialektik von Begründungsanspruch und Diskursoffenheit' zu entziehen. Er sehnt sich nach Geborgenheit, Heimat und überschaubaren Verhältnissen. Einfältige Parolen, die sich durch – trügerische – Klarheit empfehlen, können zuweilen dieses Bedürfnis ebenso befriedigen wie metaphysische Konstruktionen. So sicher die Sehnsucht nach dem Festen um seiner selbst willen auf Irrwege führen kann, so falsch wäre es andererseits, den verhärteten Strukturen des Fundamentalismus ein freischwebendes Denken nach dem Motto *anything goes* entgegenzusetzen. Mit postmoderner Beliebigkeit ist fundamentalistischen 'Sekuritäten' nicht beizukommen. Die hier zu bewältigende Aufgabe besteht darin, Selbstvergewisserung, die des beständigen Rekurses auf eigene Grundlagen bedarf, und Offenheit für anderes zu versöhnen«. So faßt Alfred Schmidt (Professor für

Wege zum Heil gibt, zum Heil in Christus, bleiben zwei mögliche Ausflüchte vor dieser subtilen Wahrheit, die das Evangelium vertritt. Zum einen kann sie Anlaß werden, einfach und schlicht zu behaupten, daß es eben viele sehr verschiedene, aber eigentlich gleichberechtigte Wege zum Heil gibt. Die andere Ausflucht wäre zu sagen, daß es Anmaßung sei zu behaupten, Menschen können, gewissermaßen gegen ihren erklärten Willen, zu Christen gemacht werden, durch eine Theorie. Die Theorie wäre, daß Menschen, auch wenn sie anderes behaupten, im geheimen doch an der Wahrheit des Christentums partizipieren können. Es ist für viele nicht einsichtig, daß dies nicht nur ein verbaler Anspruch ist, hinter dem nichts Ernsthaftes (außer Anmaßung) steht, sondern eine erkenntnistheoretische und existentielle Möglichkeit ist, für die es zwingende Gründe gibt.

Ablehnung dieser Überlegungen wird heute aus zwei Gründen kommen: einmal aus einem verschwommenen, aber um so drängenderen Willen, mit allen Menschen in Gleichheit und Liebe verbunden zu sein; und zweitens aus dem heutigen plakativen Denken, wie man es genannt hat, heraus, das der Differenziertheit und Komplexheit der Wirklichkeit nicht mehr nachgehen will und kann. Auf dem Plakat kann es nur wenige Worte geben. Mehr könnte nicht aufgenommen werden, zumal wenig Zeit zum Lesen bleibt. Daß die Welt kompliziert ist, von einer schönen Kompliziertheit ist, wie Freud meint, wird nicht mehr bereitwillig angenommen, sondern ärgerlich zurückgewiesen.

### 3. Die unannehbaren Schlüsse aus bedenkenswerten Tatsachen

Zunächst ist es erstaunlich, mit welcher Leichtigkeit sehr oft über die Anforderungen, die die Wahrheit mit sich bringt, hinweggegangen wird. Von den Anfängen der abendländischen Philosophie an wurde immer wieder darauf hingewiesen, wie schnell sich jemand in Widersprüche verstrickt, der den Anspruch der Wahrheit zähmen, reduzieren oder beseitigen möchte. Zu sagen, es könnten verschiede-

---

Philosophie und Soziologie an der Universität Frankfurt) die Begründung der Fundamentalismuskritik zusammen. Es geschah in einem Vortrag auf der Katholischen Akademie München, veröffentlicht in Band 136 der Akademie: *Der neue Fundamentalismus. Rettung oder Gefahr für Gesellschaft und Religion?* Düsseldorf 1990, S. 29f. (Hervorhebung im Original). Die Überlegungen enden dort, wo die Vorwürfe (die mitunter sehr berechtigten) gegen den Fundamentalismus erschöpft sind. An dem Punkt entstehen aber dann die wichtigen Fragen: was heißt es denn, eine »Selbstvergewisserung« wäre die Aufgabe, »die des beständigen Rekurses auf eigene Grundlagen bedarf«? Wäre das Ideal also doch, irgendwo bei »Grundlagen« anzukommen? Grundlagen sind lateinisch fundamenta: daß unversehens eine Wortgleichheit entsteht, wäre Anlaß zu kritischer Klärung und zu der Feststellung, daß auch im »Fundamentalismus« eine geistige Notwendigkeit vollzogen wird – wenn auch verzerrt –, um die niemand herumkommt. Oder wäre diese Feststellung schon Verrat an der antifundamentalistischen Phalanx? Versöhnt werden soll weiterhin dieses Bemühen durch »Offenheit für anderes«. Was mag das heißen? Hinter diesem flüchtigen Hinweis verbirgt sich, wie ich meine, das ganze Problem. Oder heißt »Offenheit für anderes« und »Diskursoffenheit« doch eher, sich hineinnehmen lassen in den »grundsätzlich unabschließbare(n) Diskussionsprozeß«, den Schmidt im nächsten Absatz anführt bei der Erwähnung Poppers und Alberts »Fallibilismus«? Das eigentliche Problem blieb also offen, aber die geforderte Diskursoffenheit trat auf der Münchener Tagung offenbar hinter einer eher geschlossenen Formation zurück.

ne Aussagen über dasselbe Problem gleich wahr sein, zeugt von erstaunlicher Flüchtigkeit des Denkens (das somit unbewußte starke Motive verrät, das, was Wahrheit ist, zu vernebeln). Jede Theorie, und sei sie noch so zurückhaltend vorgetragen, erhebt einen Wahrheitsanspruch, und damit den Anspruch, recht zu haben gegenüber den anderen, die anderes behaupten. (Und gleiches gilt, wie man weiß, für die skeptische Behauptung, Wahrheit in wichtigen Lebensfragen lasse sich überhaupt nicht deutlich genug erkennen.)

Dieser Anspruch der Wahrheit will recht haben, und er kann nicht zum Schweigen gebracht werden wie ein rechthaberisches Kind. Und um in unsere konkrete Welt von heute zu springen: so sehr Wahrheitsansprüche der Religionen und Weltanschauungen zurückgedrängt werden, so wenig ist dies auf anderen Gebieten der Fall. Die Umweltlage wird mit einer Entschiedenheit und einem Wahrheitsanspruch verkündet, die Zweifel (und meist auch Widerspruch) ausschließen. Dasselbe wäre über die sozialen Forderungen der Gerechtigkeit in der Dritten Welt zu sagen. Wie soll es auch anders sein? Nur würde man eigentlich erwarten, daß bei diesem herrschaftlichen Anspruch der Wahrheit in innerweltlichen Dingen, einem Anspruch, der durch keine Auflehnung zu beseitigen ist, die Überlegungen über religiöse und weltanschauliche Wahrheitsansprüche etwas nachdenklicher und ausdauernder fortgesetzt würden: im Raum des Christentums die Überlegungen, wie die Unversöhnlichkeit der verschiedenen Formen der Wahrheit mit dem abgrundtiefen Versöhnungswillen Gottes und dem (mehr oder weniger tiefen) Versöhnungswillen der Menschen zusammengehen kann.

Man geht noch in einer weiteren Weise leichtfertig mit den Ansprüchen menschlicher Wahrheit um. In den Meinungen und Theorien, die uns hier beschäftigen, übergeht man leichten Herzens die Doppelheit, die in der menschlichen Wahrheit angelegt ist: das unaussprechliche Wissen und die begriffliche Formulierung. Das menschliche Wissen (das eigentliche Gemeinte) hat seinen notwendigen symbolischen Ausdruck bei sich. Dieser besteht vor allem in den Worten und Sätzen, die das Gemeinte ausdrücken wollen. In der »Wahrheit, aus der ich lebe« (Jaspers), ist der Abstand zwischen dem Gemeinten und dem Formulierten besonders deutlich. Das Gemeinte (was also der Mensch von Gott »meint«) ist der Wirklichkeit, also seiner Wahrheit, näher als es sein entsprechender symbolischer Ausdruck ist. Jede Lebenswahrheit ist bis zu einem gewissen Grade »unaussprechlich«. Von Gott gilt dies am meisten. Diese nur teilweise Annäherung des symbolischen Ausdrucks an das Gemeinte eröffnet die Möglichkeit, daß sogar in einer objektiv unzutreffenden Formulierung die wahre Wirklichkeit erreicht werden kann. Dies geht so weit, daß, wie Thomas von Aquin im 13. Jahrhundert sagt, ein Mensch mit seinen formulierten Gedanken Christus verwerfen könne (weil er meint, es tun zu müssen) und doch mit dem, was er in seinem Gewissen und Glauben von der letzten Wirklichkeit annimmt, die Wahrheit des Heils erreicht (also Christus eben *nicht* ablehnt)<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Thomas von Aquin, Summa theologiae I II, quaest. 19, art. 5, in corp. Siehe dazu G. Muschalek, Kirche – noch heilsnotwendig? 3. Aufl. St. Johann 1990, S. 47f.

Trotz dieser gewissen Überlegenheit des Gemeinten über das Gesagte kommt das Gemeinte nicht ohne das Gesagte aus. Mit anderen Worten: der Mensch kann sich nicht auf sein Gemeintes zurückziehen und die Äußerungen, an denen er festhält, als etwas Belangloses abtun (um so mit allen Menschen einssein zu können). Er kann also nicht sich damit zufriedengeben, daß er auf dem Grunde seines Herzens »realistisch leben« will, weil darin das Gute bestehe, und der »Vision der Realität«<sup>13</sup>, die er bejahen will, keine wesentliche Beachtung schenkt. Dieser Versuch, sich auf die gemeinte Wahrheit zurückzuziehen und die formulierte Wahrheit für unwichtig anzusehen, muß scheitern, weil er wesentlich Zusammengehöriges auseinanderreißt. Aus dem Sonderfall (der trotzdem sehr häufig sein kann), daß eine falsch formulierte Bekenntnis dennoch die innere Wahrheit als »gemeinte Wahrheit« bestehen lassen kann, läßt sich nicht folgern, daß der Inhalt des formulierten Bekenntnisses unerheblich und auswechselbar wäre. Grenzfälle geben keine Grundsätze für Normalfälle her<sup>14</sup>. Das Gegenteil zeigt sich in den unzähligen Normalfällen: die äußere Formulierung des »Gemeinten« ist die Gestalt, die die innere Meinung sich schafft, wie die Seele sich den Körper schafft. *Diese* Seele muß *diesen* Körper haben. Alles andere sind monströse Vorstellungen<sup>15</sup>.

Die innere Überzeugung braucht die bekenntnishafte Formulierung als *ihre eigene* Gestalt. Und noch mehr: es ist nicht nur die innere Überzeugung als fertige, die dann ihren Ausdruck sucht, sondern sie, als diese an sich unaussprechliche Überzeugung, kann sich selbst erst dann ganz finden und sich entfalten, wenn sie auch ihren Ausdruck findet. Das Ich des Menschen kann auch nicht sich selbst finden, in sich deutlich und stark werden, wenn es nicht fähig wird, in der rechten Weise sich auszudrücken, mit anderen zu sprechen, (sich »auszusprechen«), Ge-

<sup>13</sup> »Alle heiligen Symbole behaupten, daß das Gute für den Menschen darin besteht, realistisch zu leben. Der Unterschied zwischen ihnen liegt in der Vision der Realität, die sie konstruieren«, C. Geertz, *The Interpretation of Cultures. Selected Essays*, New York 1973, S. 130; von Ogden zustimmend zitiert a. a. O. 93 (in seiner Übersetzung).

<sup>14</sup> Wer offen ist für die heutigen intellektuellen Ängste, zuckt wahrscheinlich auch bei diesem Satz zusammen. Für das gegenwärtige Denken klingt er rechthaberisch. Und doch: ist er es wirklich? Würde man auch auf anderen Gebieten die Unterscheidung von normal und unnormal als anmaßend ablehnen? So etwa, wenn wir feststellen müssen, daß viele Menschen eben es doch vorziehen, sich um Mitmenschen nicht zu kümmern, und auch »keinen Sinn für sie zu haben«? Sollte man auch dann sagen: dies sind verschiedene Verwirklichungen des Menschseins, die alle in gleicher Weise wahr (also richtig und gut) sein können?

<sup>15</sup> Allerdings könnte man einwenden: gerade weil jede Seele *ihren* Körper, jeder Geist *seinen* Ausdruck hat, gibt es diese große, unüberbrückbare Verschiedenheit der Meinungen. So denkt man heute gern und leichthin. Dabei übersieht man, daß all den individuellen Besonderheiten die unzählig vielen *Gemeinsamkeiten* vorausgehen, die Verständigung, Gemeinschaft, Einheit schaffen. Vor aller Verschiedenheit drückt sich der Mensch in Übereinstimmung mit den anderen aus: jeder weiß, was ein Mensch ist, weil er eine menschliche Gestalt hat, weil man sich mit ihm in einer gemeinsamen Sprache verständigen kann, und dies wiederum, weil jeder dieselben *Grunderfahrungen* der Welt macht und auf diese Weise zu denselben Begriffen kommt. Man weiß – für sich und für die anderen –, was (im großen und ganzen) die normalen Funktionen des Körpers sind. Kurz: wir sind zunächst in einer großen Übereinstimmung der Wahrheit, auf die sich dann die Abweichungen aufbauen, fruchtbare, anregende, sonderbare, bizarre und – verrückte.

sten und Symbole der Mitmenschlichkeit zu setzen und seine inneren Überzeugungen in Handlungen umzusetzen. Jedes Auseinanderreißen von innerlich Gemeintem und äußerem Bekenntnis ist unmenschlich und unsozial («autistisch« müßte man es nennen), so sehr es, im Sinne seines Urhebers, einer größeren Verbundenheit mit anderen Menschen dienen soll.

Hier schließt sich noch eine Überlegung an, über deren Fehlen man sich wiederum häufig wundern muß. Wenn »das Religiöse«, also die Religionen, auf den Willen, »realistisch zu leben«<sup>16</sup> reduziert werden (oder auf die »Transformation der menschlichen Existenz von einer Selbstzentriertheit zu einer Gott- oder Realitätszentriertheit«<sup>17</sup>), geht man über etwas hinweg, was diesen Religionen in höchstem Maße wichtig ist. Ob »das Göttliche« der Bundesgott Jahve ist, der Israel aus Ägypten in das verheißene Land geführt hat, oder Allah, der den Menschen Mohammed und den Koran mit seiner Lebensweise gegeben hat, oder ob Gott jener ist, der leibhaftig und endgültig sich mit den Menschen in Jesus Christus verbunden hat, ist für jede dieser Religionen entscheidend. Darüber hinwegzugehen, in einem angeblich geistigen und kulturellen Fortschritt, ist doch nichts anderes als eine hochmütige Bevormundung anderer Kulturen durch die westliche Moderne in ihrer späten Aufgeklärtheit. Es ist das, was man heute dem früheren Kolonialismus empört vorwirft. Und es ist mehr als das, weil es hier nicht nur um die Beseitigung kultureller Gebräuche, sondern um ihren Glauben als Lebensmitte geht. Man sage nicht, es solle ja nichts von dem, was die anderen, haben beseitigt werden (im Gegensatz zu Intoleranz, Fundamentalismus und Fanatismus). Man beseitigt es doch, weil man etwas Entscheidendes geistig wegerklärt.

Ogden geht (wie viele heute) von einer Voraussetzung aus, die eine Hilfe für ihre Theorie der Wahrheit der Religionen sein soll, aber religionsgeschichtlich nicht begründet ist. So wird heute gewöhnlich gesagt, alle Religionen erheben den Wahrheitsanspruch und den Ausschließlichkeitsanspruch. In Wirklichkeit haben vor dem Eintritt des Christentums in die Geschichte die Religionen nicht den Wahrheitsanspruch gegenüber anderen Religionen erhoben. »Die Vielzahl der Religionen ergab sich aus der politischen Pluralität oder aus der Vielfalt der Daseinsmächte und Manifestationen des Göttlichen. Das Nebeneinander vieler Kultzentren war ganz natürlich und stellte kein Problem dar. Teils standen sie in ihrer Verschiedenheit selbstverständlich nebeneinander, teils waren sie miteinander kombinierbar. Aber ein Ausschließlichkeitsanspruch wurde in keinem Fall erhoben«<sup>18</sup>. Erst seit Augustinus wurde das Christentum als *vera religio*, als »wahre Religion« hingestellt<sup>19</sup>. Die heutigen, sich rasch verstärkenden Tendenzen, in einer großen Brüderlichkeit und Schwesterlichkeit alle Religionen in möglichst gleicher Hochschätzung zu umfassen, ist, so gesehen, ein Abschied vom Christentum und eine Rückkehr zum vorchristlichen Miteinander der Religionen, modifiziert durch

<sup>16</sup> Ogden, a. a. O. 93.

<sup>17</sup> J. Hick (s. O. Anm. 6) S. 23 (Übersetzung bei Ogden, a. a. O. S. 91).

<sup>18</sup> G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens. Bd. I. Tübingen 1979, S. 129f.

<sup>19</sup> Ebeling, a. a. O. 129.

die Erwähnung der nachchristlichen Wahrheitsfrage, eine Erwähnung, die, wie wir gesehen haben, weithin formal und leer bleibt<sup>20</sup>.

Es ist noch etwas zu bedenken. Das neue Reden über die Religionen, die gleich wahr sein können, hat etwas Träumerisches an sich. Es wäre wunderbar, die ganze Welt umarmen zu können, den Hindu und Buddhisten ebenso wie den Anhänger einer afrikanischen Stammesreligion. Alle sind Menschen, mit ihren großen Hoffnungen und Enttäuschungen, ihren Schmerzen, in denen sie nach Verständnis verlangen, verstanden und angenommen werden wollen. Es ist ein großer Traum der Einheit aller, gerade auch in den tiefsten Überzeugungen vom Leben, dem Sinn der Welt und von Gott. Von Träumen wird heute viel gesprochen. Man hofft auf die Lösung der manchmal furchtbar schweren Fragen durch die Träume, die uns kommen. Und es ist wahr: der Mensch hat mehr Fähigkeiten als nur die, die sich im wachen und nüchternen Alltagsleben zeigen. Übersehen wird aber dabei, daß Träume gegensätzliche Bedeutungen und Wirkungen haben können: sie können die Realität der Welt erschließen oder sie abwehren<sup>21</sup>, sie können also die Welt hereinholen oder den Menschen gerade abschotten von der Wirklichkeit, die er braucht. Erst wenn die Träume im Zusammenhang des kritisch geprüften Lebens gedeutet werden, kann sich herausstellen, ob sie den Zugang zur Welt und den Menschen eröffnen oder gerade verschließen. Die traumhafte Sehnsucht nach der tiefen Einheit mit allen Menschen sagt noch nichts darüber, ob sie auch einen möglichen Weg zeigt, oder ob sie den möglichen Weg der größeren Nähe zu anderen Menschen gerade wolkig vernebelt. Diese Frage mündet in die andere: ob nicht, was so bescheiden und menschenfreundlich aussah, in Wirklichkeit den gangbaren Weg zu den Andersdenkenden gerade zerstört. Vielleicht muß dieser Weg doch anders aussehen.

#### 4. Die Wahrheit, die nicht Arroganz, sondern Liebe ist

Voraussetzung für eine kritische Untersuchung des Wahrheitsanspruches der Religionen ist die Freiheit von Vor-Urteilen, die mehr Propaganda als kritische Prüfung sind. (Man hätte auch, wie gesagt, eine Menge bequemer Vorurteile zur Hand, wenn man – vielleicht aus geheimen anderen Gründen – das Soziale mit seinen Forderungen aus der Welt verschwinden lassen wollte, weil es auch viel

<sup>20</sup> Etwas Ähnliches geschieht im Augenblick mancherorts in der christlichen Ökumene, worauf L. Scheffczyk unlängst sehr präzise hingewiesen hat: »Es geht nicht mehr um Wiedervereinigung im Glauben, sondern nur um Anerkennung der bestehenden Unterschiede zum Zwecke einer den Besitzstand objektiv nicht tangierenden Union und subjektiv um freizügige Durchlässigkeit für den einzelnen. (Der Begriff 'versöhnte Verschiedenheit' sollte als logische Zwitter aus einer wissenschaftlichen Diskussion überhaupt ferngehalten werden, da er Unzusammengehöriges verbindet: eine moralische Kategorie [Versöhnung/Haß] und ein logisches Element [Wahrnehmung/Irrtum]«. L. Scheffczyk, Das Problem der Aufhebung der Lehrverurteilungen: Forum Katholische Theologie 7 (1991) (38–60) S. 41f. Daß es zu wenig Einheit in der Wahrheit gebe, sagt der evangelische Theologe R. Slenczka, im Blick auf die Arbeit des ökumenischen Arbeitskreises; zit. v. Scheffczyk, ebd. S. 54.

<sup>21</sup> »Maßgebend ist die Frage, inwieweit durch träumerische Ferne Welt erschlossen oder abgewehrt wird«, G. Benedetti, Der psychisch Leidende und seine Welt. Frankfurt/M. 1984, S. 42.

Unglück über die Menschen gebracht hat.) Wer Wahrheit mit Arroganz oder Neigung zur Gewalt gleichsetzt, wird bei seiner Verwerfung der unbedingten Wahrheitsansprüche der Religionen bleiben (und muß auch in seinen Selbstwidersprüchen hängenbleiben, von denen oben die Rede war). Zu einem Weg ohne die genannten Vorurteile und ohne die Selbstwidersprüche sollen einige Bedingungen genannt werden.

Ein erstes: nur durch Grenzziehung ist Öffnung zum anderen möglich. Es ist auch hier überraschend, wie wenig gesehen wird, daß abseits von den großen Gesellschaftsentwürfen profaner und theologischer Art ganz anders über Wahrheit und Abgrenzung von anderen gedacht wird<sup>22</sup>. Es ist (zumindest Fachleuten) bekannt, wie es Störungen in der Gesundheit des Menschen, bis hin zu völliger Zerstörung gibt, die durch die Unfähigkeit des Menschen geschaffen werden, sich von anderen eindeutig abzugrenzen. In der weit fortgeschrittenen Form dieser Unfähigkeit hat das Ich seine Konsistenz verloren. Der unheimlichen Erfahrung der Invasion der Welt und ihrer Mächte ist dann das Tor geöffnet, ohne die Möglichkeit, es je wieder zu schließen. Die Qualen dieser Selbstauflösung sind für einen Gesunden kaum vorstellbar. Wenn man an diese Abgrenzungsschwierigkeiten des Menschen denkt (in ihrer unscheinbaren oder ihrer katastrophalen Form), wird man doch nachdenklich, wenn man auf den unbedenklichen Abbau von Abgrenzung im gesellschaftlichen Bereich stößt. Vielleicht ist das große Verlangen, daß Abgrenzung dort nicht nötig wäre, gar nicht so sehr ein Zeichen des offenen Mutes, sich auf die ganze Buntheit der Religionen und Weltanschauungen einzulassen, sondern eher die Furcht, eine lebensnotwendige Abgrenzung vornehmen zu müssen.

Ein zweites ist zu bedenken: Wahrheit ist Realitätsgerechtigkeit, die es dem Menschen ermöglicht zu leben. Wenn sie es ist, hat sie auch einen Imperativ bei sich, der sich auf mein Verhalten anderen Menschen gegenüber richtet. Deswegen gibt es überall Mission (welchen Namen sie auch immer trägt) und muß es immer Mission geben, die den Menschen helfen will, realitätsgerecht zu leben (wie es ja auch zahllose Beratungsstellen und psychotherapeutische Praxen in der modernen säkularen Welt tun wollen, die den Menschen helfen, sich auf die Realität einzustellen, also überhaupt gut leben zu können und aus vielleicht miserablen Notsituationen herauszukommen). Vor der Notwendigkeit der Mission zurückzuzucken mag wie Bescheidenheit und Respekt aussehen. Eher müßte man sagen, es sei ein Zurückweichen vor der Verantwortung, die die Realität uns auferlegt aus Liebe zu Menschen, die Hilfe brauchen (und aus keinem anderen Grunde).

Ein Drittes: Wahrheit (und zwar als gemeinte *und* formulierte) ist heute so dringend wie eh und je. Daß die Wissenschaft nur noch mit hypothetischer »Wahrheit« arbeitet, kann für sie Methode sein, aber nicht für das menschliche

<sup>22</sup> Man stößt hier auf einen seltsamen *unpluralistischen* Pluralismusglauben. Man hält sich abgeschottet gegenüber anderen Erfahrungen und Wissenschaften, um das eigene Sondergärtchen pflegen zu können. Erfahrungen mit Gesundheit und Krankheit außerhalb der Fragestellungen eines theologischen Pluralismus und die entsprechenden Wissenschaften und Künste, wie zum Beispiel die Psychotherapie, werden übersehen.

Leben. Man spürt heute vielleicht noch mehr als früher, wie gefährdet und eigentlich unmöglich ein Leben ohne Wahrheit ist. Um nur auf ein Beispiel hinzuweisen (das freilich schon mehr als nur ein Beispiel ist): die Sinnfrage. Sobald diese Frage anklingt, erwacht ein Interesse, das anders ist als beim Sprechen über neue Computermodelle oder geplante Steuersenkungen. Offenbar steht hier mehr auf dem Spiel. Viele Antworten werden gegeben. Jede dieser Antworten hat nur dann (wiederum) einen »Sinn«, wenn sie den Anspruch erhebt, wahr zu sein. Und sie tut es dann auch, und man interessiert sich auch erst dann für sie. Das Interesse an dieser Wahrheit wäre sofort erloschen, wenn diese sich als hypothetisch ausgäbe, also als eine, die vielleicht bald völlig überholt sein könnte.

Weiterhin: daß Wahrheit nicht unfreundliche Abschottung gegenüber dem anderen Menschen ist, sondern die liebende Zuwendung zu ihm aus sich entläßt, liegt in ihrem Wesen. Sie tut es, weil sie die Realität zu Wort und zur Geltung kommen läßt. Sie tut es also, weil sie die Realität respektiert. (Und wenn Respekt wirklich Respekt ist, ist er Liebe und eben nicht Abwehr.) Die Realität besteht aber primär aus Gott, von dem dann alles Erfahrbare kommt, und aus dem Menschen, der ihn hier in der Welt repräsentiert. Der Respekt vor der Realität, vor dem Menschen, schließt aber vor allem den (liebenden) Respekt vor dessen Lebensentwurf ein, den er in seiner eigenen Religion findet. Wenn Wahrheit nicht in Liebe ausmündet, bleibt sie auf halben Wege zu ihrer, *ihrer eigenen*, Vollendung stecken. Dann ist die unfertige Wahrheit nicht bedauerlich unfertig (wie ein im Rohbau belassenes Haus), sondern wird ein gefährliches Zerrbild ihrer selbst. Ihre formulierte Gestalt, in Bekenntnis und Glaubensformeln, die hilfreicher Weg zum anderen, und dann auch *für* den anderen sein soll, wird zur Waffe der Selbstbehauptung gegen den anderen, von dem man sich bedroht fühlt<sup>23</sup>.

Fünftens: eine Bemerkung zum Wahrheitsanspruch des Christentums. Um diesen geht es ja eigentlich auf diesen Seiten. Er hatte im Titel ein Fragezeichen. Er hatte es, weil dieses Fragezeichen sich heute in den Köpfen vieler Christen findet. Religionsgeschichtlich hat sich erst bei ihm (mit Anfängen in Israel) der Ausschließlichkeitsanspruch gemeldet. Und im Christentum ist in einer einmaligen und unbeirrten Deutlichkeit gesagt worden, daß Gott sich in Jesus Christus der Welt hingegeben und sich mit ihr vereint hat. Er hat es so getan, daß er ungeschmälert und unverändert Gott blieb, und so, daß er nicht einen Gottesbesuch bei den Menschen machte, sondern einer der ihnen wurde, mit Einschluß des furchtbaren Todesschicksals. Das war neu. Darüber hinaus konnte nichts Größeres von der Liebe eines Gottes und von der Würde des Menschen gesagt werden. Mit diesem besonderen Anspruch steht und fällt deswegen auch das Christentum.

<sup>23</sup> Es ist bekannt, daß diese Frage eine besondere Schwierigkeit auf der politischen Ebene des Gemeinwesens erhält. Das zu besprechen, kann hier nicht unsere Aufgabe sein. Aber das Gesagte ist auch eine Grundlage für die politische Dimension der Wahrheit. Auch dort ist es wichtig, daß eine spannungsreiche Verschiedenheit von Überzeugung und Ausdruck der Überzeugung besteht, und daß es eine Notwendigkeit und ein Recht gibt, die eigene Überzeugung von den grundlegenden Dingen des Lebens ungestört in Gemeinschaft auszudrücken und zu feiern.

Ein Problem muß entstehen, wenn die Aufklärung meint, den Respekt vor der Würde des Menschen und das freundliche Interesse für ihn erst richtig entdeckt zu haben. Diese Selbsteinschätzung der Aufklärung muß mit dem einmaligen und unvergleichlichen Ereignis der Verbindung Gottes mit den Menschen in Jesus Christus in Konflikt geraten. Vom aufgeklärten Verständnis der Würde des Menschen aus gesehen muß der Anspruch des Christentums äußerste und nicht mehr zu überbietende Anmaßung, und damit höchst gefährliche Abwendung von den andersdenkenden Menschen sein. Es ist deswegen ganz und gar nicht zufällig (etwa nur aus irgendwelchen historischen oder wissenschaftlichen Notwendigkeiten heraus), daß heute das altkirchliche Dogma der Christologie angegriffen und aufgelöst wird. Historisch-kritische Exegese und ethische Verantwortung des Christentums sind dann zweckentfremdete Gerätschaften, die dafür verwendet werden. Die *Überzeugung*, daß das alte christologische Dogma nicht aufrechtzuhalten ist, stammt anderswoher. Ein wichtiges Motiv ist die Meinung, die Aufklärung in ihrer frühen und ihrer heutigen Form habe den Respekt vor den Menschen, vor den Andersdenkenden, vor der weiten Welt in ihrer Buntheit erst hervorgebracht. Und mit ihr den Frieden in der Welt, wenigstens als Ideal und als große Aufgabe. Daß dies eine Täuschung ist, weil diese Art der Aufklärung dem Menschen seinen ureigenen Zugang zur Wahrheit *nimmt* (und eben nicht gibt), versuchten wir zu zeigen, in aller Skizzenhaftigkeit. Und diese gefährliche Konsequenz der Aufklärung ist in diesem Fall nicht Mißbrauch und Mißverständnis einer richtigen Sicht, sondern ergibt sich aus dem Ansatz: aus ihrem Verständnis dessen, was Wahrheit ist.

Religiöse und dogmatische Absicherung wird oft mit Angst zusammengebracht. Wenn man das Gesagte bedenkt, stellt sich die Frage umgekehrt: ist es nicht die Angst, die Abgrenzung und Wahrheitsanspruch *verhindert* (wie sie auch der Grund für die krankhafte Abgrenzungsunfähigkeit des Individuums ist)? Der große (und gefährliche) Vorzug der *theologisch* formulierten Grenzenlosigkeit gegenüber allen Religionen und Weltauslegungen besteht darin, daß er nicht mehr an Angst denken läßt, weil er sich für grenzenlose Liebe ausgeben kann.

# Die Autonomie der Vernunft und die enge gegenseitige Beziehung und Verträglichkeit zwischen Vernunft und Glauben – ein aktuelles Thema heute

Von Josef Seifert, Liechtenstein

Glaube und Vernunft stehen gewiß nicht im Widerspruch zueinander. Daß dies nicht der Fall ist, läßt sich schon daraus ablesen, daß ausschließlich eine Person, ein vernunftbegabtes Wesen, den geistigen Akt des Glaubens vollziehen kann. Und daß umgekehrt die Vernunft zu ihrer Vollendung den Glauben verlangt, läßt sich schon aus unserer natürlichen Erfahrung ahnen. Denn wir nehmen viele Dinge und Wissensinhalte auf Grund wissenschaftlicher Autorität an, d. h. wir erkennen sie nicht selbst, sondern vertrauen und glauben dem Zeugnis anderer. Auch andere Personen und vor allem Liebe und Akte wie Versprechen oder Verträge, ohne die zwischenmenschliche Beziehungen unmöglich wären, können wir nicht anders erkennen als dadurch, daß wir dem Wort und Zeugnis anderer über ihr uns unzugängliches inneres Leben und über die von ihnen gekannten Dinge glauben. Damit gehen wir über das direkt der eigenen Vernunft Zugängliche hinaus. Ein solcher Glaubensakt ist aber von der Vernunft selbst gefordert, und es wäre in absurder Weise töricht und unvernünftig, wenn wir prinzipiell dem Zeugnis anderer mißtrauen wollten. So verlangt nicht nur der Glaube die Vernunft, sondern schon in der natürlichen Welt auch die Vernunft den Glauben.

Deren Verhältnis zu einander näher zu klären ist unsere Aufgabe. Heute ist es für den christlichen Philosophen, den christlichen Wissenschaftler und Studenten von noch größerer Bedeutung, über das Verhältnis der Vernunft zum Glauben nachzudenken, als vor hundert Jahren, als man sich angesichts der ersten Modernismus-Krise mit neuer Klarheit der Wichtigkeit bewußt wurde, über das Verhältnis von Vernunft und Glauben zu reflektieren<sup>2</sup>. Dem Studenten, Wissenschaftler und christlichen Philosophen ist heute die Aufgabe gestellt, sich gleichzeitig ganz dem Licht der Vernunft und jenem des Glaubens zu öffnen. Denn dem Christen ist klar: Vernunft und Glaube sind zwei Quellen der Erkenntnis. Führt dieses Ideal der Einheit von Vernunft und Glaube den christlichen Philosophen oder den Anthropologen und Biowissenschaftler aber nicht dazu, Vorurteile zu hegen und

---

<sup>1</sup> Für die Begegnung mit der ökumenischen christlichen Studentenbewegung »Jugend mit einer Mission« als Vortrag am 4. 2. 1991 am Starnberger See gehalten. Manche Teile dieses Textes waren in einem Vortrag, den ich am Ersten Weltkongreß für Christliche Philosophie in Cordoba (Embalse), Argentinien 1978, hielt, enthalten. Der von Brigit Hoelscher aus dem Französischen übersetzte Text wurde vom Verfasser neu durchgearbeitet.

<sup>2</sup> Vor über 100 Jahren (1879) behandelte die Enzyklika *Aeterni Patris* das Thema einer »philosophischen Ausbildung, die sowohl die Glaubenslehren als auch die Würde der Humanwissenschaften gleichermaßen respektiert«. Siehe Leo XIII, *Apostolische Briefe*, Bd I (Paris?), 1878, S. 45.

jedes anti-christliche philosophische oder wissenschaftlich-vernünftige Argument aus Furcht, dem christlichen Glauben zu widersprechen, blind zurückzuweisen, selbst wenn es vollkommen einleuchtend ist? Führt dieses Ideal nicht zu einem neuen Fundamentalismus, der der Vernunft widerstreitet und endlich von Christen aller Bekenntnisse als Relikt vergangener Zeiten betrachtet und abgelegt werden sollte?

Die Antwort auf diese Frage ergibt sich aus dem Wesen der Wahrheit und aus der Wahrheit des Glaubens, die wir bekennen. Da die Wahrheit nur eine einzige ist, von der ein Teil dem menschlich-natürlichen Erkennen zugänglich ist, während andere Dimensionen der Wahrheit – unzugänglich für die menschliche natürliche Vernunft – von Gott geoffenbart sind, kann eine Glaubenswahrheit niemals einer durch die Vernunft erkannten Wahrheit widersprechen. Fragt man uns, auf welche Gründe wir diese Behauptung stützen, so muß sich die Antwort einerseits auf vernünftige Prinzipien, die dem natürlichen Verstand zugänglich sind, andererseits auf den Glauben beziehen.

Einmal ist es der Vernunft evident, daß das Widerspruchsprinzip, das erstmals klar Aristoteles in der *Metaphysik* formulierte, von jedem Seienden gilt, unabhängig von seiner spezifischen Eigenart, und daß deshalb eine doppelte Wahrheit, wobei die des Glaubens jener der Vernunft widerspräche, wie Siger von Brabant sie postulierte, unsinnig ist. Es ist unmöglich, daß dieselbe Sache zur gleichen Zeit und im gleichen Sinne ist und nicht ist oder daß ein Seiendes X ein Prädikat zugleich und im selben Sinne besitzt und auch nicht besitzt. Aus diesem Grunde kann keine Tatsache im Widerspruch zu einer anderen Tatsache stehen. Da nun die Wahrheit eines Urteils in seiner Übereinstimmung mit dem Sein liegt, insofern als das wahre Urteil das behauptet, was tatsächlich der Fall ist, so ist es einsichtig, daß keine Wahrheit einer anderen Wahrheit widersprechen kann.

Es kann somit kein Widerspruch zwischen mit Hilfe der Vernunft erkannter Wahrheit und der Wahrheit des christlichen Glaubens bestehen, solange die geoffenbarte Wahrheit in ihrer Reinheit bewahrt und angenommen wird und sich nicht mit menschlichem Irrtum über ihren Inhalt mischt.

Hier begegnen wir zugleich dem zweiten Grund für die Überzeugung von der Unmöglichkeit eines Widerspruchs zwischen Vernunft und Glaube. Dieser zweite Grund, neben dem Wesen der Wahrheit, liegt im Glauben, daß in dem, was die Heilige Schrift und göttliche Offenbarung lehren, kein Irrtum enthalten ist. Gewiß besteht hier auch für den Christen das Skandalon der Uneinigkeit verschiedener Christen in Fragen des Glaubens und seiner Interpretation – noch abgesehen von der Existenz vieler nicht-christlicher Religionen und vieler Probleme der Vernunft und Theodizee, wie des furchtbaren Problems der Übel. Eines ist gewiß: Wo sie einander über den Inhalt der göttlichen Offenbarung widersprechen, können nicht alle Christen recht haben. Wenn man die religiöse und philosophische Skepsis oder den Relativismus verwirft<sup>3</sup>, kann man aus Meinungsgegensätzen nur den Schluß

<sup>3</sup> Vgl. dazu Dietrich von Hildebrand, *Was ist Philosophie?*, in: *Hildebrand, Gesammelte Werke*, Bd I (Regensburg/Stuttgart: Habel/Kohlhammer, 1976); Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*. Text der ersten und zweiten Auflage, Bd I: *Prolegomena zu einer reinen Logik*, hrsg. v. E. Holenstein,

ziehen, daß die Suche der Wahrheit eine schwierige Aufgabe ist, der viele Hindernisse im Wege stehen und daß man die Wahrheit mit doppeltem Ernst suchen und lieben soll. Also gilt auch und gerade angesichts des Dissenses der christlichen Konfessionen für jeden Christen, und nicht nur für den Wissenschaftler und Philosophen, die überragende sittliche und intellektuelle Aufgabe, die Wahrheit zu suchen und zu lieben und daher auch den wahren Sinn der Heiligen Schrift, die sich ja nicht nur an ein paar Professoren, sondern vor allem an Fischer und einfache Gläubige, an die Kleinen, richtet, aufzuspüren.

Alle Christen werden dabei von der Überzeugung ausgehen, daß die Wahrheitsfindung über den Sinn der Schrift und Offenbarung menschliche Vernunft zwar erfordert, aber nicht primär oder gar ausschließlich ein Werk der menschlichen Vernunft, sondern auch und vor allem ein Werk der Glaubensgnade und Erleuchtung durch den Heiligen Geist ist. Dabei gehen sicher Christen verschiedener Bekenntnisse von jeweils anderen Überzeugungen aus. Manche berufen sich auf so etwas wie die unfehlbare eigene Erleuchtung durch den Heiligen Geist, und alle Christen werden sich auf eine Teilhabe an einer allgemeinen Glaubensunfehlbarkeit der Kirche, der Gesamtheit der Christen oder der Heiligen Schrift berufen. Die Katholiken und in anderer Weise die Orthodoxen glauben zusätzlich an die Führung und Erleuchtung eines kirchlichen Lehramts, das in feierlichen Konzils-erklärungen oder unfehlbaren päpstlichen Lehräußerungen, aber auch in seinen weniger außerordentlichen lehramtlichen Auslegungen der Offenbarung in je verschiedenem Maße an der Gabe der göttlichen Unfehlbarkeit teilhat. Auf alle Fälle gehört es zum christlichen Glauben überhaupt, welcher Konfession auch immer, in irgendeiner Weise einen Zugang zur göttlichen Wahrheit der Offenbarung anzunehmen und diese Wahrheit, die allein den Inhalt der Offenbarung ausmachen kann, zu suchen und anzunehmen. Nur diese göttliche Wahrheit – nicht die mit ihr vermischten menschlichen Irrtümer – kann die Offenbarung ausmachen. Also glaubt der Christ, daß die Offenbarung ebenso und noch unfehlbarer wahr ist als die Urteile, die er auf Grund wissenschaftlicher vernünftiger Forschung fällt.

Werden diese Glaubensüberzeugung einerseits und jene erwähnten philosophischen vernünftigen Erkenntnisse über die Einheit der Wahrheit andererseits anerkannt, so steht es in vollem Einklang mit der Betonung der Würde der Wissenschaften und der Philosophie, wenn der Christ eine Philosophie und Wissenschaft sucht und fordert, die mit dem Glauben vereinbar ist.

Um sofort möglichen Mißverständnissen vorzubeugen, muß bemerkt werden, daß der Christ die gottgegebene Vernunft nicht herabsetzen sollte. Nicht nur

---

*Husserliana*, Bd. XVIII (Den Haag: M. Nijhoff, 1975); Bd. II, 1: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, 1. Teil, Bd. II, 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Erkenntnis*, 2. Teil, hrsg. v. U. Panzer, *Husserliana*, Bd. XIX, 1 und Bd. XIX, 2 (Den Haag: Nijhoff, 1984), 'Prolegomena'; J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (Salzburg: A. Pustet, 1976); ders., *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (London: Routledge, 1987).

Descartes, sondern auch Augustinus und Thomas von Aquin haben gezeigt, daß es vernünftige Erkenntnisse gibt, die vom Glauben unabhängig sind, ja daß philosophische Erkenntnis als solche niemals auf dem Glauben aufbaut, sondern auf Fundamenten, die der Vernunft zugänglich sind unabhängig vom Akt des Glaubens. Augustinus z.B., der selbst dem skeptischen Zweifel an jeder Wahrheit erlegen war, hat in einer Reihe großartiger Stellen gezeigt, wie die Vernunft durch natürliche philosophische Einsicht ohne Hilfe des Glaubens auch den radikalsten skeptischen Zweifel durch absolut gewisse Erkenntnis der objektiven Wirklichkeit überwinden kann. Auf noch grandiosere Weise als Descartes hat er<sup>4</sup> aufgewiesen, daß das in sich wirkliche Sein notwendig vom Getäuschtsein vorausgesetzt ist, und daß die Wahrheit des »sum« (ich bin), die sich weder auf bloße Illusion noch Erscheinung eines Ich beziehen kann, das wirkliche Sein der Subjektperson des Zweifels beweist. Die Evidenz der Wirklichkeit des je eigenen Seins erweist mit einleuchtender Klarheit, daß für jeden Zweifel und für jede Täuschung das ontologische Fundament der denkenden und wirklich lebenden und seienden Person notwendig vorausgesetzt ist<sup>5</sup>.

Vor allem aber hat Augustinus noch schärfer als Descartes aufgewiesen, daß sich die absolut von jedem Zweifel vorausgesetzte Evidenz nicht bloß auf mein eigenes individuelles Sein, ja nicht einmal nur auf das damit gegebene Sein einer wirklichen Person (*cogito, ergo sum, ergo persona est, ergo esse est*) beschränkt, so ausschließlich mir auch das eigene reale Sein im intimen und unentrinnbar gegebenen bewußten Seinsvollzug meiner selbst gegeben ist. Das augustinische *Cogito* gelangt nicht bloß vom *cogito* zum *sum*, zum *ergo persona est*, zum *ergo esse est*, zum *ergo veritas est*. Augustinus zeigt vielmehr eindeutig, daß es allgemeine und der Vernunft evidente Prinzipien gibt, die *veritates aeternae*, die der Mensch mit seiner Vernunft entdeckt und deren unbezweifelbare Gewißheit sogar vom skeptischen Zweifel vorausgesetzt wird. Der Skeptiker, der über seinen radikalen Zweifel nachdenkt, transzendiert diesen und gelangt zur sicheren Wahrheit auch über notwendige und allgemeine Sachverhalte, die jenseits des eigenen Seins Bestand haben und unter deren Diktat alle konkreten Seienden stehen. Der Mensch könnte nicht einmal die reale Existenz seiner selbst mit unfehlbarer Gewißheit erkennen, erfaßte er nicht zugleich grundlegende notwendige und allgemeine Sachverhalte, wie das von Aristoteles als sicherstes Prinzip bezeichnete Widerspruchsprinzip, die Intentionalität jedes Zweifels, das Wesen der Wahrheit, das Übel des Irrtums, das Gut der Erkenntnis, das allgemeine notwendige Wesens-

<sup>4</sup> Z.B. *Gottesstaat*, XI, 26; ders., *Contra Academicos*. Vgl. dazu auch Ludger Hölscher, *The Reality of the Mind. St. Augustine's Arguments for the Human Soul as Spiritual Substance* (London: Routledge and Kegan Paul, 1986). Vgl. ebenfalls Onorato Grassi, hrsg., eingel. u. komm., *Agostino. Il filosofo e la fede* (Milano: Rusconi, 1989), S. 9–20.

<sup>5</sup> Dies habe ich ausführlicher gezeigt in J. Seifert, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (London/Boston: Routledge, 1987), Kap. V ff., und in *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica*. (Milano: Vita e Pensiero, 1989), Kap. IV.

gesetz, dem gemäß jede Täuschung die Realität des getäuschten Subjekts voraussetzt, usf<sup>6</sup>.

Solch eine Gewißheit der vernünftig-philosophischen Erkenntnis ist in keiner Weise durch den Glauben bedingt. Die Philosophie ist nicht christlich in dem Sinne, als ob ihre Grundlagen dem Glauben entlehnt wären und auch nicht in dem Sinne, als bedürfe philosophische Erkenntnis einer Legitimierung durch den Glauben.

Eine fideistische Position, die dies behauptet, verneint die Philosophie als solche und absorbiert sie in der Religion. Eine derartige Auffassung untergräbt nicht nur die Philosophie, sondern auch den Glauben, der ja dann, d.h. ohne jegliche natürliche Erkenntnis der Wahrheit und der Werte, nicht mehr vom Irrglauben, ja nicht einmal von einem teuflischen Aberglauben unterschieden werden könnte. Denn um den wahren Glauben auch nur vom irrationalsten Aberglauben unterscheiden zu können, müssen wir ja über natürliche, der Glaubenszustimmung vorgängige Erkenntnisse und Unterscheidungen von vernünftig und unvernünftig, logisch und unlogisch, gut und böse, usf. verfügen. Denn so vernünftig es ist, einer vertrauenswürdigen Person das zu glauben, was wir nicht selbst sehen, so unvernünftig wäre es, jeder auch noch so unglaubwürdigen Person zu glauben. So setzt Glaube immer schon Vernunft voraus, und dadurch unterscheidet er sich vom Aberglauben. So warnt uns Jesus vor falschen Propheten, denen wir nicht glauben sollen und verlangt, daß wir auf Grund seiner Worte und Taten, auf Grund der Herrlichkeit des Vaters, die in ihnen aufleuchtet, ihm glauben mögen. Christus selbst appelliert also an vernünftige Erkenntnis als *ein* Fundament des Glaubens, wenn auch zugleich gilt, daß niemand an ihn glauben kann, den der Vater nicht zieht.

Es ist jedoch wichtig, die relative Autonomie der vernünftigen Wissenschaften und Erkenntnisse gegenüber dem Glauben anzuerkennen. Manche Christen, vorwiegend nicht-katholische, haben eine so vollständige Verderbtheit der Vernunft angenommen, daß alle wissenschaftlichen und philosophischen Begriffe, die nicht in der Schrift stehen, als bloßes rationalistisches Menschenwerk der Hure Vernunft abzulehnen oder als Zersetzung des christlichen Glaubens durch heidnischen Hellenismus zu erachten seien. Schon gleich nach Beginn der Reformation hat Melancthon diese Luther und anderen Reformatoren naheliegende Meinung korrigiert. Denn offenbar sind zum Verständnis des Gottesbegriffs, der Vaterschaft und jeden Gleichnisses viele Erfahrungen und vernünftige Erkenntnisse nötig, die nicht alle aus dem Glauben geschöpft sein können. Dieser setzt die Vernunft voraus.

In katholischen Kreisen hat sich oft ein anderes Vorurteil geltend gemacht, das aus einem mißverstandenen Absolutismus des Lehramts stammte, so als seien alle Empfehlungen desselben in Sachen der Wissenschaft und Philosophie unfehlbare Wahrheiten. Unglücklicherweise haben z.B. bis zum II. Vatikanischen Konzil

<sup>6</sup> Siehe Augustinus, *De Civitate Dei*, XI, 26. Vgl. *De Trinitate*, X, x, 14; XV, xii, 21; *De Vera Religione*, XXXIX, 73.

manche katholische Philosophen die Enzyklika *Aeterni Patris* fälschlich in dem Sinne interpretiert, als ob diese ein blindes und kritikloses Festhalten an der thomistischen Philosophie empfehle, ein Festhalten, das sich ganz auf den Glauben und die Autorität des Lehramts der Kirche zu stützen habe. Diese Philosophen vergaßen, daß der hl. Thomas selbst auf der Tatsache bestand, daß Autorität das schwächste bzw. »letzte« Kriterium philosophischer Wahrheit sei. Sie vergaßen weiterhin, daß die Enzyklika *Aeterni Patris* dringend *Philosophie* fordert, und daß diese weder in gewissenhaften und gelehrten Textinterpretationen noch in der frommen Annahme der Lehre des angelischen Doktors besteht, sondern daß sie nur in dem Maße Bestand hat, in dem der Philosoph zu den Sachen selbst (Husserl) und zur *veritas rerum* (der Wahrheit der Dinge) zurückkehrt, die Thomas selbst als Objekt der natürlichen philosophischen Erkenntnis bezeichnet<sup>7</sup>.

Der christliche Philosoph von heute kann also kein wahrer Schüler Thomas von Aquins werden, ohne ein wahrer Philosoph zu werden. Nur indem er sich den Sachen selbst zuwendet, wird er seine Aufgabe erfüllen. Im Hinblick auf diese Aufgaben haben die christlichen Philosophen in der ganzen Welt heute ein Beispiel in der Person und dem Werk unseres Philosophen-Papstes Johannes Paul II empfangen. Denn vom philosophischen Werk Johannes Paul II strahlt der ernste Geist wahrer Philosophie aus: die ausdrückliche Rückkehr zu den Sachen selbst, wie sie uns in der Erfahrung gegeben sind, das Bemühen, Thomas zu verstehen, jedoch nicht nur in dem, was er sagt, sondern vor allem in dem, was er uns vom Sein erschließt, das mutige Bestreben, die neuen Erkenntnisse M. Schelers und sogar I. Kants zu inkorporieren (das letztere zum Beispiel in der Formulierung der personalistischen Norm in *Liebe und Verantwortung*)<sup>8</sup>.

Die gläubigen christlichen Philosophen des evangelischen Raums hatten niemals das Problem, gläubig eine ganz bestimmte Philosophie zu akzeptieren und dadurch die eigentliche philosophische Aufgabe zu vernachlässigen, da sie sich in dem Maß, in dem sie die unentbehrliche Rolle der Philosophie und Vernunft anerkannten, völlig frei fühlten im Bemühen um die Wahrheit der Dinge und um jene des Glaubens. Sosehr dies an sich zu begrüßen ist, waren sie vielleicht zwei anderen, entgegengesetzten Gefahren ausgesetzt: Jedes Lehramts entbehrend, entwickelten sie vielleicht noch häufiger als auch katholische Denker von Leibniz und Kant an Gedankengebäude, die sich weit von der Offenbarung entfernten. Andere evangelische Denker hielten sich allzu sklavisch fundamentalistisch an jene philosophischen Elemente, die direkt in der Schrift, z.B. bei Paulus oder im Johannes-*Prolog*, oder in den Werken Luthers und anderer Reformatoren enthalten sind.

<sup>7</sup> Siehe Thomas von Aquin, *De Coelo et Mundo*, I, 22.

<sup>8</sup> Siehe K. Wojtyła, *Amour et Responsabilité*, Paris 1978, S. 32–36; 27–31.

Das ganze Buch ist grundlegend beeinflusst durch die Phänomenologie, vor allem diejenige M. Schelers. Es besteht auch eine bemerkenswerte Ähnlichkeit zwischen der Philosophie K. Wojtylas und der Moralphilosophie D. von Hildebrands. Gemäß diesen beiden Philosophen nimmt die Wertantwort eine zentrale Stellung im sittlichen Leben des Menschen ein. Vgl. Wojtyła, *opus cit.*, S. 34: »l'essence de l'amour comprend l'affirmation de la valeur de la personne en tant que telle«. Siehe auch Anm. 25. Vgl. D. von Hildebrand, *Das Wesen der Liebe, Gesammelte Werke*, Bd. III, Stuttgart 1971, S. 31–61; *Ethik, Gesammelte Werke*, Stuttgart 1973, Kap. XVII, XVIII.

Was die echte und wünschenswerte geistige Freiheit vernunftmäßigen Denkens gläubiger evangelischer Christen betrifft, so ist Kierkegaard vielleicht das glänzendste Beispiel dieser inneren Freiheit evangelischer Philosophen, einer Freiheit im positiven Sinne, die sich originelle katholische Denker wie Newman – der zuvor Anglikaner war – nach seiner Konversion nur mühsam gegen allzu enge Repräsentanten des Lehramts und einer katholischen Schultradition bewahren konnten. Doch liegt es andererseits mehr im Sinne der Logik jener vorbehaltloseren Anerkennung menschlicher Vernunft in der katholischen Kirche und Tradition, daß eine eigengesetzliche methodisch-vernünftige Forschung anerkannt wird, wenn dies auch nicht in allen Abschnitten der Kirchengeschichte gleichermaßen zum Tragen kam.

Wir haben bereits gesehen, daß die natürliche vernünftige Erkenntnis niemals dem Glauben widersprechen kann, da es nur eine einzige Wahrheit gibt. Dennoch sind die Ausgangspunkte und die Methoden der Philosophie und Wissenschaften, welche sich auf die Vernunft stützen, von denen der Theologie sehr verschieden, da diese im Glauben begründet sind. Die Wissenschaft und Philosophie gelangen zu ihren Ergebnissen mit Hilfe von eigenständigen Methoden und sachorientierten Forschungen und nicht auf Grund einer gläubigen Reflexion auf die Schrift. Aus diesem Grund scheint sich ein schweres Problem zu ergeben, sobald man einem wirklichen oder vermeintlichen Widerspruch zwischen einer vernünftigen und einer religiösen christlichen Position begegnet.

Um dieses Problem zu lösen, müssen wir zunächst weiter ausholen. Da die menschliche Vernunft prinzipiell in der Lage ist, metaphysische Wahrheiten mit Gewißheit zu erkennen, ist es durchaus möglich, daß der Philosoph gezwungen ist, eine Religion als der Vernunft widersprechend zu verwerfen. Dies geschah in Griechenland, als Xenophanes oder Platon deutlich sahen, daß die körperlichen und auch die wesenhaft begrenzten, vor allem aber die unsittlichen Eigenschaften, die die griechische Religion den Göttern zuschrieb, unmöglich zum göttlichen Sein gehören können. Ebenso lassen sich m. E. auch heute durch eine völlig legitime philosophische Religionskritik die Irrtümer einer großen Anzahl christlicher Sekten aufzeigen, die unserer Vernunft zugängliche Tatsachen leugnen, wie die Freiheit des Willens oder die überzeitliche Bedeutung der Sittlichkeit.

Auch gibt es wohl im Bereich der Medizin oder Astronomie Erkenntnisse, die hohe und wissenschaftlich begründete Wahrscheinlichkeiten besitzen, aber einem allzu buchstäblichen Verständnis des Sechstages-Werkes widersprechen. Hier scheint es notwendig, daß der Philosoph oder Wissenschaftler, wenn er die Wahrheit liebt, bestimmte religiöse Interpretationen als falsch verwirft und sich in manchen Fällen sogar da, wo dies objektiv nicht berechtigt ist, in seinem Gewissen verpflichtet fühlen kann, bestimmten Inhalten und Auslegungen der Bibel, die in seiner Konfession herrschen, nicht beizupflichten.

Andererseits aber ist es auch durchaus möglich, daß sich der Philosoph und noch mehr der Wissenschaftler, dessen Urteile weniger unbezweifelbar gewiß sind, sondern eher den Charakter von Hypothesen in Poppers Sinn haben, im Falle eines Konfliktes zwischen Vernunft und Religion sagt, seine Vernunft sei anfällig für

Irrtümer und somit sei es durchaus möglich, daß er in der Annahme, etwas Wahres zu erkennen, einer intellektuellen Einbildung erlegen sei. Solch ein Demutsakt ist weit davon entfernt, dem Wissenschaftler als solchem oder dem Philosophen qua Philosophen Abbruch zu tun. Denn natürliche Vernunftkenntnis wird vom wahren Glauben gerade bestärkt und nicht verneint<sup>9</sup>.

## *I. Der positive Einfluß des Glaubens auf die Vernunft*

### *1. Das Licht des Glaubens stärkt auch das der Vernunft – Die durch den Glauben erkannte Wahrheit läßt uns auch die Natur der Dinge mit der Vernunft besser erkennen*

Hier ergibt sich ein erster positiver Einfluß des Glaubens auf die Vernunft und Philosophie. Aufgrund unseres Glaubens an die übernatürliche Wahrheit sehen wir auch mehr natürliche Wahrheiten, da, wie Bonaventura ausführt, das Licht der übernatürlichen Wahrheit auch das Wesen der natürlich erkennbaren Dinge erhellt, wodurch es uns ermöglicht wird, mehr von diesen Dingen zu sehen, als wenn unser Licht allein das der natürlichen Vernunft wäre<sup>10</sup>.

Die Philosophie der Person oder die Phänomenologie und Metaphysik der Liebe ist ein gutes Beispiel für diesen positiven Einfluß des Glaubens auf die Philosophie. Die Offenbarung, daß Gott selbst ein personales Sein ist, daß es drei Personen in einem einzigen Gott gibt, daß die zweite göttliche Person vom Himmel herabgestiegen und Mensch geworden ist, daß der Mensch als Person Abbild Gottes ist, daß die Welt nicht ein notwendiger Ausfluß eines plotinischen 'Hen' (Einen) ist, sondern frei von Gott geschaffen wurde – alle diese geoffenbarten Wahrheiten veranlassen den christlichen Philosophen, in einer ganz neuen Weise seine Aufmerksamkeit auf die Person zu richten und ihr Wesen zu untersuchen. So hat Boëthius die Person als »naturae rationabilis individua substantia«<sup>11</sup> von der Natur unterschieden und viel klarer gefaßt als die Antike und hat sich der hl. Augustinus in das Geheimnis der Person vertieft und über das mirandum des eigenen Bewußtseins, des Gedächtnisses, des freien Willens und des menschlichen Herzens mit einer philosophischen Tiefe nachgedacht, die sich mit Platons Texten über die Person nicht vergleichen läßt und die auch über die großartigen Erkenntnisse Aristoteles' und Plotins über dieses Thema hinausgeht<sup>12</sup>. In ähnlicher Weise könnte man zeigen, daß die Offenbarung des »Ich bin der Ich bin« und anderer Eigen-

<sup>9</sup> Siehe *Apostolische Briefe*, a. a. O., S. 44: »non enim frustra rationis lumen humanae menti Deus inseruit; et tantum abest, ut superaddita lux intelligentiae virtutem extinguat aut imminuat, ut potius perficiat, auctisque viribus, habilem ad majora reddat.«

<sup>10</sup> Vgl. E. Gilson, *La Philosophie de St. Bonaventure*, 3. Auflage, Paris 1957, Kap. II; III; XII; XIII.

<sup>11</sup> Boëthius, *Contra Eutychen*, III.

<sup>12</sup> Siehe St. Augustinus, *De Libero Arbitrio*; *Confessiones*, X; *De Trinitate*, IX–XIV; *De Civitate Dei*, V. Hier muß erwähnt werden, daß schon Plotin eine Philosophie der Person, der Selbstwahrnehmung und der Freiheit entwickelt hat, die unvergleichlich tiefer ist als die Philosophie der Person Platons und

schaften Gottes eine natürliche Gottesphilosophie zur Folge gehabt hat, die der philosophischen Theologie der Antike unvergleichlich überlegen ist, oder daß die Offenbarung des »Deus Caritas est« (Gott ist die Liebe) und die starke Betonung des sittlichen Wertes der Liebe ein philosophisches Interesse am Wesen der Liebe geweckt haben, das uns die tiefsten philosophischen Werke über dieses Thema schenkte, Werke, wie sie die Antike nicht hervorgebracht hat<sup>13</sup>. Ein ähnlicher positiver Einfluß der Offenbarung der Schöpfung auf die Metaphysik erlaubte es Thomas von Aquin, die metaphysische Bedeutung der Existenz, des Seins als Akt der Existenz, tiefer als seine Vorgänger und als die ganze Antike zu fassen<sup>14</sup>.

## 2. Schutz gegen Irrtümer der Vernunft und Gefahr der Denkfaulheit

Eine zweite positive Rolle der Offenbarung im Hinblick auf die Philosophie und auf alle menschliche Wissenschaft – übrigens besonders auf die Theologie – besteht im Schutz gegen Irrtümer. Der christliche Wissenschaftler oder Philosoph weiß aufgrund des Glaubens, daß eine Position, die dem Glauben widerspricht, nicht wahr sein kann. Obwohl die Gewißheit philosophischer Erkenntnis eine rationale Gewißheit des Einsehens und Beweisens ist, oftmals eine Gewißheit des unmittelbaren Erkennens, wie sie der Glaube nicht besitzt, so geht der Philosoph doch leicht über das Gesehene hinaus und begeht dabei Irrtümer. Erst recht gilt dies von Psychologie, Soziologie und Naturwissenschaften und da vor allem von den zahllosen philosophischen Interpretationen derselben, von der Frage der Evolution, der Entstehung menschlichen Lebens, der Mächte des Unbewußten usw. Auf der anderen Seite aber nimmt die Gewißheit der göttlichen Offenbarung, wenn sie vom göttlichen Geist direkt oder durch das Lehramt der Kirche interpretiert wird, an der unfehlbaren Erkenntnis Gottes selbst teil<sup>15</sup>. Aus diesem Grunde muß der gläubige Naturwissenschaftler oder Philosoph sein fehlbares Urteil dem eindeutigen Zeugnis der Schrift oder dem Urteil der Kirche unterwerfen, falls sich ein eindeutiger Konflikt zwischen seiner Vernunft und dem Glauben ergibt.

---

Aristoteles'. Plotin hat Augustinus tief beeinflußt. Siehe Plotin, *Enn.* II, 9, IX; XVI; III, 1, VIII-X; III, 2-3; IV, 4; IV, 7, VII-VIII; insbesondere V, 3; V, 6; VI, 4-5; VI, 7-9. Ich glaube, daß M. Scheler, D. von Hildebrand und K. Wojtyła die wichtigsten positiven Beiträge der Philosophie von heute zur Philosophie der Person geleistet haben. Siehe insbesondere K. Wojtyła, *The Acting Person*, The Hague 1979. Dieses Buch verbindet die großen Entdeckungen der Vergangenheit mit denjenigen der Phänomenologie, vor allem mit der Phänomenologie M. Schelers. Zugleich ist es ein eigenständiges Werk, das – vor allem implizit – Kritik an einigen Fehlschlüssen M. Schelers übt. Siehe auch mein neues Werk, *Essere e Persona*, a. a. O., Kap. IX.

<sup>13</sup> Ich denke hier an Werke über Liebe von St. Augustinus, Hugo de St. Victor, Franziskus von Sales, Johannes vom Kreuz; besonders aber an Werke über Liebe von D. von Hildebrand und K. Wojtyła. Vgl. Anm. 4.

<sup>14</sup> Vgl. die Diskussion der Beiträge des hl. Thomas und E. Gilson in J. Seifert, »Essence and Existence. A New Foundation of Classical Metaphysics on the Basis of 'Phenomenological Realism', and a Critical Investigation of 'Existential Thomism'«, *Aletheia*, I, 1 (1977), S. 17-157; I, 2 (1977), S. 371-480.

<sup>15</sup> Der Unterschied zwischen Glaubensgewißheit und Gewißheit der Vernunft kann hier nicht aufgezeigt werden. Siehe Apostolische Briefe, S. 52 (53).

Hier sei aber auch das Folgende betont. Der christliche Denker, der die Wahrheit – auch in der Gestalt, in der sie die Vernunft erkennt – liebt und nach ihr forscht, wird sich in solchen Fällen eines Konflikts erst dann zufrieden geben, wenn er auch mit seiner Vernunft erkannt hat, worin und weshalb eine bestimmte Auffassung, zu der er gelangt war, irrtümlich ist im Sinne der *fides quaerens intellectum*, des Glaubens, der das Verstehen sucht. Wenn ein Wissenschaftler oder Philosoph z. B. seinen Materialismus durch die Lehre der Offenbarung und Kirche von der Seele verurteilt sieht, wird er die philosophischen Einsichten, Argumente und Beweise suchen, die die Existenz einer geistigen Seele erkennen lassen. Und er wird sie ernst nehmen und so vorurteilslos wie möglich erforschen<sup>16</sup>. Der Wissenschaftler oder Philosoph, der einen Irrtum begeht, wird sozusagen vom Glauben, der ihm widerspricht, eingeladen, das Sein noch einmal mit großer Genauigkeit und Geöffnetheit so zu betrachten, wie es seiner Vernunft gegeben ist. Der Glaube sagt der Vernunft, daß es unmöglich etwas geben kann, das den Glauben verneint und das trotzdem Gegenstand eines vernünftigen Wissens ist. Prinzipiell ist es in solchen Fällen daher möglich, einen Irrtum, der zunächst vom wahren Glauben als solcher entlarvt wurde, auch mit der Vernunft als solchen zu durchschauen. So bietet die übernatürliche Wahrheit dem Philosophen und Vertreter anderer Wissenschaften eine unschätzbare Hilfe an, indem sie diese nicht nur vor Irrtümern bewahrt, in die selbst die größten philosophischen Genies der Antike oft gefallen sind, sondern indem sie den um Wahrheit ringenden Menschen darüber hinaus dazu führt, diese Irrtümer und ihre Quellen mit seiner eigenen Vernunft zu sehen. Die geoffenbarte Wahrheit, wenn sie nicht fideistisch umgedeutet oder zum Anlaß der Denkfaulheit gemacht wird, zwingt den mit der Vernunft forschenden Menschen, schärfer und tiefer nachzudenken<sup>17</sup>.

Dadurch lädt sie den Wissenschaftler und Philosophen ein, umfassender zu forschen und die sich leicht einstellende Denkfaulheit primitiver und reduktionistischer Systeme oder Denkmodelle zu überwinden. Dafür ließen sich viele Beispiele nennen: z. B. die Erkenntnis der Unmoral der Sklaverei, der fundamentalen und gleich großen Würde von Mann und Frau und vieler anderer Wahrheiten, die zwar nicht unmittelbar, aber im Laufe der Zeit unter dem Einfluß des Christentums auch philosophisch deutlicher erkannt und herausgearbeitet wurden.

Allerdings darf an dieser Stelle nicht unerwähnt bleiben, daß ein Glaube an die Offenbarung, wenn er mit intellektueller Trägheit gepaart ist, zu einem großen Hindernis echter Wissenschaft und Philosophie werden kann. Man verwechselt dann z. B. Philosophie mit Theologie, verfällt in einen falschen Dogmatismus unphilosophischer Art, sieht nicht die echten philosophischen Fragestellungen und Probleme, beruft sich vorschnell auf den Wortlaut der Bibel oder auf das Lehramt, etc.

<sup>16</sup> Vgl. J. Seifert, *Leib und Seele. Ein Beitrag zur Philosophischen Anthropologie*, Salzburg 1973, S. 201–211; *Das Leib-Seele-Problem in der gegenwärtigen philosophischen Diskussion*, Darmstadt 1979, S. 132–134; *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*. 2. Auflage, S. 373–376.

<sup>17</sup> Vgl. Leo XIII, *Apostolische Briefe*, S. 50–54.

### 3. Demütigung der Vernunft angesichts der Aporien und Geheimnisse des Seins

Eine dritte, sehr wichtige Bedeutung des Glaubens für die Vernunft und Wissenschaft liegt in einer gesunden Demütigung der Vernunft durch das Licht und die Schönheit der geoffenbarten Wahrheit. Die erhabensten Wirklichkeiten, wie die unendliche Barmherzigkeit Gottes, die Inkarnation des Wortes, die Erlösung und Auferstehung Christi, können durch Philosophie und erst recht durch sonstige Wissenschaften nicht erkannt werden. Auch wenn das Personsein Gottes als solches mit philosophischen Argumenten aus evidenten Prämissen zwingend beweisbar ist<sup>18</sup>, haben doch Max Scheler und andere zeitgenössische Denker gezeigt, daß es im Prinzip unmöglich ist, daß die ganze geoffenbarte Wahrheit von der Vernunft allein ohne Glauben erfaßt würde. Denn das personale Sein Gottes kann ja die in seiner freien Wahl entspringenden personalen Beschlüsse und Taten nur in Freiheit mitteilen. Diese freien Taten können niemals aus philosophischen Gründen erschlossen, sondern nur durch eine Offenbarung gewußt werden, in der das göttliche Sein sich selbst auf Grund eines freien Aktes dem Menschen enthüllt. In analoger Weise wird das innere freie Leben und Tun oder Denken einer menschlichen Person unserem verstehenden Blick verborgen bleiben, solange sie nicht gewillt ist, sich uns frei zu offenbaren.

Über die freien göttlichen Akte hinaus entziehen sich auch viele Wesenseigenschaften Gottes, von denen wir durch den Glauben wissen, daß sie zu Seinem Wesen gehören und nicht von Seiner freien Wahl abhängen, wie die heilige Dreifaltigkeit, der rationalen Fassungskraft des Philosophen. So erkennt der Philosoph im Licht der Offenbarung seine Grenzen viel klarer sogar als Sokrates.

Auf diese Weise wird sich der christliche Philosoph weitaus leichter seiner eigenen Grenzen bewußt und gewinnt viel müheloser die sokratische Einsicht, daß die menschliche Weisheit im Vergleich zur göttlichen Weisheit nichts gilt oder nur sehr wenig wert ist. Dieses Wissen um das eigene Nicht-Wissen ist für den Philosophen von unermesslicher Bedeutung, um die *Doxa*, in der Form des Scheins des Wissens, zu überwinden. Die Offenbarung demütigt den Philosophen und eröffnet nicht nur den Augen seines Glaubens, sondern auch seinem Intellekt geheimnisvolle Abgründe des Seins, wie wir sie beim Augustinus, Bonaventura oder Kierkegaard so wunderbar beschrieben finden<sup>19</sup>. Kurz, die Offenbarung bewahrt den Philosophen und andere Wissenschaftler vor einem falschen Rationalismus à la Prokrustes, durch den evidente Wahrheiten verneint und die Geheimnisse des Seins durch scheinbar rationalistische Erklärungen entstellt oder wegerklärt werden.

Daß diese Beziehung zwischen Glauben und Vernunft eine vollkommen positive ist, sollte einleuchten.

<sup>18</sup> Dies hat das I. Vaticanum ausdrücklich definiert, und es liegt den klassischen philosophischen Gottesbeweisen zugrunde. Vgl. dazu auch J. Seifert, *Essere e Persona*, a. a. O., Kap. X–XV.

<sup>19</sup> Vgl. Augustinus, *Confessiones*, insbesondere die Bücher I; X; XI. Die Philosophie Bonaventuras ist erfüllt von ehrfürchtigem Staunen. In Kierkegaards Werken, etwa in einer Stelle über menschliche Freiheit und göttliche Allmacht in seinen philosophischen Tagebüchern, gibt es grandiose Beispiele in dieser Richtung.

#### 4. Das *Proprium* des Christlichen und der christlichen Moral als neuer Gegenstand vernünftiger Erkenntnis

Noch eine vierte positive Beziehung besteht zwischen Glaube und Vernunft, eine Beziehung, durch die die Offenbarung der Vernunft und insbesondere der Philosophie, aber auch der Kunst und der Psychologie, auf ganz erstaunliche Weise neue Untersuchungsgegenstände schenkt. Hier bekommt der Ausdruck »christliche Philosophie« seinen präzisen Sinn, einen Sinn, der allerdings vom oben erwähnten Gebrauch dieses Ausdrucks sehr verschieden ist. Wir werden darauf gleich noch zurückkommen.

#### 5. Die Katharse des Intellekts

Schließlich möchten wir noch auf eine andere positive Beziehung hinweisen, die verdeutlicht, inwiefern die Vernunft in Philosophie und Wissenschaft durch den Glauben gestärkt und vertieft wird. Bereits Pythagoras verlangte von seinen Schülern die Erfüllung strenger asketischer Tugenden, und Platon hat erkannt, daß die Philosophie eine reine Grundhaltung, eine *katharsis*, voraussetzt, eine tiefe Liebe zur Wahrheit und andere philosophische Tugenden; durch diese Tugenden allein kann die Intelligenz wahrhaft gereinigt und somit zum Sehen der Wahrheit befähigt werden. In jüngster Zeit haben J. H. Kardinal Newman, M. Scheler, D. von Hildebrand und andere gezeigt, wie viele intellektuelle und sittliche Hindernisse der philosophischen Erkenntnis der Wirklichkeit im Wege stehen<sup>20</sup>. Der Glaube, oder vielmehr ein Leben, das in tiefer Übereinstimmung mit den Grundsätzen des Glaubens gelebt wird, ist für den Dichter, Wissenschaftler oder Philosophen eine unschätzbare Hilfe auf seiner Suche nach allem, was wahr und schön ist. Das Leben aus dem Glauben steht ihm bei, die Laster, den Stolz, die geistige Trägheit zu bekämpfen, die ihn blind und für ein authentisches vorurteilsloses Denken und Philosophieren unfähig machen.

Aus diesem Grund ist der gläubige oder gar der im biblischen und im orthodoxen und katholischen Sinn heilige Wissenschaftler oder Philosoph keineswegs ein vorurteilsvoller Mensch. Der seinen Glauben lebende Mensch ist vielmehr der einzige Mensch, der frei von Vorurteilen sein kann und in dem sich jene schwierigen Tugenden vereinigen, deren Katalog Platon im VI. Buch der *Politeia* eindrucksvoll gegeben hat. *Ceteris paribus* ist der Christus und damit die verkörperte Wahrheit am meisten Liebende der beste Philosoph. Dies bedeutet keine Leugnung der erwähnten Tatsache, daß der Glaube zum Hindernis echten wissenschaftlichen Arbeitens und Philosophierens werden kann, wenn der Gläubige in geistiger Trägheit meint, der Glaube entbinde ihn der Anstrengung des Denkens.

<sup>20</sup> Vgl. die Werke dieser Autoren zur katholischen Universität und zu den sittlichen Grundlagen der Philosophie.

## II. Die positive Rolle der Vernunft für den Glauben

Wir möchten uns nach dieser Untersuchung des positiven Einflusses des Glaubens auf die Vernunft nun der anderen Seite unseres Themas zuwenden: der Art und Weise, in der die Vernunft ein Gut, ja eine unerläßliche Bedingung für den Glauben darstellt.

Wir werden diese positiven Einflüsse der Vernunft überhaupt und der Philosophie insbesondere auf den Glauben allerdings deutlicher sehen, wenn wir zunächst die schlechten Auswirkungen einer falschen Philosophie auf den Glauben und auf das sittliche Leben in Betracht ziehen. Philosophische Irrtümer sind eine ungeheure Quelle von Irrtümern über Gott und den Menschen. Diese philosophischen Irrtümer haben nicht nur auf das intellektuelle Leben und den Glauben als solchen, sondern auch auf das praktische Handeln, das eine Folge derselben ist, bedauernde Auswirkungen.

### 1. Widerlegung von glaubensfeindlichen Irrtümern durch die Vernunft

So stellt Leo XIII dem christlichen Philosophen an erster Stelle die Aufgabe, die im Widerspruch zum Glauben und zur Moral stehenden Irrtümer der Gegenwart zu widerlegen. Es gehöre zur Würde der Philosophie als solcher, fähig zu sein, philosophische Irrtümer, die den Glauben untergraben, mit rationalen Argumenten zu widerlegen. Im Dienst der Theologie erhält die Philosophie somit eine neue Würde als *defensor fidei per rationem*<sup>21</sup>. Ich würde sagen, daß diese Aufgabe des christlichen Philosophen und des Forschers auf allen Gebieten heute dringender und bedeutungsvoller ist als je. Denken wir nur an den Immanentismus, an den Relativismus und den modernen Anthropozentrismus, wie diese Tendenzen verschleiert oder offen in fast allen zeitgenössischen Philosophien erscheinen, in der transzendental-idealistischen Philosophie Kants oder Husserls (nach 1905) ebenso sehr wie in der neopositivistischen, analytischen, hegelianischen, marxistischen, historischen oder »hermeneutischen« Philosophie<sup>22</sup>.

Wird die Offenbarung im Lichte dieser philosophischen Anschauung gedeutet, so sieht man in ihr vielleicht nur absurde metaphysische (irrelevante) Thesen, oder man betrachtet sie als Mythen, wenn nicht gar als Feind der Wissenschaft und des kritischen Rationalismus, deren Grundlage sie an sich sein sollte, oder man mag in ihr nichts als historische und veränderliche Formulierungen einer geschichtsimmanenten Wahrheit und Wirklichkeit sehen. Andere Denker finden in der Offenbarung, die ja für den menschlichen Verstand unergründlich bleibt, bloß den Aus-

<sup>21</sup> Siehe *Apostolische Briefe*, S. 50: »Quam ad rem, magna est philosophiae laus, quod fidei propugnaculum ac veluti firmum religionis munimentum habeatur.«

<sup>22</sup> Vgl. J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit*; ders., J. Seifert, *Back to Things in Themselves. A Phenomenological Foundation for Classical Realism* (London/Boston: Routledge, 1987)

druck einer absoluten und leeren Transzendenz<sup>23</sup>. Wieder andere erblicken in den uns gegebenen Glaubensgegenständen zwar eine große menschliche und existentielle Bedeutung, ohne ihnen aber eine gegenüber dem Denken und der Geschichte des Menschen ganz unabhängige und transzendente Realität zuzuschreiben. Die Bultmann'sche Theologie zum Beispiel entwickelte sich gerade unter dem immanentistischen Einfluß des transzendentalen Idealismus, der Philosophie Heideggers und eines modernen Wissenschaftsglaubens. Mit einem Wort, die genannten Philosophien und zahlreiche andere verneinen die Grundlage jeder objektiven Religion und Moral. In anderer Weise verteidigt Lübke in seinem Buch *Religion nach der Aufklärung* eine durch eine funktionalistische Wahrheitsidee geprägte Philosophie der Religion, nach der diese nur mehr die Funktion der Kontingenzbewältigung ausüben kann, aber nach der Aufklärung keinen Wahrheitsanspruch mehr, zumindest keinen begründeten, stellen darf.

Es ist eine große, ja eine heroische, herkuläische Aufgabe, diese Menge von Irrtümern mit den Mitteln der Vernunft zu widerlegen. Dies ist in der Tat eine unbegrenzte Arbeit, und ferner eine Arbeit, die der Glaube nicht leisten kann. Es ist auch eine Aufgabe, die nur erfüllt werden kann im Geist der Offenheit, die Neues und Altes aus dem Reich der Erkenntnis und Wahrheit hervorholt.

## 2. Die Vernunft als Wegbereiter für den Glauben

Eine zweite positive Funktion der Philosophie und aller großen Wissenschaft und Kunst bezüglich des Glaubens besteht darin, ein Wegbereiter für den Glauben zu sein; die Vernunft und die Philosophie geleiten sozusagen den Menschen wie Dantes Vergil an die Pforten des Glaubens. In diesem Sinne sprachen die Väter von der Aufgabe des Philosophen als *paidagōgōs eis Christon*.

Zu dieser Aufgabe gehört es, die Größe und die Grenzen der menschlichen Vernunft, die Hinordnung des Menschen auf das absolute Gut, die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, die objektive sittliche Ordnung und vor allem die Existenz Gottes aufzuzeigen. In der vernünftigen Erkenntnis dieser letzten Wahrheiten liegt die erhabenste Größe menschlichen Wissens. Dadurch daß die Philosophie, die Psychologie und z.T. auch andere Wissenschaften aber gleichzeitig Fragen stellen, die sie selbst nicht beantworten können, z.B. Fragen, die die Sünde, die Reinigung und das letzte Ziel der menschlichen Seele betreffen, offenbart die Vernunft auch das Elend des Menschen und der menschlichen Weisheit; die vorurteilslose Vernunft zeigt an, daß es eine transzendente Dimension im Menschen gibt, auf die die Wissenschaft und Philosophie als solche niemals Antwort zu geben vermag. Das gilt von den Biowissenschaften, von der Mathematik unendlicher Größen und Inkommensurabilitäten, irrationaler Zahlen oder transfiniten Größen, ebenso wie von der wirklichkeitsoffenen Psychologie, welche

<sup>23</sup> Ibid., S. 35–37.

die Abgründe menschlicher Leiden und Krankheiten ergründen will. Und selbstredend gilt dies in besonderer Weise auch für die Kunst und die philosophische Anthropologie<sup>24</sup>.

Im Zusammenhang mit dieser Funktion der Vernunft ist es sehr wichtig, noch einmal die Notwendigkeit hervorzuheben, neben bewährter Tradition auch neue Beiträge zu leisten und anzuerkennen. Das führt uns zu einem besonderen Beitrag der Vernunft, der auch zu einem neuen positiven Beitrag für den Glauben überleitet.

### *3. Die Vernunft (Philosophie) erhellt das Wesen des Propriums christlicher Erfahrung – eine besondere apologetisch-fundamentaltheologische Rolle der Vernunft*

Von zahlreichen neuen Erkenntnissen auf dem Gebiet der Philosophie und Wertlehre möchte ich, ohne die großen Beiträge anderer Denker wie vor allem Kierkegaards in dieser Richtung verringern zu wollen<sup>25</sup>, nur eine erwähnen, die sich im Bereich der Philosophie besonders im Werk Schelers und von Hildebrands, aber auch in den Werken von Künstlern wie Dante, Giotto, Fra Angelico, Manzoni oder Dostojewski findet, nämlich die Erkenntnis, daß es übernatürliche Tugenden gibt, von denen es sich rein vernunftmäßig einsehen läßt, daß sie nur in dem durch die Offenbarung gegebenen Menschen- und Gottesbild begründet sein können. Diese Tugenden besitzen aber keineswegs ein zufälliges und willkürliches Wesen, so als entsprächen sie bloß konventionellen religiösen Verhaltensregeln oder so als wären sie bloße willkürliche Ausdrucksweisen sittlichen Lebens, wie sie sich in jeder beliebigen Religion finden lassen. Im Gegensatz hierzu haben diese spezifisch christlichen Tugenden ein schlechthin intelligibles und notwendiges Wesen, das dem philosophischen Verstehen nicht weniger deutlich gegeben ist als das Wesen des Kreises oder der Materie – auch wenn das Wesen der Tugenden tiefer und geheimnisvoller ist. Überdies versteht der Mensch, selbst wenn er über die Wahrheit der christlichen Sicht der Dinge im Zweifel ist, daß jene Tugenden der Liebe (*caritas*), der Demut oder der Barmherzigkeit, wie sie nur in der Antwort auf das geoffenbarte Menschen- und Gottesbild möglich sind, einen höheren sittlichen Wert besitzen als die natürlichen Tugenden – und auch als die Vorläufer der Liebe, der Demut und der Barmherzigkeit, die nicht notwendig mit dem Christentum verbunden sind. Weiterhin läßt es sich mit unserer Vernunft einsehen, daß die christlichen Tugenden die ganze natürliche Sittlichkeit erfüllen

<sup>24</sup> An dieser Stelle möchte ich besonders auf die tiefsinnige Erlösungsphilosophie des mexikanischen Philosophen Agustín Basave hinweisen. Dieser versucht die Sehnsucht nach dem umfassenden Gut und Heil als Ursehnsucht des Menschen aufzuweisen. Das Heil, philosophisch als umfassendes und subsistenziales Gut verstanden, kann aber der Mensch sich nicht selbst geben. Also erkennt er seine Grenzen und wird durch die Eigenlogik des Menschseins an die Schwelle des Glaubens herangeführt. Vgl. Basave, *Metafísica de la Muerte* und *Filosofía del Hombre*.

<sup>25</sup> Bereits Platons *Apologie* und *Phaedo* sind von der Erkenntnis dieser transzendenten Dimension geprägt.

und zugleich deren Enge sprengen und also diese Tugenden umgestalten, ohne dabei aber eine einzige natürliche Tugend zu zerstören. Ja jede solche Zerstörung einer natürlichen Tugend wie der Gerechtigkeit hätte auch eine Zerstörung übernatürlicher Tugenden wie der Barmherzigkeit zur Folge. Es ist auch der Vernunft evident, daß es viele Formen von Pseudo- Demut und falschem Mitleid gibt, die sich radikal und eindeutig von den christlichen Tugenden in ihrem intelligiblen und notwendig wertvollen Wesen unterscheiden. Das ist erstaunlich, weil viele nicht-christliche Religionen, sowie Zerrformen des christlichen Glaubens selbst, zu Pseudo-Tugenden führen, denen vielfach selbst die natürlichen Tugenden an Wert überlegen sind.

Angesichts dieser bemerkenswerten Tatsachen bleibt der Vernunft nur die Wahl zwischen zwei möglichen Einstellungen: entweder gelangt sie zur Überzeugung, daß die schönsten und erhabensten sittlichen Tugenden auf reinen Illusionen beruhen, und daß folglich Gutheit und Schönheit letztlich vom Sein und von der Wirklichkeit getrennt sind; oder sie sieht in der Evidenz dieser höheren sittlichen Gutheit der christlichen Tugenden einen deutlichen Hinweis auf die Wahrheit jener Sicht der Welt, welche eine Sittlichkeit begründet, die in ihrer Sublimität alle menschlichen Vorstellungen übersteigt, die eine geheimnisvolle göttliche Fülle enthält und die uns wie eine ganz unerwartete Überraschung trifft, wobei sie aber gleichzeitig eine klassische und notwendige Wesensstruktur besitzt, die niemand je hätte erfinden können.

Hier liegt auch ein neuer tieferer Sinn des Ausdrucks »christliche Philosophie«. In diesem Sinne ist damit eine Philosophie gemeint, die Wesenheiten spezifisch christlicher Haltungen und Gegebenheiten untersucht, insofern als diese unserer rationalen Erkenntnis zugänglich sind.

#### 4. Die Rolle der Vernunft in der Konstituierung der Theologie als Wissenschaft

Es gibt noch eine vierte Beziehung, durch die der christliche Glaube selbst und die Theologie in einer noch wesenhafteren Weise an die Vernunft und vor allem an die Philosophie gebunden sind. Die Philosophie verleiht der Theologie den habitus einer Wissenschaft. Denn die Theologie nimmt ja nur ihre Prämissen vom Glauben, während ihre Logik und rationalen Methoden in großem Ausmaß von der Philosophie entlehnt werden.

#### 5. Die Vernunft und die Glaubensvoraussetzungen – *Praeambula fidei* und das Prinzip '*gratia supponit naturam*' in seiner erkenntnistheoretischen Gestalt

Vielen weiteren Fragen über dieses Thema könnte man nachgehen. Ich möchte hier nur hervorheben, daß die Vernunft, vor allem in Gestalt der Philosophie, auch solche Wahrheiten erforscht, die vom Glauben objektiv vorausgesetzt werden und die jeder Gläubige, gleich welcher Konfession, erkannt haben muß, um überhaupt einen religiösen Glauben haben zu können. Denn der Glaube setzt das menschl-

che natürliche Erkennen voraus, wie allgemein die Gnade die Natur voraussetzt. Und gleichwie ein gewisser Grad natürlicher vorphilosophischer vernünftiger Erkenntnis, zum Beispiel der sittlichen Ordnung, vom Glauben als unabdingbare Grundlage vorausgesetzt wird, so ist das bewußte philosophische Durchdringen des Seins die natürliche Bedingung der Theologie.

Die Aufgaben der Vernunft auf diesem Gebiet sind unerschöpflich: die Erkenntnis der Freiheit, objektiver Werte, der Sittlichkeit, der Grundlagen der Ethik, der Philosophie der Gemeinschaft und der philosophischen Anthropologie, der Metaphysik usf.

#### 6. Die innerste Durchdringung von Vernunft und Glauben im Akt des Glaubens, der Liebe und der Hoffnung selbst

Es gibt sogar noch einen tieferen Verbindungspunkt zwischen der Vernunft und der Theologie als Wissenschaft, ja auch dem Glauben. Jede Formulierung eines Glaubensinhalts enthält ein Verstehen der Vernunft. Denken wir nur an das elementare philosophische Wissen, das für das Verständnis des chalzedonischen Dogmas erforderlich ist: das Erkennen des Wesens der Einheit und der Zweiheit, der menschlichen und göttlichen Natur, des Unterschieds zwischen einer Unterscheidung und einer Trennung und zwischen einer Vermischung und einer Vereinigung usw. Selbst wenn das theologische Erfassen des chalzedonischen Dogmas selbstverständlich keine vollständige Philosophie dieser Gegebenheiten voraussetzt, so verlangt es doch in gewissem Ausmaß nach deren vernünftigem oder vorphilosophischem Verstehen.

Folglich sind nur durch die Vernunft erkennbare Wahrheiten und eine implizit philosophische Erkenntnis – als mit dem eigentlichen Glaubensakt selbst untrennbar vereinigt – im Herzen des Glaubens gegenwärtig, auch wenn der schlichte Gläubige nur ein sehr vages vernunftmäßiges Bewußtsein von diesen Wahrheiten haben mag, während nur der Philosoph oder Theologie sie in spezifisch philosophischer Weise verstehen kann.

#### 7. Die Aufgabe der Theologie und Philosophie im 'fides quaerens intellectum' – d. h. in theologischer Erkenntnis

In dieser Hinsicht vor allem fällt der Theologie und Philosophie – der Vernunft – überhaupt eine wichtige Aufgabe auch wissenschaftlicher Art zu. Es handelt sich nicht mehr um das in jedem Glaubensakt präsenste Verstehen und vernünftige Agieren als Person, sondern um die Aufgabe der Theologie, die sie nicht ohne Hilfe der Philosophie zu bewältigen vermag, nämlich gleichsam zu einer *prise de conscience* der vernünftigen Verstehensakte zu gelangen, die im Glauben selbst enthalten sind.

### III. Die Krise des Glaubens und die der Vernunft

Wir haben gesehen, daß die Vernunft sowohl vom Glauben tief gefestigt als sie auch von ihm notwendigerweise vorausgesetzt wird. Es stellt sich nun die Frage: Wie ist der Niedergang der Vernunft und insbesondere der Philosophie – und oft auch des Glaubens – in der Kirche von heute und im gegenwärtigen kulturellen Kontext zu erklären? Wie soll man ferner darauf reagieren? Ich spreche hier nicht von den allgemeinen Hindernissen, die der wahren Vernunft und dem Glauben im Wege stehen. Ich meine hier die tragische konkrete historische Tatsache, daß seit dem ausgehenden Mittelalter und vor allem seit dem 19. und in der 2. Hälfte des 20. Jahrhunderts mit erneuter Intensität auch unter Christen das eindrucksvolle Gebäude einer Verbindung zwischen Vernunft und Glaube in so kurzer Zeit nicht nur hat einstürzen, sondern den radikalsten Irrtümern Platz machen können.

Ein Grund für diese Korrumpierung der Philosophie und Theologie in der zeitgenössischen Kirche scheint mir in einem mangelnden Primat der Wahrheit zu liegen. In der katholischen Kirche zeigte sich dieser Zustand vor allem nach dem II. Vatikanum, wenn er auch nicht durch dasselbe verursacht wurde. Eine große Zahl von Katholiken glaubte in der Vergangenheit, daß durch die Kirche jede thomistische philosophische Auffassung gleichsam wie ein Dogma oder wie eine grundlegende sittliche Lehre der Kirche vom Papst bestätigt worden war. Da ihre ganze Philosophie von ihrem Glauben abhing und da ihre Treue zum Thomismus durch das II. Vatikanische Konzil erschüttert worden war, gaben manche Thomisten die Überzeugung von einer objektiven philosophischen Wahrheit auf oder machten sich in einem neuen Dogmatismus eine bestimmte moderne Philosophie zu eigen.

Sobald man nämlich die authentische philosophische Grundhaltung durch einen Glaubensgehorsam ersetzt, verliert man, wie ich zu sagen wage, nicht nur die Philosophie als vernünftige eigene Erkenntnis der Wirklichkeit, sondern – wenn die autoritative Weisung an Philosophen gelockert wird – jeden festen Boden des Glaubens.

Außerdem lernen die Denker, die sich eine solche Haltung aneignen, nicht, eigenständig die Wahrheit zu sehen, sondern verlassen sich in falscher Weise auf die Autorität des Glaubens. Hier entdecken wir also, daß der Glaube – wenn er nicht genügend tief vollzogen und verstanden wird – auch eine Gefahr für die Vernunft einschließen kann.

Als Folge einer Verlagerung erhabener religiöser Tugenden in einen Bereich, in den sie nicht gehören, verliert man nämlich leicht die spezifisch philosophischen und vernunftgemäßen Tugenden. Es ist äußerst wichtig zu sehen, daß gemäß dem Unterschied zwischen dem Gegenstand der Philosophie und dem der Theologie in bezug auf den Glauben etwas eine Tugend des Theologen sein kann, was für den Philosophen und Wissenschaftler eine Fehlhaltung wäre und umgekehrt.

Der Naturwissenschaftler als solcher oder der Philosoph als Philosoph hat ja nicht zu glauben, sondern muß einsehen, beweisen oder mit empirischen Methoden forschen. Er darf sich in der Philosophie nicht mit dem Glaubensgehorsam

begnügen, obgleich dieser eine so schöne Tugend ist, wenn er auf die göttliche Autorität gerichtet ist, die uns Dinge offenbart, die für unser natürliches Verstehen unzugänglich sind. Der Philosoph muß jede philosophische Position wieder und wieder kritisch untersuchen, um sie zu verbessern und von Irrtümern zu befreien. Im Gegensatz dazu ist der Gläubige verpflichtet, die absolute Wahrheit der religiösen Dogmen in einem bedingungslosen Glauben anzunehmen. Es ist gewiß eine große Versuchung, dem Glauben gegenüber eine rationalistische Haltung einzunehmen und die Glaubensgegenstände so zu behandeln, als wären sie der philosophischen Erkenntnis oder gar der profanen Bibel- und Sprachwissenschaft zugängliche Dinge. Dieser Versuchung einer »Theologie ohne Glauben oder unabhängig vom Glauben« erliegen heute viele Theologen und Bibelwissenschaftler. Andererseits ist es aber auch eine Versuchung, den Blick für die spezifisch philosophischen und vernunftgemäßen Tugenden zu verlieren, wie sie vom hl. Thomas von Aquin praktiziert und gelehrt wurden, und sie durch eine fideistische Haltung zu ersetzen. Diese Fehllhaltung ist besonders gefährlich dadurch, daß sie scheinbar den Glauben erhöht, ihn jedoch in Wirklichkeit untergräbt, indem sie ihm seine natürliche Grundlage entzieht. Ja, diese Fehllhaltung führt leicht sogar zu einem Verlust der persönlichen Beziehung zur Wahrheit und zu einer Gleichgültigkeit ihr gegenüber. Und als Folge davon bricht zugleich der Glaube wie auch der Sinn für philosophische Wahrheit zusammen.

Damit soll keineswegs geleugnet werden, daß im unbedingten Streben nach einem eigenen persönlichen Zugang zur Wahrheit Philosophie und Glaube ein tiefes gemeinsames Fundament haben und aus derselben Wurzel (Tugend) einer unbedingten Wahrheitsliebe erwachsen. Selbstverständlich darf auch ein christlicher Philosoph weder jemals die besondere Demut, über die wir bereits gesprochen haben, noch eine ehrfürchtige Haltung vor allen von der Kirche gegebenen Empfehlungen konkreter Philosophen aufgeben. Jedoch selbst wenn er diese Philosophen mit offenem Herzen studieren soll, darf er doch nie erwarten, daß die Kirche uns im Gewissen bindende Aussagen über rein philosophische Gegenstände machen kann, solange diese nicht direkt zum unfehlbar geoffenbarten und authentisch interpretierten Glaubensgut gehören bzw. eindeutig von demselben vorausgesetzt werden.

Was ist nun angesichts dieser beschriebenen Situation und des allgemeinen Verhältnisses zwischen Philosophie, Glaube und kirchlicher Autorität die Aufgabe des christlichen Philosophen? Ist es vielleicht notwendig, wie manche Stimmen vorschlagen, zu einem strikten und gefahrlosen Thomismus zurückzukehren? Oder wäre es zumindest ratsam, sich einem klassischen und offenen Thomismus anzuschließen, dem man nur gewisse neue Erkenntnisse hinzufügen müßte? Die bejahende Antwort auf die letztere Frage drängt sich auf, da sie ja eindeutig die Antwort vieler Päpste unseres Jahrhunderts war. Sie ist auch die Antwort vieler mir nahestehender Freunde und vor allem einer Reihe bewundernswürdiger Denker und Professoren, die vielleicht die stärkste Hilfe der Kirche waren und im Augenblick noch sind. Diese Antwort scheint auch deshalb die beste zu sein, weil es kaum eine andere philosophische und theologische Schule gibt, die eine so

zusammenhängende, so grandiose und so von der Wahrheit durchdrungene Sicht bietet wie der Thomismus.

Dennoch glaube ich nicht, daß diese Antwort ausreichend ist. Gewiß, man muß von neuem die Schätze der Wahrheit in der Philosophie des hl. Thomas entdecken; man soll sein Werk und die Werke der anderen großen Lehrer der Philosophie sorgfältiger studieren. Vor allem soll der christliche Philosoph die bewundernswürdigen intellektuellen Tugenden des hl. Thomas und des hl. Augustinus nachahmen, der »größten Doktoren der Kirche«, wie Leo XIII sie nannte.

An dieser Stelle, noch bevor eine Antwort auf die Frage nach dem heute geforderten Verhältnis zum Thomismus gegeben werden kann, ist es zunächst notwendig, sich eine historisch sehr bedeutsame Tatsache in Erinnerung zu rufen. Der christliche Philosoph steht unter den heutigen historischen und kulturellen Bedingungen in einem Abschnitt der Philosophiegeschichte, der dem des 13. Jahrhunderts sowohl ähnlich als auch von ihm verschieden ist. Er ähnelt der historischen Situation des Mittelalters, insofern als das Christentum sich ein weiteres Mal mit Philosophien konfrontiert sieht, die vorher unbekannt waren. Es stellt sich also die gleiche Frage wie im 13. Jahrhundert: Was ist wahr in diesen Philosophien und kann daher vom christlichen Denker akzeptiert werden? Und was ist falsch in ihnen und unvereinbar mit dem Glauben?

Diese Aufgabe unterscheidet sich aber von jener, die vom hl. Thomas so großartig vollendet wurde, aus dem Grunde, daß die Philosophien, mit denen sich der christliche Philosoph heute auseinanderzusetzen hat, viel zahlreicher und von den im 13. Jahrhundert bekannten Philosophien völlig verschieden sind. Uns ist heute eine Aufgabe gestellt, die ähnlich der des Mittelalters und dabei ebenso dringend wie neu ist. Der hl. Thomas hat sie nicht für uns vollenden können, da er sie nicht kannte.

Diese in ihrer Art und ihrem Umfang einmalige Aufgabe des Philosophen angesichts eines alleszerbröckelnden Subjektivismus, Relativismus und Atheismus ist im Lichte alles dessen, was bisher erörtert wurde, sogar dringender und größer im Vergleich zu derjenigen, die vom Doctor angelicus erfüllt wurde. Sie ist dringender, weil die heutigen Irrtümer viel schwerwiegender sind und weitere Gruppen von Menschen erfassen als der averroistische Aristotelismus des 13. Jahrhunderts, und weil sie vervielfältigt werden durch Druck, Bücher und Presse, durch die ganze verfeinerte Technik und Kultur unserer Zeit. Die Aufgabe für den christlichen Philosophen heute ist auch deshalb größer, weil die Probleme mit der Terminologie sowie mit den vielen, oft künstlichen und voneinander radikal verschiedenen philosophischen Systemen und Philosophemen der Gegenwart und Neuzeit offenbar viel umfassender und weitaus schwieriger als die Probleme mit den relativ einheitlichen und wenigen Philosophien des Mittelalters sind. Diese Aufgabe ist in ihrer Art einmalig, da die Unterschiede zwischen dem vor dem 12. Jahrhundert verbreiteten christlichen Platonismus einerseits und dem Aristotelismus andererseits, verschwindend klein sind – verglichen mit dem Bruch der vorherrschenden modernen Philosophien mit der großen abendländischen Tradition der Philosophie. K. Rahner hielt diese Aufgabe – fälschlicherweise – für so

radikal neuartig, daß er einen Pluralismus der Philosophie, der Theologie, ja des Lehramtes befürwortete, da kein einzelner Mensch und kein Offizium diese Fülle an Material verstehen und beurteilen könne.

Es wäre übrigens falsch, diese heutige Aufgabe des christlichen Philosophen primär in der Widerlegung von Irrtümern zu sehen. Vielmehr ist es notwendig anzuerkennen, daß man bei modernen und zeitgenössischen Denkern ganz und gar klassische und mit denen der antiken und mittelalterlichen Philosophie durchaus vergleichbare Erkenntnisse finden kann. Ich denke hier besonders an die Philosophie der Person, der Freiheit, der Affektivität, an die Moral- und Wertphilosophie, an die Ästhetik und Logik, an die Rechts- und Geschichtsphilosophie.

Obwohl man ferner in der modernen Philosophie eine oft künstliche und manchmal verheerende rationalistische Trennung von Philosophie und Religion antrifft, muß man zugestehen, daß die moderne Philosophie, die nicht mehr in theologischen Werken integriert ist, sich für zahlreiche wertvolle neue Unterscheidungen und für eine systematische Behandlung vieler bedeutender Fragen als fähig erweist, Fragen, die im Mittelalter, als man sich vor allem auf den Glauben verließ, kaum diskutiert wurden. Selbst die Herausforderung der Philosophie, bedingt durch den Niedergang des Christentums als politischer und intellektueller Ordnungsmacht, drängte Philosophen dazu, sich tiefer mit dem Skeptizismus, dem Relativismus, der Unmoral, dem Atheismus u. a. auseinanderzusetzen und dadurch tiefere positive Erkenntnisse zu gewinnen als die Philosophen einer relativ »heilen« mittelalterlichen Welt. So haben die modernen Irrtümer einige moderne Philosophen motiviert, gewisse Wahrheiten gründlicher als bisher herauszuarbeiten. Es liegt also eine gewisse Wahrheit in dem Worte Hegels, daß die Eule der Minerva erst bei Einbrechen der Dämmerung fliegt. Einige dieser positiven Erkenntnisse führten auch zu einer Kritik gewisser thomistischer Irrtümer, vornehmlich am Eudämonismus und an der Individuationslehre<sup>26</sup>.

Uns ist heute eine enorme Aufgabe gestellt, eine Aufgabe, die eine Person allein nicht bewältigen kann. Alle christlichen Philosophen, ja alle Philosophen guten Willens, sollten zusammenarbeiten. Man muß heute wieder von neuem nach einer wahren philosophischen Sicht trachten, nach einer Sicht streben, die ebenso kohärent wie auch möglichst universal ist. Diese durch Universalität ausgezeichnete Erkenntnis muß überzeugender als der Marxismus sein, überzeugender nicht kraft einer bloßen rhetorischen Überredungskunst, sondern durch ihre Wahrheit und Tiefe. Es steht zu hoffen, daß christliche Philosophen, was ohne intensive Zusammenarbeit unmöglich ist, eine Art von Summa schreiben werden, die gleichzeitig neu und alt ist und die die großen Beiträge aller Philosophen bis zur heutigen Zeit einschließt. Und gleich dem hl. Thomas, der eine großartige Synthese der vor seiner Zeit gefundenen Wahrheiten schuf und zugleich auch neue, zur Scheidung von Irrtum und Wahrheit und zu ihrer klareren Integrierung und Präzisierung notwendige Erkenntnisse und Unterscheidungen hinzufügte, müssen auch wir heute auf ein ähnliches Ziel hinarbeiten. Die Kirche und die Theologen können diese Arbeit nicht für uns leisten: das ist eine Aufgabe, die Gott den Philosophen gestellt hat. Die Kirche braucht uns; die domina braucht ihre ancilla

wie nie zuvor in der Vergangenheit. Eine neue Summa Theologiae wird nicht möglich sein ohne eine vorherige Abfassung einer Summa der philosophia perennis im weiten Sinn einer alle bedeutenden philosophischen Beiträge aller Zeiten umfassenden Philosophie, die sich zugleich durch das unbedingte Abzielen auf die systematische Einheit, die nur in der Wahrheit verwirklicht ist, von jedem bloßen Eklektizismus bzw. von jeder bloßen Mischung widersprüchlicher Gedankenelemente freihält.

Wie läßt sich eine Summa heute verwirklichen? Ich weiß es nicht. Ist es überhaupt möglich, daß viele verschiedene Philosophen an einer einzigen Summa schreiben? Ich weiß es nicht. Ist es möglich zu erreichen, daß viele Philosophen auf der ganzen Welt sich in einer so effektiven Weise vereinigen, daß eine große philosophische Erneuerung eingeleitet werden kann? Ich weiß die Antwort auf diese Frage nicht. Wäre es vielleicht sogar möglich, daß trotz allem Anschein zum Gegenteil hin ein einziges Genie und ein einziger Heiliger, gleich dem hl. Thomas im 13. Jahrhundert, die Geisteskraft, das Wissen und die Prägnanz hätte, die notwendig sind, um in dieser Zeit der wechselhaften Mannigfaltigkeit und babylonischen Verwirrung ein Werk zu schaffen, daß für die Kirche von heute in ähnlicher Weise von Nutzen wäre, wie die erste Summa dem Glauben gedient hat? Ich zweifle daran.

Ich weiß zu diesem Thema nur eines zu sagen. Wenn die heutigen christlichen Philosophen nicht eine – vielleicht im Verhältnis zum Mittelalter sehr neuartige – »Summa« abzubieten haben, kann die zeitgenössische Theologie nicht gesunden, und die gegenwärtige Krise der Kirche im intellektuellen, philosophischen, theologischen und folglich auch im moralischen und erzieherischen Bereich nicht über-

<sup>26</sup> Die thomistische Ethik zum Beispiel stimmt mit vielen wichtigen und wertvollen Entdeckungen der Moralphilosophie Kants, Schelers, von Hildebrands und K. Wojtylas nicht überein. Das Wesen der Sittlichkeit schließt ein sich selbst Geben, ein sich selbst Hingeben, ein, das nicht vom Glück motiviert ist. Die echte Sittlichkeit beinhaltet auch eine Transzendenz und eine Antwort, die einem Objekt aufgrund einer ihm selbst inhärenten Würde und Wert zukommt. Sittlich gute Handlungen werden außerdem oft durch eine absolute und kategorische Verpflichtung motiviert und können in keiner Weise auf einen hypothetischen Imperativ reduziert oder durch ihn erklärt werden, der die Neigung zum Glück voraussetzt und das sittliche Gut als Mittel zum Erreichen des Glücks betrachtet, das außerhalb der Sittlichkeit selbst liegt. So kann die Wahl zwischen Gutem und Bösem nicht nur als Wahl zwischen richtigen und falschen Wegen zu unserem Glück betrachtet werden. Der Wert kann auch nicht durch die Person/das Sein als wünschenswert für einen appetitus erklärt werden; die transzendente Antwort auf eine Person aufgrund ihres in sich ruhenden Wertes kann nicht als Folge der Selbstliebe verstanden werden, usw.

K. Wojtyla zeigt eine bewundernswerte Geistesfreiheit in bezug auf die legitime Eigenständigkeit der Philosophie. Er sieht alle aufgezeigten Fehler im ethischen thomistischen System. Vgl. die in Anm. 8 und 2 angeführten Werke K. Wojtylas. Siehe auch T. Styczen, »Karol Wojtyla – Philosoph der Freiheit im Dienst der Liebe«, in: *K. Wojtyla – Johannes Paul II., Erziehung zur Liebe*, Augsburg 1979, S. 155–159. Siehe vor allem K. Wojtylas, A. Szostek und T. Styczen, *Der Streit um den Menschen*, Kevelaer 1979, speziell S. 122ff. T. Styczen zeigt in auf Werke K. Wojtylas gestützten Analysen, daß eine Begründung der Sittlichkeit durch den von Aristoteles und Thomas vertretenen Eudaimonismus absolut unmöglich ist. Styczen stellt sogar die Frage, ob die Moralphilosophie Aristoteles' und Thomas von Aquins eine eigentliche Ethik sei oder nur eine grundlegend andere Theorie des Glückes als die Ethik, die das eigentliche Wesen der sittlichen Handlungen erklärt (*ibid.*, S. 117–128; 142–151).

wunden, sondern höchstens beruhigt werden. Aus diesem Grunde ist die tiefe Erneuerung der heutigen Philosophie nicht nur eine spezielle professionelle Aufgabe für Philosophen, sondern eine für die ganze Kirche dringende Aufgabe. Und dieser Aufgabe der Philosophen, die mit den Mitteln der Vernunft bewältigt werden muß, stehen analoge Aufgaben aller anderen Wissenschaften an der Seite, die die heutigen Philosophen und alle Wissenschaftler, die die Arbeit der Vernunft auf sich genommen haben, mit der Hilfe Gottes erfüllen mögen.

## Die Christenheit und Europa

### Zum Schlußdokument der Europa-Synode

Von Leo Scheffczyk, München

Innerhalb der neueren gesamtkirchlichen Aktivitäten darf der im vergangenen Jahr abgehaltenen Sonder-Synode in Rom (28. 11.–13. 12. 1991) zur Aktivierung des christlichen Europagedankens eine besondere Bedeutung zuerkannt werden. Unterzieht man daraufhin das Schlußdokument der Synode einer Interpretation und Wertung, so wird man feststellen dürfen, daß die Kirche des Abendlandes (und vor allem der Papst selbst) ein zeitgeschichtlich bedeutsames äußeres Ereignis (den Zusammenschluß Europas) entsprechend der vom Zweiten Vatikanum geforderten Weltausrichtung der Kirche<sup>1</sup> beherzigt zum Anlaß nehmen, »um der menschlichen Gemeinschaft zu Aufbau und Festigung nach göttlichem Gesetz behilflich zu sein«<sup>2</sup>, aber darüber hinaus in die neue Gründung mit einer quasi-missionarischen Anstrengung den christlichen Beitrag einzubringen. Deshalb ist das beherrschende Leitmotiv die missionarische Neu-Evangelisierung des Kontinents, die freilich nicht mit seiner »Verkirchlichung« oder Konfessionalisierung verwechselt werden darf, insofern sie die aus der Sendung Christi erwachsende Bezeugung des Evangeliums in dem einstmaligen christlichen Europa zum Ziele hat. Deshalb wendet sich die Deklaration auch an alle christlichen Bekenntnisse und an die Christenheit als solche im Sinne der alle Konfessionen betreffenden Ökumene.

#### *1. Die einmalige Herausforderung*

Bedenkt man die entschiedene und umfassende Übernahme des Auftrags, »einen Beitrag zum Neubau Europas zu leisten«, der, ungeachtet der Spenglerschen Untergangstheorie<sup>3</sup>, von einem Fortwirken der religiös-sittlichen Kulturkräfte des Christentums im säkularisierten Europa überzeugt ist, dann stellt sich beim Betrachter assoziativ eine geschichtliche Reminiszenz ein, die auf ein ähnliches (wenn auch rein literarisches) Unternehmen weist, das unter ziemlich unterschiedlichen Voraussetzungen ein gleichgerichtetes Anliegen verfolgte: der Aufruf des Frühromantikers Friedrich von Hardenberg (Novalis) zu einer christlichen Erneue-

---

<sup>1</sup> Vgl. die Pastoralkonstitution *Gaudium et spes* (GS), besonders Art. 40–45.

<sup>2</sup> GS 42.

<sup>3</sup> Vgl. dazu O. Spengler, *Der Untergang des Abendlandes*, 2 Bde., München 1910.

rung Europas in dem Aufsatz oder Manifest vom Jahre 1799 »Die Christenheit oder Europa. Ein Fragment«<sup>4</sup>. An der Wende eines Jahrhunderts stehend, die »Konnexion und Berührung der europäischen Staaten«<sup>5</sup> erlebend und die Vision eines »Staates der Staaten«<sup>6</sup> vor Augen, gab er in diesem Fragment in romantischem Überschwang seiner Überzeugung Ausdruck, daß ein solches neues staatliches Gebilde nur geschaffen und gehalten werden könne aus der Kraft einer »echten Religion«, konkret »aus dem alles umarmenden Geist der Christenheit« und einem »angewandten lebendig gewordenen Christentum«<sup>7</sup>, in dem der »katholische Glaube« (auch wenn er ihn nicht in allem richtig erfaßte) eine tragende Rolle zu spielen hätte.

Diese geschichtliche Reminiszenz will nur als Analogie für einen neuen, aber doch in der Neuzeit auch schon vorbereiteten Gedanken verstanden werden, als Entsprechung, bei der die Unähnlichkeit deutlicher hervortritt als das Ähnliche. Sie stellt sich aber mit einer gewissen Berechtigung ein, wenn man in Rechnung stellt, daß die Europainitiative der Kirche (die mit dem Pontifikat Johannes Pauls II. ursächlich verbunden ist) auch schon auf einen schwärmerischen Romantizismus zurückgeführt und mit dem Verdacht belegt wurde, daß es ihr um eine Restauration geschichtlich überwundener Verhältnisse und um die Aufrichtung einer neuen »Heiligen Allianz« ginge<sup>8</sup> (an die selbst Novalis nicht dachte).

Ein unvoreingenommener Blick auf das Schlußdokument der römischen Europa-Synode (dt. Übersetzung Vatican 1991) kann, ungeachtet der Existenz gewisser geschichtlicher Parallelen, dartun, daß die Kirche hier in einer historisch einmaligen Situation eine ebenso einmalige historische Aufgabe übernimmt, die sie aus der Kraft der christlichen Botschaft und einer neu erkannten Weltverantwortung zu bewältigen sucht. Sie stellt sich damit, zumal nach dem Zusammenbruch der atheistischen Herrschaftssysteme, unter die Zeichen der Zeit und unter »einen echten 'Kairos' der Heilsgeschichte« (I, 1), der sie »zur Fortsetzung des Erneuerungswerkes Gottes« verpflichtet, »von dem schließlich das Schicksal der Nationen abhängt« (ebda.).

Wenn hier eingangs von der »Fortsetzung des Erneuerungswerkes« die Rede ist, darf man darunter nächst den diesbezüglichen Impulsen des Zweiten Vatikanums besonders auch die seit langem ergehenden Apelle Johannes Pauls II. verstehen, die unermüdlich für eine aus christlichen Wurzeln kommende geistige Erneuerung Europas werben. Schon anläßlich des ersten Deutschlandbesuches (15.–19. 11. 1980) sprach der Papst die Mahnung aus: »Denkt daran, daß Europa nur aus jenen Wurzeln sich erneuern und einen kann, die Europa werden ließen«. Er konkretisierte aber diese noch sehr allgemein klingende Forderung und führte sie auf den

<sup>4</sup> Novalis Werke (hrsg. und kommentiert von G. Schulz, München 1969, 499–518.)

<sup>5</sup> Ebda., 515.

<sup>6</sup> Ebda., 515.

<sup>7</sup> Ebda., 516.

<sup>8</sup> So R. Luneau – P. Ladrière (Hrsg.), *Le rêve de Compostelle. Vers la Restauration d'une Europe chrétienne?*, Paris 1989; vgl. dazu J. Ratzinger, *Wendezeit für Europa? Diagnosen und Prognosen zur Lage von Kirche und Welt*, Einsiedeln 1991, 49.

theologischen Grund: »Nur aus der inneren Verankerung in Jesus Christus und nicht aus einem bloß äußeren Mithalten mit anderen Kräften der Gesellschaft erwächst ein glaubwürdiges Zeugnis«<sup>9</sup>.

Seitdem ist dieser Appell des Papstes in immer neuen Abwandlungen wiederholt ergangen, so bei der Europa-Feier in Santiago de Compostela<sup>10</sup>, in der Botschaft an die Bischofskonferenzen Europas<sup>11</sup> und nochmals eindringlich an der europäischen Traditionsstätte in Speyer mit der Zielangabe, die »christliche Seele [Europas] wiederzuentdecken und dafür gemeinsam Zeugnis abzulegen«<sup>12</sup>. Daß mit all dem mehr gemeint war als eine Mitsprache der Kirche in den sozio-kulturellen Belangen, beweist die Verknüpfung dieses Anliegens mit der Verpflichtung auf die Neu-Evangelisierung Europas angesichts der Situation einer umfassenden geistigen »Krise«, die sich »an der Schwelle zum dritten Jahrtausend abzeichnet«<sup>13</sup>.

## 2. *Impulse aus der Mitte der Offenbarung*

Vom Geist und Gehalt dieser Aufrufe sind viele Aussagen des Schlußdokumentes der Synode bestimmt, wie überhaupt der missionarische Impuls zur Neu- oder Reevangelisierung vornehmlich vom heute (zumal in Deutschland) vielgeschmähten Papsttum herrührt, während er in den Teilkirchen allenfalls von höflicher Toleranz begleitet wird. In diesen artikuliert sich, wie manche Stellungnahmen zeigen, eher die Sorge, daß unter der Neu- oder Reevangelisierung eine Rückkehr in die Vergangenheit verstanden werden könnte, die der herrschenden Ideologie des Fortschritts (dessen Ambivalenz heute vornehmlich außerhalb der Kirche erkannt ist) widerspräche.

Dagegen ist dem Schlußdokument hohes Verantwortungsbewußtsein bezüglich des Heils- und Weltauftrages der Kirche zu bestätigen, missionarischer Elan und ein ernster Wille zur Verwirklichung des anspruchsvollen Programms, das die politische Neuordnung Europas auch als Entscheidungszeit für die Kirche und als gottgegebene Möglichkeit zur religiös-geistigen Wende nützen möchte. Mehrmals ist von den »ungeheuren Herausforderungen« die Rede, vor welche sich die Kirche angesichts der Veränderung auf dem Kontinent gestellt sieht.

Der Grund für die Aufnahme dieser Herausforderung liegt im Vertrauen in die Kraft der christlichen Botschaft, das seine Bestätigung nicht zuletzt im bis zum Martyrium reichenden Zeugnis der Kirchen des Ostens findet, die an der Wende nicht unbeteiligt waren. Die tiefste Motivation liegt in der Verpflichtung der ganzen Kirche, den »unerschöpflichen Schatz der ein für allemal in Jesus Christus erfolgten Offenbarung« zu heben. Dieser Schatz birgt für den Menschen das hohe Gut der »Gemeinschaft mit Gott« für dieses wie für das endgültige Leben (II, 3).

<sup>9</sup> Papst Johannes Paul II. in Deutschland: Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 25 (hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz) Bonn 1980, 125f.

<sup>10</sup> L'Osservatore Romano (Ausgabe in deutscher Sprache) 26. 11. 1982, S. 15.

<sup>11</sup> L'Osservatore Romano (deutsch) 31. 1. 1986, S. 12.

<sup>12</sup> Predigten und Ansprachen von Papst Johannes Paul II. bei seinem zweiten Pastoralbesuch in Deutschland, Bonn 1987, S. 135.

<sup>13</sup> L'Osservatore Romano (deutsch) 26. 11. 1982, S. 15.

Mit diesem eschatologischen Ausblick »auf das ewige Leben, in dem alle Schmerzen und Mängel überwunden werden«, ohne welchen Ausblick »der Mensch verstümmelt erscheint«, gelingt es der Deklaration, den Kern der christlichen Heilsbotschaft freizulegen und ohne ihre Nivellierung in einen mittelmäßigen Humanismus aufzuzeigen, daß »die Sache Gottes keineswegs im Gegensatz zur Sache des Menschen steht« (II, 3).

Konkret gefaßt ist dieser Kern die Person Jesu Christi, des Gottmenschen selbst, »der die Mitte der ganzen evangelischen Botschaft ist« (II, 3). Seine Person wird sowohl (rückwärtig) in der Dreifaltigkeit verankert gesehen als auch (vorausweisend) auf die durch ihn den Menschen ermöglichte Einheit der Liebe (in der Kirche) ausgeweitet, die sich als »Synthese von Wahrheit, Freiheit und Gemeinschaft« erweist (II, 4).

Von dieser Mitte her ist auch die Zielausrichtung der Beteiligung der Kirche an der Einigung Europas festgelegt: Es geht nicht allein um eine Beigabe soziokultureller Werte aus dem christlichen Erbe zum neuen Europa, von denen man häufig sagt, daß sie ohnehin in einer Form von »strukturnaler Christlichkeit« in der europäischen Zivilisation »aufgehoben« sind (in der doppelten Bedeutung des Wortes), sondern es geht auch um eine »wahre Begegnung zwischen dem Wort des Lebens und den Kulturen Europas«. Sie ist mit der Absicht verbunden, »nicht nur einzelnen Menschen, sondern auch die Kulturen zu erreichen« (II, 3), weil »alle Menschen eingeladen sind, das Evangelium Jesu Christi anzunehmen« (II, 5). Deutlich ist hier die christliche Verantwortung für das neue Europa als ein Heilsauftrag und nicht als ein selbständiger kulturell-politischer Auftrag verstanden, insofern der letztere sich in Konsequenz des erstgenannten ergibt und aus ihm abzuleiten ist.

Aus diesem theologisch-heilshaften Grundkonzept ergeben sich auch die praktischen Folgerungen bezüglich der Inhalte und der Verwirklichungsformen der Evangelisation. Hier wird der Umfang des Begriffes »Neu-Evangelisierung« so weit gefaßt, daß in ihm eine Fülle von christlichen Elementen aufgenommen sind: die Verkündigung der Person Jesu Christi, die Wiederaufrichtung des wahren Bildes vom Menschen, die Enthüllung des »Geheimnisses Gottes unter den Menschen, das die Kirche in der Eucharistie begeht« (II, 5). Dazu gehört aber auch der missionarische Auftrag »zur Kirchengründung« gemäß dem Missionsbefehl Mt 28, 19 (II, 3). Es geht im ganzen darum, »das in Jesus Christus zum Heil geoffenbarte Geheimnis zu eröffnen, das alle Dimensionen des menschlichen Lebens betrifft« (II, 5). Deshalb »muß die Neu-Evangelisierung zutiefst missionarisch sein« und sich auch an die Fernstehenden und die der Kirche mit Skepsis oder gar mit Verachtung Gegenüberstehenden ausrichten (II, 2).

So ist der aus der göttlichen Sendung der Kirche erwachsende Auftrag an Europa zuerst und wesentlich ein Heilsauftrag, der in der Form bevollmächtigter und die Menschen anfordernder Verkündigung ergeht. Aber entsprechend der positiven Wertung der irdischen Dinge und der Anerkennung aller geschöpflichen Güter muß dieser missionarische Verkündigungsauftrag begleitet und gefolgt sein vom Dialog, zuallererst vom Dialog mit den Kirchen der Orthodoxie und der

Reformation, woran deutlich wird, daß die Kirche ihren Auftrag nicht als Sonder-  
eigentum usurpieren möchte, sondern ihn als Dienst aller Konfessionen versteht.  
Dieser Dialog wird aber auch auf die großen Religionen ausgedehnt, zumal auf die  
jüdische Religion; »denn die gemeinsame Bemühung von Christen und Juden ...  
unter Beachtung der Unterschiede und eigenen Lehren beider Religionen, kann  
höchste Bedeutung haben« für die religiöse und gesellschaftliche Zukunft Europas,  
was in analoger Weise auch für Muslime gilt. Es muß sich freilich um einen Dialog  
handeln, der nicht den Relativismus befördert, sondern den Glauben stärkt (II, 5).

Diese Evangelisierung, die in vielen Teilen Europas »von neuem wiederbegin-  
nen muß« (I, 3), greift selbstverständlich über das Feld der Glaubensverkündigung  
und der Vermittlung des lehrhaften Glaubens hinaus und weitete sich auf das Gebiet  
der sittlichen Lebensführung aus, zu dem die Familie, das Recht auf Leben, die  
»legitimen Anliegen der Frau« (II, 1), die Hilfe für die Armen (II, 3), die Sorge um  
»die Krankheiten dieser Zeit«, die Friedenssicherung, der Schutz von Minderhei-  
ten und die Förderung der Solidarität unter den Völkern gehören, die durch einen  
»Eurozentrismus« auch gefährdet werden könnte.

Schließlich gewinnt der Auftrag zur Evangelisierung nochmals einen größeren  
Umfang durch Aufnahme eines praktischen Anliegens, in dem es der Kirche um  
ihren Öffentlichkeitsauftrag geht. Er beinhaltet u. a. die Befürwortung »der recht  
verstandenen Demokratie« (II, 1), die Empfehlung der christlichen Soziallehre,  
die Anmahnung einer Verstärkung der Sozialpolitik. Dieser Auftrag konkretisiert  
sich in der Forderung nach »einer gemeinsamen konzertierten Aktion mit Unter-  
stützung der Regierung« zur Beseitigung alles dessen, »was der menschlichen  
Würde widerspricht und in der Tat auch schädlich ist, wie z. B. Pornographie,  
Handel mit Drogen und ihr Gebrauch sowie organisierte Gewalt« (IV, 10).

Es ist ein weites, nahezu vollständiges Spektrum von geistlichen und religiös-  
kulturellen Aktivitäten, welche die Kirche aus dem Zentrum des Heilsgeheimnis-  
ses heraus der Einigung Europas zutragen möchte. Wenn auch manchmal der  
Eindruck entsteht, daß das hier gebotene Programm mehr aus Aufzählungen von  
Desideraten und Absichtserklärungen besteht als aus exakt durchgeführten Hand-  
lungsanweisungen, so ist doch die Ernsthaftigkeit und die Weitsicht dieses Entwur-  
fes nicht zu bezweifeln. Darum ist auch die Antwort auf die Frage nach den  
Trägern dieses umfassenden Evangelisierungsauftrags nicht vergessen. Als seine  
Vollstrecker sind nicht nur die Bischöfe, Priester, Diakone und Ordensleute  
berufen, sondern vor allem auch die Laien, die »Zugang zu Bereichen haben, in  
welche Bischöfe und Priester nicht gelangen können« (II, 5). Zur Aktivierung  
dieser »vitalen Kraft« der Kirche sind sogar ihre kleinsten Zellen verpflichtet, die  
Pfarrgemeinden und die Familien in ihrer Eigenschaft als »Hauskirchen« (II, 5).  
Die Kirche setzt dabei aber auch auf die großen Laienorganisationen und Verbän-  
de wie auf die Kraft der politischen Einrichtungen und Konferenzen, deren Arbeit  
freilich die Anerkennung »fundamentaler Werte« und »eines wirklichen Ideals«  
voraussetzt (IV, 10), das die Kirche hier den Verantwortlichen vor Augen stellen  
möchte. Es ist zuletzt das menschenfördernde Ideal des Evangeliums selbst.

### 3. Hindernisse und Widerstände

Daß dieses Dokument nicht einem rückwärts gewendeten romantisch-idealistischen Einheitsstreben huldigt, zeigt sich an der nüchternen Einbeziehung auch der Hindernisse und Widerstände, die diesem kirchlichen und zugleich gemeinchristlichen Programm entgegenstehen. Dabei ist (verständlicherweise) in dieser Deklaration die rein politische Problematik des Zusammenschlusses Europas, der auch manche Gefahren einer Euro-Manie in sich birgt, ausgeklammert. Das Dokument lenkt den Blick vor allem auf die im Zustand des geistigen Europa liegenden Schwierigkeiten, die dem christlichen Europagedanken entgegenstehen. Es verkennt nicht, daß trotz des vom Glauben erfaßten heilsgeschichtlichen Kairos, die sich vor der Vernunft erhebenden Zeichen für eine solche Reaktivierung des christlichen Gedankens im werdenden Europa nicht günstig stehen.

Zwar sollte der Zusammenbruch des menschen- und gottfeindlichen Kommunismus im Osten Europas den Blick für die Tragödie des atheistischen Humanismus schärfen und das Augenmerk von neuem auf die das wahre Humanum fördernden Kräfte und Werte lenken, die aus dem christlichen Erbe Europas kommen. Aber es ist andererseits nicht zu übersehen, daß die im modernen Europa gewachsenen Ideen der Freiheit, der Zivilisation, des technischen und wirtschaftlichen Fortschritts auch ihre Schatten auf den Weg der Menschenheit geworfen haben. So erscheint die Ideologie des Marxismus zwar als widerlegt, aber »der praktische Materialismus [ist] in ganz Europa sehr verbreitet« (I, 1). Die Freiheit ist in neuer Weise auf den Schild erhoben, aber sie wird als »Freiheit der einzelnen zu etwas Absolutem«, so daß »jeder Vergleich mit der Wahrheit und den Gütern geleugnet« wird (I, 1). Es ist unbestreitbar, daß eine Freiheit ohne Bindung an die Wahrheit und an das Gute den Menschen auf eine noch subtilere Weise versklaven muß, z. B. in den Formen des Konsumdenkens und eines hedonistischen Lebensstils (I, 1). So kann das Dokument feststellen: Wo »Freiheit sich im 'Haben' erschöpft« (II, 4) und Besitz und Genuß als letzte Werte angesehen werden, wird offenbar, »wie sehr der Mensch Knecht seiner selbst werden und sich Mächten ausliefern kann, die ihn versklaven« (II, 4).

In einer geistesgeschichtlichen Rückblende auf die heute auch von Christen einseitig glorifizierte Freiheitsgeschichte des Abendlandes wird kritisch vermerkt, daß nach der zerbrochenen Einheit der Kirche »das öffentliche und soziale Leben ... allein von der menschlichen Vernunft her begriffen wurde« (I, 2). In vorsichtiger Differenzierung der Veränderungen (seit der Aufklärung) wird festgehalten, daß dabei »nicht alle Werte direkt in Zweifel gezogen« wurden, »die ihren Ursprung im christlichen Glauben hatten«, ja, daß man sie sogar bewahren wollte, freilich »auf einem neuen und eigenen Fundament«, das diese Werte tatsächlich nicht zu tragen vermochte. Die Folge war eine tiefgreifende Säkularisierung des geistigen Lebens, so daß es zu einem »Auseinanderklaffen ... zwischen Glaube und Kultur, Glaube und Leben« gekommen ist. Die Neuevangelisierung muß deshalb vielerorts heute geradezu den Charakter einer Neumissionierung wie in einem Missionsland unter Nichtchristen annehmen<sup>14</sup>.

So wird dann auch nüchtern zugegeben, daß »Europa heute nicht schlechthin auf sein vorgegebenes christliches Erbe hinweisen kann«; denn »dieses gemeinsame Erbe hat im Laufe der Zeit schwere Wunden und Veränderungen erlitten« (I, 2). Was aber wohl noch schwerer wiegt, liegt in dem Umstand, daß solche Einbußen selbst das christliche Denken und die christliche Lebenshaltung nicht unberührt gelassen haben. Es spricht für die Redlichkeit dieser Ergebnisrechnung der Sondersynode, daß es die Schwächen am Leibe der Kirche selbst aus der Vergangenheit wie in der Gegenwart nicht verheimlicht. So verzeichnet das Dokument auch die Negativposten der kirchlichen Situation und des Glaubenslebens in Europa: Es spricht (wenn auch in sehr verhaltener Weise) von den »Schwierigkeiten . . ., die es auch in der Kirche selbst gibt«, wobei die Morallehre besondere Erwähnung findet (II, 5). Sie kommen aus einer »subjektiven Engführung des Glaubens« und drücken sich in einer Haltung aus, bei der »das Wort Gottes nach dem Maßstab nur der jeweils persönlichen Bedürfnisse und Erwartungen angenommen wird« (II, 5). Hier wird in der Tat die grundlegende Fehlhaltung eines modernen Glaubensbewußtseins getroffen, das den Menschen nicht mehr als gehorsamen Hörer der Botschaft versteht, sondern als ihren Auctor und Erfinder, sei es, daß er sie existentialistisch aus seiner Existenz ableitet, sei es auch, daß er sie tiefenpsychologisch aus den Urbildern der Seele hervorholt (wie neuerdings E. Drewermann).

Schließlich wird auch nicht verkannt, daß es zur Neuevangelisierung einer heute offenbar im ganzen nicht vorhandenen Theologie bedürfe, »die im Worte Gottes verwurzelt und dem Lehramt der Kirche verbunden ist«. Der »theologische Dissens« wird mit Recht »als Hindernis für die Durchführung der Evangelisierung betrachtet« (II, 5), die nicht unwesentlich auch durch den Einbruch und die Faszination religiöser Sekten erschwert wird (ebda.).

Dagegen werden manche äußeren Schwierigkeiten, die sich der Verwirklichung dieses Auftrags von außen wie von innen entgegenstellen, nicht eigens erwähnt. Von außen ergehen z. B. Verdächtigungen, welche die Gefahr von »neokonservativen Stürmungen« beschwören, die aus den Vorstellungen der Gegenaufklärung und der Gegenreformation kämen und einen »christlichen Euro-Fundamentalismus« zum Ziele hätten.

Noch gezielter aber fallen Angriffe aus dem kirchlichen Bereich aus, die vor einer Realisierung des Europagedankens eine Wesensänderung der Kirche fordern, weil angeblich »die Kirche mit ihren Päpsten und Bischöfen und der in ihr geübten Herrschaftsstruktur« in die »Verstrickungen der historischen Abgründe mit all den Eskapaden von Macht und Herrschaft«<sup>15</sup> so tief einbezogen sei, daß sie in dieser Gestalt nur noch »als Trugbild einer scheinbar großen Vergangenheit herumgeistert.« Sie wird (und das ist mit einem gewissen Triumphgefühl über alles

<sup>14</sup> Es verdient, vermerkt zu werden, daß das Stichwort vom »Missionsland Deutschland« schon im Jahre 1948 ausgegeben wurde, daß seine Aktualität aber wohl erst heute richtig einzuschätzen ist. Vgl. dazu I. Zeiger S. J., Die religiös-sittliche Lage und die Aufgabe der deutschen Katholiken: Der Christ in der Not der Zeit. Der 72. Deutsche Katholikentag Mainz 1948, Paderborn 1949, 35.

<sup>15</sup> Cl. M. Auer, Amputierter Katholizismus, in: *Academia* 6 (1991) 10.

Konservative gesagt) »an ihrer derzeitigen Struktur zugrunde gehen«<sup>16</sup>. Als Heilmittel werden sinngemäß die Angleichung der Kirche an die sozio-politische Ordnung, die Gleichbehandlung der Frau und die Reduzierung auf »Freiheit, Gleichheit und Brüderlichkeit« als »zutiefst christliche Werte«<sup>17</sup> empfohlen. Das Beispiel, dem zahlreiche andere hinzugefügt werden könnten, wirft ein Schlaglicht auf die inneren Widerstände und Schwierigkeiten einer Neuevangelisierung seitens der Kirche, in der die Desorientierung ihrer Mitglieder ein seltenes Ausmaß angenommen hat.

Die Deklaration übersieht diese Gegebenheiten nicht gänzlich (s. o.), sie macht sie aber nicht zum Problem, was angesichts der literarischen Besonderheit einer solchen Schlußerklärung auch nicht gefordert werden kann. Aber für eine nachfolgende Betrachtung, die sich mit der beginnenden Wirkungsgeschichte des Dokumentes befassen muß, kann die Frage nicht als unsachgemäß abgetan werden, inwiefern die Kirche gegenwärtig in Europa überhaupt zur Übernahme eines Evangelisierungsauftrages disponiert erscheint. Es ist die Frage, ob hier Ideal und Wirklichkeit nicht unversöhnlich auseinanderklaffen.

#### 4. *Das Ideal und die Wirklichkeit*

Eine um ein gerechtes Urteil bemühte Stellungnahme zu diesem Dokument und damit zur Europa-Synode insgesamt wird den hier skizzierten Ergebnissen die Anerkennung nicht versagen. Sie ist inzwischen sogar von evangelischer Seite ausgesprochen worden, etwa in der Feststellung: »Unangefochten liegt das große Schwergewicht bei der römisch-katholischen Kirche. Es lag und liegt für sie nahe, die Idee eines christlich-katholischen Abendlandes wieder zu beleben«<sup>18</sup> (wobei freilich zu fragen bleibt, ob die hier angegebene Zielsetzung das Anliegen der Kirche genau trifft). Dieses Urteil ist auch mit dem verhaltenen Eingeständnis verbunden, daß in der evangelischen Kirche »die Kraft noch nicht ausreicht«, um ein solches Anliegen zu verwirklichen. Andererseits wird auch richtig gesehen, daß die Kraft der katholischen Kirche nicht mehr ungebrochen ist. »Trotz der großen Zahlen bläst den Christen der Wind ins Gesicht. Nicht zuletzt der katholischen Kirche, die vor der Wucht von Aufklärung und Säkularität steht und sich gegen die ausgeprägteste Macht der Gegenwart vor allem unter ihren gebildeten Mitgliedern zu wehren hat, nämlich der Macht des Individualismus«<sup>19</sup>. Dabei bleibt freilich noch die Frage, ob die Kirche im ganzen wirklich solche Abwehrkräfte entfaltet oder ob sie sich nicht schwächlich und bequem vom Strom der Moderne treiben läßt, ungeachtet der im Schlußdokument enthaltenen kritischen Absetzungen.

Es ist näherhin die Frage, ob der beherzte Appell der Synode zur Neuevangelisierung und zur christlichen Einwurzelung Europas die Realität des kirchlichen

<sup>16</sup> Ebda., 11.

<sup>17</sup> Ebda., 12.

<sup>18</sup> So Landesbischof Heinrich Herrmanns: Vgl. KNA Ökumenische Information Nr. 51 (11. Dezember 1991) S. 17 (K. R. Durth).

<sup>19</sup> Ebda., S. 17.

Zustandes heute trifft und ob die Kirche zu einer solchen Revitalisierung fähig ist. Viele Gläubige fragen sich in Erkenntnis des wirklichen Zustandes in Christenheit und Kirche, wie dieser angesichts der äußeren Verluste und der inneren Schrumpfung des Glaubens ein solcher missionarischer Aufschwung gelingen könne. Er ist nicht schon erreicht, wenn die Synode (wohl auf Veranlassung der westlichen Kirche) dieser bestätigt, daß sie »eine erneuerte Lebendigkeit, besonders in der biblischen und liturgischen Erneuerung, in der wiederentdeckten Bedeutung des Gebetes und des kontemplativen Lebens sowie in vielfältigen Formen selbstlosen Dienstes an Armen und Ausgegrenzten« zeigt (I, 1). Das ist aber nur die halbe Wahrheit, mit der die Diagnose der Situation nicht voll getroffen ist.

Bedingung für eine überzeugende Inangriffnahme der Neuevangelisierung wäre eine ähnlich schonungslose Analyse der »Lage des Glaubens«<sup>20</sup>, wie sie Hadrian VI. 1522 in der Instruktion für den Nürnberger Reichstag vornahm, die tatsächlich »als Voraussetzung der innerkirchlichen Reform anzusehen ist«<sup>21</sup>. Anders wird die Illusion von einer intakten Kirche gefördert, welche die Schäden vorzüglich »in der Welt« sucht, aber nicht wahrhaben will, daß sich diese »Welt« mitten in der Kirche durchsetzt. Die Kirche steht in der Gefahr, sich so sehr der Welt anzugleichen, daß sie ihr Eigentliches weithin nicht mehr sichtbar macht: das Geheimnis, das Heilige, das Transzendente, die absolute sittliche Forderung. Dagegen spricht auch nicht das heute allenfalls noch in die Augen springende Unterscheidungskriterium: der Kampf gegen die Fristenlösung; denn auch hier ist die Position der Kirchenglieder keine gänzlich einheitliche mehr, sondern von vielen »christlichen« Gruppierungen faktisch durchbrochen und mittels einer falschen Lehre vom Gewissen ideell nicht mehr begründet. Im übrigen zeigt gerade diese Auseinandersetzung die Einflußlosigkeit der Kirche in der Gesellschaft und in der öffentlichen Meinung. Wie will sie dann im ganzen »eine tiefere Zivilisation begründen, die christlicher und darum menschlicher ist« (II, 3)?

Etwas von diesem Zwiespalt zeichnet sich auch an der Tatsache ab, daß der Begriff der Neuevangelisierung in der öffentlichen Meinung der Kirche teilweise kritisch aufgenommen wird, was sich spurenhafte schon auf der Synode andeutete. So ist zu erkennen, daß man dem Begriff »Neuevangelisierung« unmerklich eine Bedeutung geben möchte, die den Akzent von der Sache (der »zweiten« Verkündigung des alten Evangeliums in einer entchristlichten Welt) abzieht und auf die Form, die Darstellung und Aussprache des Glaubens lenkt. Er soll dann vor allem die Neufassung und Modernisierung des Evangeliums besagen, nicht aber eine »zweite Missionierung« in der Sache selbst, die der Welt abhanden gekommen ist. So wird das Programm der Neuevangelisierung mit Hilfe einer subtilen Nuance zu einer bloß hermeneutischen Methode verkürzt, die immer schon im Gange ist (und in vielen Fällen zu einer Umprägung des Glaubens führte).

<sup>20</sup> Vgl. dazu J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*, München 1985.

<sup>21</sup> E. Iserloh, *Die protestantische Reformation: Handbuch der Kirchengeschichte* (hrsg. von E. Iserloh, J. Glazik, H. Jedin) IV, Freiburg 1967, 111.

Dieser Akzentverschiebung entspricht auch das Abstandnehmen von der »Verkündigung«, die nicht ohne Vollmacht, Autorität und Anspruch ergehen kann, und die Hinwendung zu einem zwischenmenschlichem Dialog in gleichgestellter Partnerschaft. So wird dann im Dialog, im Mitreden mit den anderen schon das Geschehen der Wahrheit selbst vorgefunden, über das hinaus nichts Höheres mehr erwartet werden kann. Das Dogma soll als Dialog verstanden und in ihm gefunden werden.

So ist dann die Existenz von latenten Schismen und einer Fülle von »weich« vorgetragenen Häresien nicht zu leugnen, welche die Kirche im einzelnen gar nicht mehr festmachen kann und will. Aber auch im Bereich des Sittlichen hat die in den Raum des Glaubens eingebrochene Massenmentalität die christlichen Fundamente weithin unterspült. Der für jede wahre Kultur signifikante Begriff der Keuschheit ist auch aus dem christlichen Sprachschatz verschwunden mit all den daraus resultierenden Folgen für Jugendleben, Ehe und Familie. Ein Kulturauftrag aber, der nicht auch die Kultur des Geschlechtlichen umgreift, entbehrt eines wesentlichen Kernes. Wo sich gegen diese nivellierenden Tendenzen Widerstand regt, wird er mit Anschuldigungen zugedeckt, die auf anmaßende elitäre Gesinnung, auf psychische Schwäche oder auf Ghettomentalität lauten. Neuerdings wird dafür auch der eigens zu seinem Mißbrauch übernommene Begriff des »Fundamentalismus« herangezogen. Was daraus für die Einheit der Kirche folgt, hat ein evangelischer Theologe (wenn auch zunächst für seine Kirche) so bestimmt: »Zersetzung des Gehorsams gegen die elementaren Gebote Gottes unter der Maske der persönlichen Freiheit, Zerfließen der Grenzen zwischen Wahrheit und Lüge, zwischen Recht und Unrecht, und das alles in der christlichen Gemeinde selbst – und mit all dem ein Erkalten der Liebe«<sup>22</sup>.

Angesichts dieser harten Wirklichkeit ist die Frage erlaubt, ob der Appell zur Neuevangelisierung und zur christlichen Einflußnahme auf Europa vielleicht nur fromme Rhetorik und idealistische Träumerei sei, zumal wenn man bedenkt, daß die Prognosen der Soziologen eine weitere Zersplitterung der Kirche ankündigen<sup>23</sup>. Eine bejahende Antwort auf diese Frage könnte sich auf viele zutreffende Daten und Fakten berufen, vor allem darauf, daß es einer konformistischen Christenheit an jeglichem missionarischem Elan fehlt und daß die Kirche gegenwärtig nur noch darauf bedacht zu sein scheint, möglichst viel vom alten zahlenmäßigen Bestand zu halten (sozusagen zum Nulltarif). Aber eine solche Antwort würde die übernatürliche Kraft des Glaubens und der Hoffnung übergehen, die auch aus dem Text der Deklaration der Europa-Synode spricht.

Die Antwort auf die gestellte Frage muß wohl differenzierter ausfallen und zwischen den nach außen gerichteten Aktivitäten zur Repräsentanz der Kirche in der Gesellschaft und der inneren Revitalisierung unterscheiden. Unter der ersten Rücksicht wird bei allem notwendigen Einsatz der Kirche zur Vergegenwärtigung

---

<sup>22</sup> P. Brunner, Die Hoffnung der angefochtenen Gemeinde, in: *Diakrisis* 12 (1991) 11.

<sup>23</sup> Vgl. u. a. U. Aldermatt, *Katholizismus und Moderne*, Zürich 1989; W. Loth (Hrsg.), *Deutscher Katholizismus im Umbruch zur Moderne*, Stuttgart 1991.

in der Welt ein spektakulärer Zugewinn an Ansehen, Beachtung und Einfluß nicht zu erreichen sein. Aber selbst der begrenzte Einfluß wird nur zu erreichen und zu erhalten sein, wenn er vom Zeugnis gläubiger Menschen getragen ist (und nicht von berufsmäßigen und gefallsüchtigen Kirchenkritikern). Damit aber steht dieser Auftrag schon in Verbindung mit der wichtigsten Aufgabe zur inneren Revitalisierung des Glaubens in der Kirche. Die eigentliche Neuevangelisierung wird deshalb vornehmlich auf der »inneren Bahn« erfolgen müssen, was auch die Deklaration anerkennt, wenn sie als grundlegendes Geschehen der Neuevangelisierung die »ständige Umkehr und persönliche Umwandlung« benennt (II, 5) gemäß der jede Moderne oder Postmoderne übersteigenden Wahrheit der Kirche Jesu Christi.

Träger einer solchen Aktivität kann aber gegenwärtig nicht die vom Geist der Vermassung heimgesuchte und vom Konformismus durchsetzte Großkirche sein. Bezeichnenderweise nennt das Dokument unter den bevorzugten Trägern kleine Einheiten und Lebenszellen: die Pfarreien (natürlich unter Voraussetzung hingabevoller Seelsorger) und »die Verbände und die neuen Gemeinschaften von Laien, die besonders seit dem Konzil aufblühten« (auch diese unter der Voraussetzung, daß sie keinen subjektivistischen Sonderglauben vertreten).

Der Rückgriff auf solche kernhaften Einheiten bedeutet keinen Rückzug auf ein solipsistisches Innenleben und keinen Abstieg zur Sekte (zumal wenn man bedenkt, daß das theologisch-kirchliche Verständnis von Sekte nicht auf eine geringe Zahl geht, sondern auf eine häretische Gruppe; in diesem Sinne könnten auch die herrschenden Großgruppen in der Kirche einmal als Sekten bezeichnet werden), er bedeutet auch keine Abschirmung von der Welt, weil der wahre Glaube sich immer im Apostolat und Diakonat an der Welt bewähren wird. Vielmehr ist damit eine Konzentration des Glaubenslebens in lebendigen Gemeinschaften gemeint, die auch wieder die Freude am Glauben erfahren und ihn nicht in Kritiksucht ertränken. Von solchen Lebenszellen wird auch eine gewisse Strahlkraft ausgehen, die milieubildend wirkt und so auch den apostolischen Vorstoß in das geistige Niemandsland der Postmoderne ermöglicht. Dieser Überzeugung liegt die Hoffnung zugrunde, daß auch die moderne Menschenwelt nicht ohne jegliche Erwartung des Evangeliums lebt und daß sie, wenn sie den Tiefpunkt ihrer Sinnkrise erreicht und erfahren haben wird, für den »Umschlag zum Guten« besser disponiert sein wird. Auch das schlimmste Übel, selbst das der Gottvergessenheit, kann nämlich dem Menschen zum Anlaß für einen Neuanfang werden; denn »es ist das Gesetz der Wiedergeburt, durch Übel wachsen zu können« (Rutilius Namatianus).

## Buchbesprechungen

### *Festschriften*

*Haering, Stephan (Hrsg.), In Unum Congregati. Festgabe für Augustinus Kardinal Mayer OSB zur Vollendung des 80. Lebensjahres, Abtei-Verlag Metten 1991, 604 S.*

Die Ehrung, die Augustin Kardinal Mayer mit dieser Festgabe zum Ausdruck gebracht werden soll, wird unterstrichen durch Grußworte von Aquello Kard. Rossi, dem Dekan des Kardinalskollegiums, von Bundeskanzler Helmut Kohl, Bischof Karl Lehmann, Nuntius Josip Uhač, Ministerpräsident Max Streibl, Bischof Manfred Müller, Herzog Albrecht von Bayern, Abtprimas Viktor Dammertz, Regierungspräsident Herbert Zeitler, Landrat Georg Karl (Deggendorf) und Bürgermeister Ludwig Schmid. Es ist interessant zu sehen, wie jedes Grußwort ein anderes Thema aus dem Leben Kardinal Mayers aufgreift und zum Klingen bringt. Ca. 330 Persönlichkeiten haben sich zudem in die Tabula Gratulatoria eingetragen.

Abt Wolfgang M. Hagl eröffnet die Reihe der Beiträge mit einer kurzen, aber eindrucksvollen Schilderung des Lebenswegs des Professors für Dogmatik und Rektors von Sant' Anselmo, des Klerikermagisters, der den Benediktinern aus aller Welt geistliche Formung vermittelte, des Abts und Mitglieds der Würzburger Synode, des Erzbischofs und Kardinals mit vielen Aufgaben an der Kurie. – Giuseppe Barbéro und Renato Perino skizzieren den akademischen Lehrer, Erzbischof K.-J. Ranker bringt einige Anmerkungen zu den Beziehungen Papst Pauls VI. zu P. Augustin Mayer. Abtprimas Viktor Dammertz geht in seiner Laudatio für Kardinal Augustinus Mayer OSB zum 80. Geburtstag vor allem auf sein Wirken an der Kurie ein.

Der 1. Teil der Aufsätze umfaßt historische Beiträge: Edmund Beck OSB bringt 19 Altsyrische Marienhymnen aus nachephrämischer Zeit: Wunderbare Texte, was Inhalt und Übersetzung betrifft! Sie werden von der Mariologie ausgewertet werden müssen. – Karl Bosls Beitrag: Herrenfrömmigkeit und Volksfrömmigkeit, Gelehrtenfrömmigkeit und Laienfrömmigkeit, gilt den Spannungen zwischen der religion populaire und der religion savante und den sozialen Umwälzungen, die mit dem Bild Christi als des Herrschers und Richters bzw. des Erniedrigten und Gekreu-

zigten zusammenhängen. Maddalena Gresi zeigt charakteristische Züge des hl. Hieronymus anhand seiner Briefe: San Girolamo, Il Dottore e l'Asceta rivelato nelle sue lettere. – Pius Engelhart OSB zeigt in seinem Beitrag: »Ängste und Sehnsüchte in monastischen Traum- und Visionsberichten des neunten Jahrhunderts«, wie in einem Kontrast zu heutigem Empfinden die Karolingerzeit stark von der Sorge umgetrieben war, vor dem ewigen Richter bestehen zu können. – Cuthbert Johnson OSB (»Latin Prayers of Cuthbert Tunstall, Renaissance Man, Friend of More and Erasmus, Last Catholic Bishop of Durham (1474–1530–1559)«) veröffentlicht nach einer kurzen Biographie über den taktisch agierenden, aber der katholischen Sache letztlich doch treuen Bischof verschiedene seiner z. T. tiefen Gebete. – Emanuel Xavier Oliveira de Almeida OSB wendet sich dem spanischen Adoptianismus zu: Alcuin, St. Cyrill d'Alexandrie et l'Adoptianisme Espagnol. In der antiadoptianistischen Argumentation greifen die Karolinger Theologen mehr auf Cyrill als auf Augustin zurück.

Der zweite Teil umfaßt Beiträge zur systematischen Theologie. G. Baldanza behandelt »die Gnade des Ehesakramentes in der Pastoralkonstitution 'Gaudium et Spes' des II. Vatikanischen Konzils. Historisch-theologische Bemerkungen zu den Nummern 48 und 49.« – G. J. Békés OSB analysiert »die Sakramentenlehre Bellarmins. Die Auseinandersetzung des 16. Jahrhunderts im Lichte der heutigen Lehre«. – Anselm Günther OSB: »Die Sakramente in der Moraltheologie«, legt vor allem anhand der Taufe und der Eucharistie die sittliche Verpflichtung dar, die sich aus den Sakramenten ergeben; ausgewertet werden aus der Neuzeit Sailer, Hirscher, Jocham, Tillmann, Ermecke, Häring. Das Handeln der Christen darf nicht nur einer natürlichen Ethik entspringen, sie muß Gnaden- und Sakramentenmoral sein; deshalb gibt es auch ein Proprium der katholischen Moraltheologie. Th. W. Köhler OSB (Vom Ethos, das die Erkenntnis bremst. Kann es einen ethischen begründbaren »Erkenntnisverzicht« geben?) geht der – von ihm bejahten – Frage nach, ob es über die Einschränkung des technischen Handelns aus ethischen Gründen hinaus auch ein Ethos gibt, das bereits vor dem

Erkenntnisgewinn halt macht. – Magnus Löhner OSB nimmt »Zur Problematik der katholischen Fegfeuerlehre. Überlegungen zur Kritik Gerhard Ebelings« Stellung. Vorausgesetzt ist die vom Vf. favorisierte Auffassung Ebelings von der Aufhebung der Zeitdifferenz zwischen Tod und Jüngstem Tag, also des Zwischenstands; die Auferstehung sei dabei etwas »Grundeinfaches«(!): der Mensch erscheint in der Ganzheit des Leibeslebens voll identisch vor Gott. Mit der damit verbundenen Vorstellung eines Integrationsprozesses sucht Löhner eine Vermittlung zwischen Ebeling und kath. Fegfeuerauffassung. Löhner ist zustimmend, daß dabei noch die *Communio sanctorum* stärker ins Spiel zu bringen ist. Ob allerdings die Kirche in der Eucharistie nur der Toten gedenkt (und nicht vielmehr für sie betet), sei bezweifelt. Wenn Vf. häufig von der Hierarchie der Wahrheiten spricht, ist zu fragen, warum er nicht von der Christologie als zentraler Wahrheit ausgeht: Sowohl die Differenz zwischen dem Tod Jesu und der Auferstehung (bei der Annahme eines leeren Grabes) als auch die Zusammengehörigkeit der Wiederkunft Christi als der Offenbarung seiner Kyriotes und der allgemeinen Auferstehung fordern einen Zwischenstand. Ist der Kern des kath. Fegfeuedenkens und das Gebet für Verstorbene bei der Aufhebung der Zeitdifferenz überhaupt noch einsichtig zu machen? – Burkhard Neunheuser OSB bietet einen instruktiven Beitrag: Die These von der »Mysteriengegenwart« in der kritischen Sicht der Theologie seit 1957/58. Rückblick und Zusammenfassung. – Josef Schmucker behandelt die Frage: Steht Kants »Kritik der reinen Vernunft« in Widerspruch zum *Vaticanum I*? Schmucker hält es für irrig und verhängnisvoll, Kants Kritik der reinen Vernunft als Grunddokument des Agnostizismus zu betrachten, da er – vom moralischen Gottesbeweis abgesehen – den physikotheologischen als hinreichendes Argument betrachtet habe. R. Schulte OSB: »Schöpfung« und »Natur«, stellt »theologische Erwägungen zum Verständnis und zur akuten Fragwürdigkeit des christlich-theologischen Gehaltes zweier Schlüsselbegriffe für Wissenschaft, Theologie und ökologisch-ethische Besinnung« an. Eine gerade heute in Hinblick auf das vage Verständnis von Schöpfung und Natur notwendige Klärung! Beda Thum OSB reflektiert über »Sein und Werden«.

Der 3. Teil befaßt sich mit Themen aus dem Ordensleben. Mary Francis Ashman PCC handelt über »Post Vatican II Renewal: Sustaining the Fire«, Viktor Dammertz OSB über »Die Antwort der Ordensleute auf die Herausforderungen der Kulturen heute«. Dammertz bedenkt die kultur-

kritische und kulturschöpferische Aufgabe der Orden heute. Stephan Haering OSB stellt kanonistische Überlegungen an: »De religiosis ad episcopatum evectis«. Der Ordensbischof im Spiegel der kanonischen Rechtsordnung. Haering berücksichtigt den CIC von 1917 und das geltende Recht und auch das Gesetzbuch der Ostkirchen. Die Stellung des Religiösenbischofs wird laut Vf. im Hdb. des Kath. KR (hrsg. von J. Listl/H. Müller/H. Schmitz) nicht behandelt; gerade deshalb verdient diese umsichtige Darlegung Aufmerksamkeit. Nach Odilo Lechners OSB Beitrag (»Hinführung zur Verherrlichung Gottes. Zur Charakterisierung benediktinischer Seelsorge«) folgt wieder eine kanonistische Abhandlung: Joseph Pfab CSsR, Neue Formen des geweihten Lebens.

Der 4. Teil befaßt sich mit Fragen der nachkonziliären Kirche. R. Boeck: Zur Bedeutung des Priesterseminars in der heutigen Zeit, schildert die Situation des jungen Menschen, der Priester werden will und der im Seminar eine geistliche Formung und Einbindung in die Gemeinschaft finden soll. Bischof Karl Braun: Grundlinien des liturgischen Dienstes von Priester und Laien, gibt einen klaren und beachtenswerten Überblick über die Liturgie und ihre Träger. Notker Füglistor OSB untersucht »die Rolle der Bibel im nachkonziliären Theologiestudium«. Hier wird Grundlegendes zur Bedeutung und zur Auslegung der Bibel (einheitliche Schau, biblische Theologie als Abschluß; der Rahmen der kirchlichen Überlieferung) vorgetragen. Allerdings dürfte die in Frageform gekleidete Anregung, angesichts der Sprachenproblematik eher auf Latein als auf das Hebräische zu verzichten, nicht nur realitätsfremd sein, sondern übersieht die Bedeutung der Tradition für die gesamte Theologie. Dann folgt die beachtenswerte Predigt, die Bischof Graber anlässlich des 50. Priesterjubiläums des Jubilars 1985 gehalten hat: Konzil und Priester. C. Perl berichtet über die Schwierigkeiten und Überlegungen der Päpstlichen Kommission »Ecclesia Dei«. Ein kurzer Beitrag, der gute Einblicke in die Argumentation um die von Erzbischof Lefebvre sich trennenden Gruppen gibt. Th. Wolf OSB behandelt »Fragen zur Spiritualität heute. Ihre Geschichte, Probleme und Chance«. Eine Bibliographie von Augustinus Mayer schließt den Band. – Die einzelnen Beiträge ergeben eine würdige, die hervorragenden Verdienste des Jubilars für Benediktinerorden, Theologie und Kirche dokumentierende Festschrift.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Aymans, Winfried/Egler, Anna/Listl, Joseph (Hrsg.), *Fides et Ius. Festschrift für Georg May zum 65. Geburtstag*, Pustet-Verlag Regensburg 1991, 639 S.

Am 14. September 1991 konnte der Mainzer Kirchenrechtler und Priester Georg May sein 65. Lebensjahr vollenden. Mit der Festschrift »Fides et Ius« ehren Kollegen, Freunde und Schüler einen Gelehrten, dessen Lebens- und Arbeitsprogramm in unermüdlichem Einsatz für Glaube und Recht besteht.

Die Festschrift vereinigt 30 Beiträge, die ein breites und interessantes Themenspektrum heutiger Kirchenrechtswissenschaft und Theologie bieten. Die Einteilung der Festschrift entspricht dem weitgespannten wissenschaftlichen Interesse Mays: Die vier Abschnitte behandeln allgemeine Fragen (I.), Themen des Kirchenrechts (II.), der kirchlichen Rechtsgeschichte (III.) und des Staatskirchenrechts (IV.). Der Rahmen dieser Besprechung gestattet es nicht, auf den Inhalt der 30 Beiträge im einzelnen einzugehen. Es sollen jedoch einzelne Beiträge exemplarisch erwähnt werden: So werden im ersten Teil »Allgemeines« behandelt »Der Geist und die Kirche. Zur theologischen Bestimmung der Kirche in der Sicht des dritten Glaubensartikels« (Michael Figura), »Natturrecht und naturalistischer Fehlschluß« (Wolfgang Waldstein) sowie »Die wissenschaftliche Methode der Kanonistik« (Winfried Aymans). Unter Darstellung der Einseitigkeit verschiedener Erklärungsversuche legt Aymans dar, daß die Kanonistik eine Wissenschaft mit spezifischem Charakter ist und ihre eigene Methode hat. Aymans bezeichnet die Kanonistik als eine »theologische Disziplin, die gemäß den Bedingungen ihrer theologischen Erkenntnisse mit juristischer Methode arbeitet« (S. 74).

Innerhalb des Abschnitts »Kirchenrecht« verdienen insbesondere Beachtung die Beiträge von *Mathäus Kaiser*, *Potestas iurisdictionis?*, *Hubert Müller*, *Zur diözesanrechtlichen Ausgestaltung des Priesterrats gemäß CIC/1983* sowie *Alfred E. Hierold*, *Beichte per Telefon? Bemerkungen zum »Ort« für das Bußsakrament*. Hierold kommt zu dem Ergebnis, daß die Spendung des Bußsakraments per Telefon die strikte Ausnahme bleiben müsse. Ein gerechter Grund für die Spendung des Bußsakraments per Telefon sei nur dann gegeben, wenn der Pönitent sich in äußerster Not befinde und auf keine andere Art und Weise einen zur Lossprechung befugten Priester erreichen könne.

Der dritte Abschnitt »Kirchliche Rechtsgeschichte« wendet sich rechtshistorischen Forschungsschwerpunkten von Georg May zu. Ver-

wiesen sei auf die Beiträge von *Karl-Theodor Geringer*, *Die Konfessionsbestimmung bei Kindern aus gemischten Ehen in der Zeit zwischen dem Konzil von Trient und dem Ende der Glaubenskriege*, *Hans Paarhammer*, *Die geistliche Gerichtsbarkeit des Erzbischofs von Salzburg an der Wende vom 16. zum 17. Jahrhundert*, *Leo Scheffczyk*, *Die Ehelehre Karl Barths unter ökumenischem Aspekt*, ferner auch auf den Beitrag von *Anna Egler*, *Die Diskussion um die Neuordnung der Konzelebration auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil*.

Der IV. Abschnitt »Kirche und Staat« behandelt aktuelle und zum Teil kontroverse Fragen aus dem Bereich des *Ius Publicum Ecclesiasticum*. Genannt seien die beiden Beiträge von *Heinz Maritz*, *Erwägungen zum Churer »Bischofswahlrecht«* und *Joseph Listl*, *Aufgabe und Bedeutung der kanonistischen Teildisziplin des Ius Publicum Ecclesiasticum*. Die Lehre der katholischen Kirche zum Verhältnis von Kirche und Staat seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Mit Nachdruck verweist Listl darauf, daß der Geheimnischarakter der Kirche durch ihren *societas*-Charakter nicht aufgehoben werde. Eine Kanonistik, die diese Wesenszusammenhänge ignorieren wollte, würde ihren Überlegungen eine verkürzte Sicht der Kirche zugrunde legen und damit ihrer Aufgabe nicht gerecht werden.

Die Festschrift enthält zum Schluß eine Reihe von Registern, die für die praktische Benutzung von großem Wert sind: ein Verzeichnis der *Canones des Codex Iuris Canonici* von 1917 und des *Codex Iuris Canonici* von 1983 sowie der Dokumente des Zweiten Vatikanischen Konzils (S. 595–601). Ferner sind dem Band beigegeben ein tabellarischer Lebenslauf Georg Mays (S. 602) und ebenso auch sein bemerkenswert umfangreiches, von *Anna Egler* mit großer Sorgfalt zusammengestelltes Schriftenverzeichnis (S. 603–636). Hinzu kommt ein Verzeichnis sämtlicher Mitarbeiter der Festschrift (S. 637–639).

Besonders hervorzuheben ist schließlich noch die ästhetisch ansprechende und vorzügliche Ausstattung der Festschrift durch den Verlag Friedrich Pustet, Regensburg. Die Festschrift »Fides et Ius« ist eine würdige Ehrengabe für den bedeutenden Mainzer Kanonisten und Priester Georg May.

Wilhelm Rees, Augsburg

*Pfligersdorffer, Georg. Augustino Praeceptorii. Gesammelte Aufsätze zu Augustinus. Zum 1600 Jahre Jubiläum der Taufe Augustinus 387–1987. Hrsg. von Karl Forstner und Maximilian Fussl. Arkus Verlag, Salzburg 1987, Ln., 308 S.*

Der klassische Philologe Georg Pfligersdorffer, der kaiserzeitlichen und frühchristlichen Literatur zugewandt, widmete sich in besonderer Weise dem Schrifttum des Aurelius Augustinus. Dieser Umstand war Veranlassung, die teilweise schwer zugänglichen Arbeiten zu Augustinus in einem Sammelband als Geburtstagsgabe in der repräsentativen Gestalt einer Festschrift erneut herauszugeben.

Für den so Geehrten ist Philologie nicht nur tiefgreifende interpretatorische Auseinandersetzung mit den spätantiken Texten, sondern sie mündet in geistesgeschichtliche und kulturwissenschaftliche Auseinandersetzung. Auf Augustinus bezogen heißt dies, daß die zu ihm hinführenden Traditionsstränge der paganen Antike in philologischer Akribie herausgearbeitet und in ihrer neuen, über die Spätantike hinausweisende Entfaltung im Denken des Kirchenvaters untersucht werden. Demnach wurden in dem gefälligen Sammelband folgende Arbeiten Pfligersdorffers zusammengestellt: Die Antike in der Sicht christlicher Heilsgeschichte (S. 1–14) – 'Niemand kann zwei Herren dienen' (S. 15–31) – Bemerkungen zu den Proömien von Augustinus *Contra Academicos I* und *De beata vita* (S. 33–58) – Augustinus 'Confessiones' und die Arten der *Confessio* (S. 59–77) – Das Bauprinzip von Augustinus *Confessiones* (S. 79–100) – Zu den Grundlagen des augustininischen Begriffspaares 'uti-frui' (S. 101–131) – Der Schicksalsweg der Menschenseele nach Synesios und nach dem jungen Augustinus (S. 133–163) – Aus dem politischen Gedankengut der Antike (S. 165–188) – »Fremdgespräche« und »Selbstgespräche« (S. 189–199) – Eine weniger beachtete Partie in Augustins *Confessiones* (4, 4, 7–12, 19) in interpretierender Darstellung (S. 201–238) – Von der Himmelsheimat des Menschen. Zur Genese der Vorstellung im antiken Bereich (S. 239–277) – Augustinus, Grundlagen seines Verständnisses (S. 279–298). Abgeschlossen wird der Band mit dem Literaturverzeichnis des Gelehrten bis zum Jahr 1987 (S. 299–308).

Da die meisten deutschen Übersetzungen das Wort »Confessiones« ungeachtet des philologi-

schen Befundes und der inhaltlichen Aspekte nach wie vor mit »Bekennnisse« übersetzen, erscheint der Übertragungsversuch Pfligersdorffers besonders bedenkenswert. Der Gelehrte empfiehlt als übergreifende Übersetzung, die zugleich die Einheit der Konfessionen berücksichtigt, das Wort »Bekundungen«, deren Voraussetzungen und Objekte Einsichten sind, entweder moralisch in Sündhaftigkeit und Unzulänglichkeit oder theoretisch im Sinne einer gerade in diesem oder jenem Ausmaß errungenen Wahrheitserkenntnis. Beiderlei Arten der Einsichten werden der Gnade und Erbarmung Gottes verdankt. So sind die Confessiones als Bekundungen von Einsichten auch Opfergaben. Lob, Preis und Dank verbinden sich notwendig mit der Bekundung der Gott verdankten Einsichten (*Retractationes* 2, 6, 1). In *Conf.* 12, 24, 33 schreibt Augustinus: »vovi tibi sacrificium confessionis in his litteris«. Pfligersdorffer hat seinen wohlbegründeten Vorschlag »Bekundungen« im Salzburger Jahrbuch für Philosophie 14 (1970) S. 15–28 erstmals veröffentlicht. Die Augustinusforschung zu den Konfessionen hat diesen Vorschlag bedauerlicherweise nicht beachtet. Man wird zufrieden sein müssen, wenn sich wenigstens das Fremdwort »Konfessionen« für dieses Werk der Weltliteratur im deutschsprachigen Raum durchsetzen kann.

Bei der Analyse des augustininischen Begriffspaares »uti – frui« kommt der Gelehrte auf den Stellenwert seiner eigenen Disziplin zu sprechen. Er sieht sein Fach ständigen Angriffen der Utilitaristen ausgesetzt, die die Beschäftigung mit den Inhalten der klassischen Philologie dem Überflüssigen zuordnen. Im Anschluß an augustininisches Denken formuliert Pfligersdorffer S. 188: »Aber erhalten wir doch der Schule neben dem vielen Nutzbaren das Un-Nütze und vermitteln wir der Jugend und den Mitgliedern unseres Gemeinwens das Bewußtsein, daß es über die Gebrauchsgegenstände hinaus noch anderes gibt. Davon hängt es nämlich ab, ob Bildung, Kultur und erfülltes Menschentum überhaupt noch möglich sind.«

Insgesamt wird man wünschen dürfen, daß die hier paradigmatisch angezeigten Arbeiten, die sich mit Augustinus direkt befassen oder auf ihn hinführen, über das Philologische hinaus Impulse im Geistesgeschichtlichen vermitteln.

Wilhelm Gessel, Augsburg

## Dogmatik

Dunn, Patrick J., *Priesthood: a re-examination of the Roman-Catholic theology of the presbyterate*, Verlag Alba House, New York 1990, 232 S., kart.

Gemäß dem II. Vatikanum gibt es zwischen dem allgemeinen und dem Weihepriestertum einen Unterschied des Wesens, nicht nur des Grades (*Lumen gentium* 10). Diese Differenzierung, so bemerkt P. J. Dunn (D.) am Beginn seines Werkes, werde in der gegenwärtigen Theologie nicht immer klar erfaßt. Viele Priester arbeiteten bezüglich ihres Amtes in einem »theologischen Vakuum« (3f).

Dieser Unsicherheit will die bei dem australischen Dogmatiker J. P. Kenny SJ erstellte Doktorarbeit abhelfen. Der Vf. stellt sich der anspruchsvollen Aufgabe, die gegenwärtige Theologie des Amtspriestertums kritisch zu sichten und die bleibenden Strukturen zu markieren. Anlaß dazu gaben nicht zuletzt die einschlägigen Bücher von Edward Schillebeeckx (dazu in dieser Zeitschrift: F. Reckinger: 3, 1987, 140–154). Nach einem Situationsbericht (Kap. II: »The Priesthood in Crisis«, 7–17) werden einige Theologen vorgestellt, die mit unterschiedlicher Begründung die Spezifika des Weihepriestertums in Frage stellen: R. McBrien, Th. O'Meara, H. Küng, A. Houtepen (III, 20–29) und E. Schillebeeckx (IV, 31–44). Dagegen weist D. auf die neutestamentlichen Ursprünge (V, 45–61) und die Entwicklung vor dem Konzil von Nizäa (VI, 63–75). Dabei wendet er sich gegen die historische Fehldeutung, wonach die »konstantinische Wende« für die Entstehung des Klerus verantwortlich sein soll. Kritisch beleuchtet wird freilich die »Klerikalisierung« der Kirche im Mittelalter (VII, 77–85). Durch die Reaktion auf die Irrtümer der Reformation habe das Tridentinum den Presbyterat zu sehr dem Meßopfer zugeordnet (VIII, 87–97). Das II. Vatikanum habe zwar am Konzil von Trient festgehalten, es aber eingeordnet in eine breitere Tradition: das Weiheamt sei vom Episkopat her abgeleitet und seine Verkündigungsaufgabe stärker betont worden. Aber auch hier sei klar, daß der Presbyterat – ein Titel, den D. vor »Priester« und »Kleriker« den Vorzug gibt –, sein Zentrum finde in der Feier der Eucharistie (IX, 99–117).

Der historische Überblick enthält leider einige Fehler und recht problematische Thesen, die nicht als solche kenntlich gemacht werden. Gegen die pauschale Behauptung, in den ersten Jahrhunderten sei die Eucharistiefeier immer vom Bischof geleitet

worden (82), steht bereits Ignatius, Smyrn. 8,1. Wenn man als historischen Beweis »Paulus« anführt, sollte man bedenken, daß die meisten Exegeten den dabei genannten 2. Timotheusbrief (26) für deuteroapaulinisch halten. Daß die »tägliche Versorgung« der Witwen in Apg 6,1 die tägliche Eucharistiefeier meine, der die »Sieben« vorgestanden seien, wie D. mit J. Galot anzunehmen scheint (51), wird man wohl eher als Kuriosum verzeichnen müssen. Sehr stark von diversen Vorurteilen der Sekundärliteratur gefärbt scheint leider die übertrieben negative Sicht des Mittelalters, in dem die Meßfeier zum Mysterium »geworden« und die Laien nicht »beteiligt« gewesen seien (82.84). Bei der Heraushebung der »Priorität« der Verkündigungsaufgabe (II. Vat., PO 13) hätte die *relatio* der Konzilskommission erwähnt werden sollen, wonach es sich hier um den »ordo executionis« handelt, nicht um den »ordo ontologicae dignitatis«, was D. jedoch durch die Betonung der Eucharistiefeier in etwa korrigiert.

Nach der historischen Durchsicht beleuchtet D. einige gängige Vorschläge, wie der Priestermangel zu beheben sei (X, 119–135). Dabei wendet er sich u. a. gegen die Forderung eines »Rechtes« auf die Eucharistie. Erste Priorität habe die zur Bekehrung führende Re-Evangelisierung, nicht aber die möglichst bequeme Zugänglichkeit der Eucharistie (128f). Verantwortlich für die gegenwärtige Not sei die derzeitige Glaubenskrise, womit der Vf. wohl den Kern des Problems trifft.

Ebenso sehr zu recht wendet sich D. gegen eine rein funktionale Bestimmung des Amtes, die er von Luther bis Schillebeeckx kenntlich macht, und schließt sich der Cruzel'schen Kritik an den historisch unhaltbaren Thesen des holländischen Theologen an. Schillebeeckx hatte bekanntlich behauptet, im 1. Jahrtausend sei die Gültigkeit der Ordination vom Bezug auf die konkrete Gemeinde abhängig gewesen. Dagegen betont D. die Bedeutung des »character indelebilis«, der die Identität des Priesters und die »repraesentatio Christi capitis« ontologisch begründet, und weist auf den ekklesiologischen Kontext des Weiheamtes. Das priesterliche Selbstverständnis sei nicht einseitig an der Ortsgemeinde zu messen, sondern müsse auch die flexiblere Hinordnung auf die Mission berücksichtigen (XI–XIII, 119–171). Zum Schluß bringt D. noch ein ausführliches »Postscript« zur Frauenordination, das dieselbe ablehnt und sich dabei an einer umfangreichen Arbeit deutscher Herkunft orientiert (XIV, 173–195).

Das Verdienst der Arbeit von D. liegt in der Zusammenschau wichtiger Problempunkte, die dem deutschen Leser einen Einblick vermittelt in die einschlägige Diskussion des angelsächsischen (und z. T. des französischen) Sprachraums. Das Anliegen, eine kritische Bilanz zu ziehen und die wichtigsten »essentials« des Weiehpriestertums auszumachen, darf man wohl als im wesentlichen gelungen betrachten.

*Manfred Hauke, Augsburg*

*Ziegenaus, Anton, Wir glauben – Das Credo der Kirche. EOS-Verlag, St. Ottilien 1990, 96 S. kart.*

Vorliegendes Buch erläutert in verständlicher Art und Weise das Glaubensbekenntnis der Kirche, wobei der beibehaltene Predigtstil den Leser zur Meditation einlädt.

Sinnvoll erscheint es, kurz auf Ursprung und Sinn des Glaubensbekenntnisses einzugehen (11–16). Das »Apostolische Glaubensbekenntnis« geht im Kern auf den Beginn des 3. Jh. zurück, während die zweite Fassung, das »Große« Glaubensbekenntnis (auch »Nizänisch-konstantinopolitanische« Glaubensb.) wesentlich von den beiden ersten Konzilien der Kirche geprägt ist (12). Die Katechumenen Roms wurden seit dem dritten Jh. auf eines dieser Bekenntnisse getauft, wobei es jedoch zu beachten gilt, wie falsch es wäre, zu meinen, »was nicht ausdrücklich im Credo genannt ist, sei unwichtig: Z.B. fehlt der Hinweis auf alle sieben Sakramente oder die zehn Gebote und das Hauptgebot der Liebe« (13). Das lateinische Wort: Credo, geht zurück auf »cor do« (ich gebe dir mein Herz), so daß deutlich wird, daß »glauben« wesentlich mit »vertrauen« zu tun hat.

Nach diesem einführenden ersten Kapitel wird in zehn weiteren Abschnitten das Glaubensbekenntnis erläutert, wobei Gott als der Schöpfer am Anfang des Bekenntnisses steht. Der Glaube an die gute Qualität der Schöpfung entspringt dem Glauben an den guten Schöpfer, weswegen ein grundsätzlicher Pessimismus abzulehnen ist: »Nicht zum Kritisieren und Anklagen, wie es bei vielen der Fall ist, sind wir geschaffen, sondern zum Loben« (23). Die einzigartige Würde des Menschen besteht in seiner Gottebenbildlichkeit, wobei jeder Mensch ein Geschenk und letztlich unverfügbar ist: »das Kind selbst ist etwas Unableitbares: Es ist von Gottes schöpferischem Ruf ins Dasein gesetzt« (29). Dies ist kein Widerspruch zur Erlösungsbedürftigkeit des Menschen, da die Sünde die tiefste Not des Menschen darstellt, die im Herzen gründet: »Der Mensch hat eine Ahnung vom Guten, doch ist die Kraft zum Guten zu schwach, so daß er dem

Sog zum Schlechten häufig nachgibt« (34/35). Rauschgift, Alkohol, Arbeitswut und sexueller Genuß können den Menschen zum Sklaven seiner Leiderschaften machen und ihn in eine innere Leere stürzen.

Demgegenüber ist Heil eine Art von innerem Frieden und Zufriedenheit, die aus der Verbindung mit Gott kommt (36). Diese Verbindung mit Gott schließt an das Bekenntnis »Jesus Christus: Der Erlöser« an. Maria hatte als Mutter den geborenen, der wahrer Gott und wahrer Mensch ist. Die Annahme der menschlichen Natur bedeutet dabei – im Gegensatz zu den Gnostikern – die höchste Aufwertung des Leibes, worauf im 4. Jh. besonders der große Kirchenvater Athanasius hingewiesen hat. Der Verf. geht im weiteren auf das Wirken des Hl. Geistes beim Werden Jesu ein, wobei die wesentlichen biblischen Stellen genannt werden (Mt 1,18; Lk 1,34–37) und sein Wirken als Schöpfer betont wird (40). Jesu Sterben wird dargestellt, wobei der Verf. eine innere (»Die Menschen verschließen sich immer wieder in ihrer Selbstherrlichkeit dem Anspruch Gottes«) und eine äußere Sicht (»Aus freiem Willen« hat er sich dem Leiden unterworfen) unterscheidet (48–53). Durch Krieg, Abtreibung, Betrug und Verleumdung verachtet der Mensch auch heute das Bild Gottes im Menschen, weswegen folgende Aussage keine Übertreibung ist: »Wenn die christliche Substanz des Europas von heute einmal aufgebraucht sein sollte, wird es schlimmer kommen als was jemals dieser Kontinent gesehen hat« (54).

Die Auferstehung bildet das Zentrum des christlichen Bekenntnisses, wie es uns die Evangelien und Paulus eindrucksvoll darstellen. »Freilich wird diese Erfahrung, daß Jesus Christus jetzt schon der Herr ist, nur bestätigt finden, wer tief gläubig diesen Jesus in sein Leben hereinnimmt und seinem Wirken Raum gewährt« (60). Dabei ist das Gebet unverzichtbar.

Zum Bekenntnis gehört ebenfalls der Glaube an das Gericht. Die vielen Gleichnisse Jesu geben Zeugnis davon, daß er von jedem Rechenschaft verlangt und das Wirken des Menschen ernst nimmt: »Liebe kann aber nicht auf die Dauer einseitig sein: Wenn der Mensch nicht auf den Liebesruf Gottes eingeht, sondern ihm als Einschränkung seiner Freiheit ablehnt, sollte sich Gott ihm aufdrängen?« (63). Umkehr und Beichte bilden wesentliche Schritte für ein christliches Leben.

Die Spannung zwischen der Heiligkeit der Kirche und der Tatsache vieler Sünder darf nicht zu dem Urteil: »Jesus, ja; Kirche, nein« führen. Große Heilige haben die Mißstände in der Kirche kritisiert, nicht aber das Wesen der Kirche (81). Der Verf. schließt eine kurze Darstellung der vier We-

sensmerkmale der Kirche an (82–87). Der Glaube an das Leben der kommenden Welt schließt sich an, wobei der Verf. vor dem heutigen Materialismus warnt: Durch die Sucht nach den Dingen der Welt verliert der Mensch den Geschmack am Wahren und Echten, wobei folgende Überlegung einen guten Abschluß bildet: »Wenn die Geschöpfe schon so schön sind, daß sie uns oft ganz in Bann nehmen und wir unser Herz an sie verlieren, muß nicht dann der Schöpfer schöner, gewaltiger und anregender sein als seine Geschöpfe?« (94).

Das Buch legt dem Leser die grundlegenden Aussagen des katholischen Glaubens dar, wobei der Verf. immer wieder auf die Gegenwart Bezug nimmt. Es gehört dabei zu den besonders bemerkenswerten Eigenschaften des Verf., daß er eine allgemeinverständliche Sprache verwendet, die nicht wenigen Professoren heute abhanden gekommen zu sein scheint.

*Clemens Breuer, Stadlbergen*

*Düren, Peter Christoph, Christus in heiligen Zeichen. Eine kleine Sakramentenlehre, Eos-Verlag St. Ottilien 1991, kart. (TB-Format), 218 S.*

Ein solides Grundwissen über die sieben Sakramente bildet eine wichtige Voraussetzung für das Leben von »aktiven« katholischen Christen, besonders für jene, die in der Gemeinde eine verantwortungsvolle Position einnehmen (z. B. Pfarrgemeinderäte, Leiter von Jugendgruppen, Mitarbeiter in der Gemeindekatechese). Das handliche Werk von Düren füllt hier eine echte »Marktlücke« aus, denn die praxisbezogene Verbindung von kirchlicher Lehre, wichtigen kirchenrechtlichen Weisungen und liturgischem Vollzug war im deutschen Sprachraum so bisher noch nicht zu finden. Die Dokumente des II. Vatikanums und des neuen CIC sind ebenso verwertet wie die neuesten und für den Praktiker oft nur mit einigem Aufwand zugänglichen Äußerungen der römischen Kongregationen. Angesprochen sind in Sprache und Aufmachung »theologisch interessierte Jugendliche und Erwachsene« (20). Das Buch ist nicht nur präzise, sondern auch »flüssig« geschrieben. Man spürt, wie die Argumentation in der heutigen Diskussion erprobt worden ist. Seelsorger, Religionslehrer und Katecheten finden hier, wie das Vorwort von Bischof Stimpfle betont, eine »solide Wegweisung ... Spender und Empfänger der heiligen Güter der Kirche werden das Werk mit reichem Gewinn gebrauchen« (13).

Als Grundraster der Gliederung dient die Form von Frage und Antwort, ohne daß die Flüssigkeit der Darstellung dadurch leidet. Eine Einleitung

stellt den Sinn der »kleinen Sakramentenlehre« in den zeitgenössischen Kontext hinein. Nach einem allgemeinen Vorspann über die Sakramente, der u. a. die christologische und ekklesiologische Verankerung des sakramentalen Lebens thematisiert, folgen die Abhandlungen über die einzelnen Sakramente. Ein Verzeichnis der Abkürzungen und Quellen erschließt auch dem Fachtheologen die genaue Herkunft der verwendeten Dokumente. Wertvoll ist ebenso die gelungene »Auswahl deutschsprachiger Katechismen« sowie der Hinweis auf die »Volksausgaben« für die Feier der Sakramente. Für den theologischen Laien ist ein kurzes »Lexikon« von Fachbegriffen gedacht, die in der »kleinen Sakramentenlehre« verwendet werden. Ein Verzeichnis der Bibelstellen und der Stichworte rundet die Darstellung ab.

Die inhaltliche Ausführung ist vorzüglich und theologisch korrekt. Nur wenige Mängel sollten bei einer Neuauflage behoben werden. So ist z. B. die Anwendung des Exorzismus bei der Tauffeier nicht nur »möglich« (190; vgl. jedoch 53), sondern vorgeschrieben. Neben der Erklärung des Begriffes »Akzidenz« sollte die von »Substanz« nicht fehlen. Der Zölibat als geistliche Standespflicht ist mit »Ehelosigkeit um des Himmelsreiches willen« (198) zu allgemein umschrieben. Doch diese kritischen Bemerkungen bereiten der hervorragenden Leistung der »kleinen Sakramentenlehre« keinen Abbruch. Das bischöfliche Vorwort, das dem Werk eine weite Verbreitung in Familie, Schule und Pfarrgemeinde wünscht, wird sich gewiß bewahrheiten.

*Manfred Hauke, Augsburg*

*Forderer, Manfred, Königin ohne Tod in den Himmel aufgenommen. Das Siegel der göttlichen Offenbarung. Mit einem Geleitwort von Bischof Dr. Rudolf Graber, Christiana-Verlag Stein am Rhein 1988, 327 S.*

Der Vf. der vorliegenden Untersuchung ist nicht eigentlich Theologe, sondern freier Schriftsteller. So wird es verständlich, daß sein Buch einen ungewöhnlichen Aufbau hat. Es geht nicht in erster Linie um eine spekulative und geschichtliche Erörterung der These von der Unsterblichkeit Mariens. Der erste Teil enthält vielmehr Antworten auf Briefe an gläubige Protestanten, an Zeugen Jehovas, welche die Gottheit Christi bestreiten, an Angehörige der freien charismatischen Gemeinschaft »Geschäftsleute des vollen Evangeliums« und an katholische Christen und Ordensleute, die Maria verehren oder diese Verehrung ablehnen. Die Beurteilung dieser Antworten ist allein deshalb schwierig, weil in den mei-

sten Fällen der Inhalt der Briefe nicht geboten wird. Im Anschluß an einige päpstliche Äußerungen zu marianischen Dogmen werden eine Reihe von Ikonen und andere Kunstwerke, die zum Thema in Beziehung stehen, vorgestellt. Den Abschluß bilden eine Anzahl von offiziellen und selbst formulierten Gebeten und Litaneien, durch welche die These von der Unsterblichkeit Mariens erläutert und aus der Frömmigkeit des Volkes begründet wird.

Es muß dem Vf. zugestanden werden, daß er bemüht ist, die Grundsätze und Voraussetzungen der Theologie zu beachten, so etwa das Verhältnis von Schrift und Tradition, den Unterschied zwischen der biblischen und der privaten Offenbarung und die Annahme eines für die Mariologie bedeutsamen verschiedenen Schriftsinnes. Freilich kann auch nicht übersehen werden, daß er den Anforderungen der wissenschaftlichen Theologie nicht immer gerecht wird, so etwa, wenn er Mt 27, 51–53 im Sinne einer Auferstehung der Toten deutet und dabei mit Gewißheit oder Wahrscheinlichkeit einzelne Gestalten der Heilsgeschichte nennt, die von den Toten auferstanden sind, so etwa Abraham, Isaak, Jakob, Melchisedech, Adam und Eva, Joachim und Anna, um einige zu nennen. Es sollte beachtet werden, daß Pius XII. trotz der Schwierigkeit des Schriftbeweises für die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel gerade diese auf den ersten Blick nahe liegende Stelle nicht angeführt hat. Daß die Unterscheidung zwischen den Synoptikern und Johannes kaum beachtet und der Liebesjünger, der Apostel Johannes, der Verfasser des vierten Evangeliums und der Offenbarung des Johannes einfach gleichgesetzt werden, sollte in einer theologischen Abhandlung nicht mehr geschehen. Desgleichen kann man die mittelalterlichen kirchlichen Entscheidungen über die Identität des Auferstehungsleibes mit dem irdischen Leib nicht mehr ohne eine kritische Erklärung anführen.

Insgesamt vertritt der Vf. die Lehre, daß die Vollendung Mariens ohne Tod zwar kein Dogma ist (61), aber in der Gesamtoffenbarung enthalten ist und zweifelsfrei erkannt werden kann (104). In deutlicher Abhängigkeit von Tibor Gallus begründet er die Verherrlichung Mariens ohne Tod aus den Dogmen von der Gottesmutterchaft, der immerwährenden Jungfräulichkeit und aus der Freiheit Mariens von der Erbsünde. Wenn Maria trotz ihrer unbefleckten Empfängnis und Sündlosigkeit gestorben sein sollte, so müßte dieser Tod geoffenbart sein. Weil dies aber nicht der Fall ist, enthält die Offenbarung als zwingende Deduktion die Vollendung und Verherrlichung

Mariens ohne Tod (78). Dies gilt umso mehr seit dem Dogma von 1854, das die Lehre von der Erbsündenfreiheit Mariens als geoffenbarte Wahrheit aussagt. Vf. geht ebenso wie eine Reihe von anderen Theologen davon aus, daß die Erbsündenfreiheit Mariens ohne weiteres ihre Freiheit vom Tod einschließt, eine Meinung, die sich zumindest aus der kirchlichen Tradition nicht erweisen läßt.

Es bedarf wohl keiner näheren Erklärung, daß solche Spekulationen nur unter bestimmten Voraussetzungen, die den Regeln der Theologie nicht ohne weiteres entsprechen, gelten. Daß in der vorliegenden Abhandlung auch Aussagen begegnen, die die Möglichkeit einer legitimen Konklusionstheologie und auch die Grenzen des theologischen Geschmackes überschreiten, soll wenigstens an einem Beispiel gezeigt werden. Wegen der Freiheit von der Erbsünde und ihren Folgen habe Maria ebenso wie Christus auf Erden keine Kleider nötig gehabt. Nur unseretwegen trugen beide Kleider. Unseretwegen erscheint Maria noch in ihren auserwählten Kleidern, weil wir der »göttlichen Nacktheit«, die im Himmel herrscht, noch nicht fähig sind (257).

Es ist das gute Recht des Vf., die Lehre von der Verherrlichung Mariens ohne Tod zu vertreten, wie es die sogenannten Immortalisten tun. Eine mehr umsichtige und zurückhaltende Argumentation würde aber diesem Anliegen mehr dienen als wenig überzeugende Spekulationen.

Josef Finkenzeller, München

*Gallus, Tibor, Starb Maria, die Makellose, oder gilt vor der Sünde bewahrt, bewahrt auch vor der Strafe? Deutsch bearbeitet von M. Neumann, Christiana-Verlag Stein am Rhein, 2. Aufl. 1991, 102 S.*

Die vorliegende Untersuchung des 1982 verstorbenen ungarischen Jesuiten und ehemaligen Lehrers an der Gregoriana, der sich durch seine dogmengeschichtlichen Forschungen zum Protoevangelium einen Namen gemacht hat, wird nur verständlich, wenn man bedenkt, daß die erste Fassung (La Vergine immortale) im Jahre 1949, also ein Jahr vor der Dogmatisierung der leiblichen Aufnahme Mariens in den Himmel, erschienen ist. Die Definitionsbulle »Munificentissimus Deus« sagt, daß Maria nach Abschluß ihres irdischen Lebenslaufes mit Leib und Seele in die himmlische Herrlichkeit aufgenommen wurde. Obwohl Pius XII. durch diese Formulie-

rung den damals heftigen Streit zwischen den Mortalisten und Immortalisten nicht entscheiden, sondern bewußt ausklammern wollte, sehen Gallus und andere einen Anlaß zur Verteidigung der These von der Unsterblichkeit Mariens, dies umsomehr, weil unmittelbar vor der Erklärung des Dogmas angesehene Theologen, auch aus dem Jesuitenorden, für die These der Mortalisten eingetreten sind.

Gallus faßt seine Meinung mit den Worten zusammen: Als Maria ihre irdische Laufbahn vollendet hatte, wurde sie plötzlich, in einem Augenblick, da sie sich ganz allein befand, verwandelt und entrückt und befand sich im Himmel bei ihrem Sohn (46–47).

Da weder die Hl. Schrift noch die Apostolische Tradition eine Aussage über die Freiheit Mariens vom Tode bieten, können für die These von der Unsterblichkeit Mariens nur spekulative Argumente angeführt werden, die nach G. ein großes Gewicht haben, wenn man beachtet, daß die ersten vier Jahrhunderte nichts vom Tod Mariens wissen und erst die apokryphe Schrift »Transitus Mariae« in legendärer Weise von Tod und Begräbnis Mariens berichtet.

Mariens Freiheit vom Tod ist für G. eine logische Folge aus ihrer immerwährenden Jungfräulichkeit, ihrer Gottesmatterschaft und vor allem ihrer Freiheit von der Erbsünde, die eine Befreiung vom Tode einschließt. Die Tatsache, daß sich die Lehre der Immortalisten so spät durchsetzen konnte, hat einen entscheidenden Grund darin, daß die großen Theologen bis weit über das Mittelalter hinaus die Erbsündenfreiheit Mariens leugneten, ein Hindernis, das durch das Dogma von 1854 behoben ist. Das naheliegende Argument, Maria müsse ebenso wie ihr Sohn gestorben sein, weist G. zurück mit dem Hinweis, daß Christi Tod auf den ausdrücklichen Willen des Vaters hin geschah, während weder die Schrift noch die Tradition für Maria derartige Aussagen machen. Daß für eine einschlußweise Bezeugung der Unsterblichkeit Mariens vor allem auf Gen 3, 15 und Lk 1, 28 verwiesen wird, ist im Blick auf den mariologischen Schriftbeweis der christlichen Tradition nahezu selbstverständlich. Auch die Weissagung Simeons nach Lk 2, 35 wird von G. als indirekter Beweis für die leibliche Unsterblichkeit der Gottesmutter angeführt.

Eine kritische Würdigung der These von der Unsterblichkeit Mariens verlangt eine eingehende Darstellung der entgegengesetzten Lehre der Mortalisten, die hier nicht geboten, sondern nur angedeutet werden kann. Setzt nicht das Schweigen der Schrift und der ältesten Tradition über

den Tod Mariens diesen eigentlich als selbstverständlich voraus? Hat nicht doch bei einer christologischen Sicht der gesamten Mariologie das Argument von der Gleichgestaltung Mariens gegenüber dem Leben und Sterben ihres Sohnes ein erhebliches Gewicht? Es bleibt vor allem zu beachten, daß im Laufe der Geschichte bei der Begründung der Erbsündenfreiheit Mariens daraus nicht einfach ihre leibliche Unsterblichkeit gefolgert wurde. Die Position von G. und anderen Vertretern dieser Lehre ist somit an den beigebrachten Argumenten zu messen und zu bewerten.

Josef Finkenzeller, München

*Gharib, Georges – Toniolo, Ermanno M. – Gambero, Luigi – di Nola, Gerardo / Direzione e coordinamento di Georges Gharib, Testi mariani del primo millennio. Vol. IV. Padri e altri autori orientali, Città Nuova Editrice, Roma 1991, 1044 S.*

Der vorliegende IV. Bd. schließt das Gesamtwerk ab. Er lenkt den Blick auf das Marienlob der Altorientalischen Kirchen; es sind jene, die außerhalb des lat. und griech. Kulturraumes lebten. Sie sind syro-antiochenischen, alexandrinisch-koptischen und armenischen Ursprungs. Diese drei Stämme gliedern sich in fünf Kirchen aus: die nestorianische Syrisch-orientalische Kirche; die monophysistische Syrisch-okzidentale Kirche; die mit Rom verbundenen Maroniten. Ferner die monophysistische Koptische Kirche mit dem Zentrum Alexandrien und die bis 1959 davon abhängige Äthiopische Kirche. Unabhängig von allem konfessionellen Profil und dem verschiedenen kulturellen Hintergrund dokumentiert der vorliegende Bd. ein weithin einendes Marienbild. Gerade hier läßt sich das aktuelle Stichwort »Maria Mutter der Ökumene« mit konkretem Inhalt füllen. Alle Kirchen bekennen die jungfräuliche Matterschaft; sie ist der theologische Knotenpunkt, von dem her die übrigen Aussagen ihren Sinn erhalten.

Die Sammlung ist so angelegt, daß nach einer Einführung in Geschichte und Eigenart der jeweiligen Kirche theologische und vor allem auch liturgische Texte geboten werden. Dabei fällt die Einfügung Mariens in die eucharistischen Hochgebete besonders auf. Die Äthiopische Kirche sei hier ausdrücklich erwähnt. Die Bearbeiter der Antologie dokumentieren jenen Gedanken Papst Johannes Pauls II., den dieser in seiner Enzyklika »Redemptoris Mater« entfaltet, wonach die Altorientalen vor allem in ihrer Liturgie das Lob

Mariens singen. Die Volksfrömmigkeit scheint hier weniger einschlägig zu sein als im Westen.

Weil nicht zuletzt die Sprachgrenzen zu jenen Kirchen oft so schwer zu überwinden sind, leistet die Sammlung einen wichtigen ökumenischen Dienst. Mit Blick auf die gebotene Textauswahl,

die verschiedenen Register sowie die verzeichnete internationale Literatur erweist sich der vorliegende Bd. (wie das Gesamtwerk) als eine unverzichtbare Hilfe für marianisch-mariologisches Arbeiten. Es sollte in keiner Fachbibliothek fehlen.

Franz Courth, Vallendar

## Ökumenische Theologie

*Albrecht, R./Schüssler, W., Schlüssel zum Werk von Paul Tillich. Textgeschichte und Bibliographie sowie Register zu den Gesammelten Werken, Gesammelte Werke, Bd. XIV, 2. neubearbeitete und erweiterte Auflage, de Gruyter, Berlin 1990, 343 S.*

Auf die Frage, war diese zweite neubearbeitete und erweiterte Auflage des Bandes XIV der Gesammelten Werke von Paul Tillich nötig, ist mit einem entschiedenen Ja zu antworten. Sie geht nicht nur weit darüber hinaus, die einzelnen Werke Tillichs fachgerecht zugänglich zu machen und ihre Historie bis zum Erscheinen in den Gesammelten Werken nachzuzeichnen. Die Neuauflage verzichtet zwar aus einschlägigen Gründen auf überholte Teile der Erstauflage (Gesamtinhaltsverzeichnis der Bde I–XIV, der Nachlaßbände I–III und der Bde I–III der Systematischen Theologie; unveröffentlichtes Material; Tillichs Vorlesungen), arbeitet aber geschickt neueste Forschungsergebnisse ein.

Man begnügt sich nicht mehr mit der zum Teil verwickelten Entstehungsgeschichte der Werke Tillichs bis zum endgültigen Text in den Gesammelten Werken (13–73), sondern geht darüber hinaus der Frage nach, ob und inwieweit die Erstdrucke überhaupt als authentische Texte angesehen werden können. Neuere Forschungen im amerikanischen Paul-Tillich-Archiv (1984–1986) ermöglichen die Rückverfolgung des Entstehungsprozesses von den deutschen bzw. englischen Erstdrucken bis zu Handschriften bzw. Manuskripten Tillichs. Frucht dieser Bemühungen ist die erstmalige Dokumentation der Vorgeschichte der den einzelnen Bänden zugrundeliegenden Erstdrucke (75–93). Ferner wird die Entstehungsgeschichte auch auf die Ergänzungs- und Nachlaßbände zu den Gesammelten Werken, nämlich auf die drei Bände Systematische Theologie, die drei Bände Religiöse Reden und die Dogmatik von 1925 ausgeweitet (94–103).

Aufschlußreich sind vor allem die drei Beispiele textkritischer Untersuchung für die Herstellung authentischer Tillich-Texte. Sie beweisen die Not-

wendigkeit sowohl des Rückgriffes auf Vorarbeiten als auch des Vorgriffes auf die Textfassungen in den Gesammelten Werken (160–162). Die Bibliographie ist aktualisiert (Stand von 1988) und das alphabetische Titelverzeichnis ist entsprechend ausgebaut. Besonders für junge Forscher wird die Auflistung von Standortadressen der Archive und Sammlungen (298) sein. Am Gesamtregister zu den Bänden I–XIII der Gesammelten Werke hat sich kaum etwas geändert.

Mit dieser Neubearbeitung des Bandes XIV der Gesammelten Werke ist dem Tillich-Forscher ein ausgezeichnetes Manuale angeboten, das ihm den Weg von Textvarianten bis zu etwaigen Manuskripten oder Handschriften Paul Tillichs ungemein erleichtert. Dafür sei den Herausgebern herzlich gedankt.

Adam Seigfried, Regensburg

*Peura S./Raunio, A. (Hrsg.), Luther und Theosis. Vergöttlichung als Thema der abendländischen Theologie. Referate der Fachtagung der Luther-Akademie Ratzeburg in Helsinki 30. 3.–2. 4. 1989, Helsinki – Erlangen 1990.*

Vom 30. 3.–2. 4. 1989 fand in Helsinki eine Tagung der Luther-Akademie Ratzeburg zum Thema »Luther und Theosis« statt, deren Referate jetzt in deutscher Sprache in einem Sammelband dokumentiert sind.

Im ersten Beitrag (Theosis als Thema der finnischen Lutherforschung: 11–26) stellt T. Mannermaa das von ihm geleitete Forschungsprojekt der Finnischen Akademie zur kritischen Würdigung der bisherigen Lutherforschung und zur Überwindung ihrer Einseitigkeiten vor, gleich beginnend mit dem Hinweis, daß der Gedanke der Vergöttlichung kaum mit Luther in Verbindung gebracht wird und in zweifacher Hinsicht als Spitzenformulierung für die innere Struktur der Theologie Luthers herangezogen werden könne und müsse: zum

einen als starker Ausdruck für Luthers Rechtfertigungsauffassung, zum anderen in dem Sinne, daß die theosis-Lehre gleichsam nur die Spitze des Eisbergs grundlegender Wesenszüge der Theologie Luthers bilde, welche zu erhellen einer kritischen Revision der ontologischen Vorentscheidungen in der Lutherforschung bedürfe (11). Im folgenden gibt M. einen Überblick über die Ergebnisse dreier Forschungsarbeiten, die in Helsinki zum Thema erstellt worden sind: die forschungsgeschichtliche Studie R. Saarinsens über den Einfluß des transzendentalen Wirkungsdenkens auf die Lutherforschung von A. Ritschl bis E. Wolf (12–17; vgl. 103–119), den Deutungsversuch S. Peuras der Theologie Luthers vom theosis-Motiv her (18–20; vgl. 121–160) sowie die Abhandlung A. Raunios über die Goldene Regel als Prinzip der Theologie Martin Luthers (20–26; vgl. 163–184).

Die folgenden drei Aufsätze sind dem Vergöttlichungsmotiv als theologischem Problem an sich gewidmet. R. Slenczka kritisiert in seinem dogmatischen Beitrag (Die Gemeinschaft mit Gott als Grund und Gegenstand der Theologie. Vergöttlichung als ontologisches Problem: 27–48) die »neuzzeitliche Subjektivität« mit ihrer Konfundierung von Sein und Bewußtsein, die bei Luther zwar ihre Ursache, aber auch ihr dogmatisches Korrektiv habe (32–35), in der Aufklärung konsequent bis zur Auflösung des Glaubens in die Vernunft entfaltet (36f) und schließlich in den Entwürfen etwa von L. Feuerbach und D. F. Strauß zur Bestreitung der Existenz Gottes bzw. der Relevanz der historischen Person Jesu zu Ende gedacht wurde (38–40). In leider immer dunkler und unverständlicher werdenden Reflexionen wendet sich S. im folgenden gegen verschiedene Tendenzen in der evangelischen Theologie, denen er die Identifizierung von Gottes Sein und Gottesbewußtsein des Menschen vorwirft (40), u.a. gegen das Verständnis des Wortes Gottes der Heiligen Schrift als »Theologie« (42) bzw. »Gemeindebildung« (44; vgl. 47). Nur wenn man die Offenbarung Gottes und damit die Theologie als Voraussetzung der Ontologie statt umgekehrt die (geschichtlich bedingte) Ontologie als Voraussetzung der Theologie begreife (29.46), könne man den naturalistischen Monismus vermeiden und die Vergöttlichung von der Inkarnation und Geistsendung her recht verstehen (46–48).

In einem kirchengeschichtlichen Beitrag informiert H. T. Kappuri über die trinitätstheologische Erleuchtungsmystik von Gregorios Palamas (49–59), in welcher die Realität des Vergöttlichungsgeschehens bei Bewahrung der Transzendenz Gottes mittels der Distinktion von Gottes (unpartizipierbarem) Wesen und (partizipierbarer)

göttlicher Energie erklärt werde (50–53.55). K. sieht in dieser Konzeption »interessante Parallelen« zu Luthers Vergöttlichungslehre (57), insbesondere hinsichtlich der Lehre über den unbekannt Gott und der Weise, wie durch die Inkarnation die Kluft zwischen Schöpfer und Geschöpf als überbrückt gedacht wurde (57f).

Der materialreiche Aufsatz von G. Kretschmar über die »Rezeption der orthodoxen Vergöttlichungslehre in der protestantischen Theologie« (61–84) versucht, die Kritik der liberalen Dogmengeschichtsschreibung an der griechischen Erlösungslehre geschichtlich zu relativieren und zu entschärfen durch die These, daß sie eine Erneuerung der Kritik der Lutherischen Orthodoxy (74–78) am mystischen Pietismus (67–73) »von veränderten philosophischen Voraussetzungen her« (79) sei. So wie die Positionen des Pietismus und der Lutherischen Orthodoxy als komplementäre Vereinseitigungen zu werten seien (74), so sei man im ökumenischen Dialog zwischen der Evangelischen Kirche Deutschlands und der Rumänischen Orthodoxen Kirche erfolgreich dabei, »sich wechselseitig für unterschiedliche Aussagen zu öffnen« (81), und es sei durchaus möglich, »die Grundaussagen der reformatorischen Rechtfertigungslehre auch in östliche Spiritualität einzuzeichnen« (82). Daß dies selbst für die »Simul-iustus-et-peccator«-Konzeption gilt, wie K. meint (82f), halte ich, zumindest was Luthers Lehre darüber angeht, für außerordentlich fragwürdig (vgl. meine Dissertation Die Christologie in Martin Luthers späten Disputationen, St. Ottilien 1990, 151–175.228–233).

Eine vergleichbare Anfrage ist an den Beitrag U. Asendorfs (Die Einbettung der Theosis in die Theologie Martin Luthers: 85–102) zu richten, in dem er die These aufstellt, die Vergottung sei für Luther das »eigentliche Telos« der Rechtfertigung (102). Die athanasianische Vergottungsformel sei von Luther aufgenommen, bruchlos mit dem Gedanken des »fröhlichen Wechsels« verbunden und in eine eschatologische Perspektive eingefügt worden (87–92). Der nach A. mit der Vergottung inhaltlich gleichzusetzende »fröhliche Wechsel« basiere auf der Einheit der Person Jesu Christi, die in der *communicatio idiomatum* ihren zentralen Ausdruck finde (99). A.'s auffällig häufige, aber nichtsdestoweniger unklare Rede von der »eschatologischen Perspektive« hat dabei anscheinend die Funktion, das im fröhlichen Wechsel implizierte Gegensatz-Denken Luthers herunterzuspielen, welches meines Erachtens im äußersten Gegensatz der göttlichen Natur durch den »fröhlichen Wechsel« mit Christus im Glauben (148f.153f) müsse »kreuzestheologisch« (d.h. im Sinne der Dialektik von Gottes fremdem und eigenem Werk) gedacht

werden (143.148.156–160). An dieser Stelle wäre zu fragen, ob P. – unbeschadet seiner erfreulich klaren Darstellungsweise – die Abgründe dieser sog. »Kreuzestheologie« klar genug erkannt hat, die meines Erachtens das biblisch-traditionelle Verständnis der Teilhabe an der göttlichen Natur ohne wesentliche Umdeutung nicht mehr integrieren kann (vgl. meine o.a. Dissertation, 64–71.89f, Anm. 53, 255–278, bes. 265, Anm. 63, und 273, Anm. 93).

A. Raunio gibt in seinem Aufsatz (Die Goldene Regel als Gesetz der göttlichen Natur: 163–184) eine interessante Zusammenschau von Luthers Gesetzes-, Glaubens- und Moraltheologie anhand von Texten aus den Jahren von 1522–1523. Ausgehend vom Prinzip der Einheit des Gesetzesinhalts (165f), entwickelt R., wie Luther die Goldene Regel als Zusammenfassung des ganzen Gesetzes versteht (166f), als Erklärungsgrund des Dekalogos (170–174), als Struktur des Glaubens, Gott zu geben, was ihm zukommt, (177–179) und zugleich als Struktur des Erlösungswerks Christi (179f) sowie schließlich als Weise, wie der gerechtfertigte Mensch Gottes Liebe nachahmen kann und soll (180–183).

Einen Neuansatz zum Verständnis von Luthers Kritik an der katholischen Lehre über die Effektivität der Sakramente »ex opere operato« versucht E. Huovinen in seinem Beitrag (OPUS OPERATUM. Ist Luthers Verständnis von der Effektivität des Sakraments richtig verstanden?: 187–212). Nach einem Überblick über die Grundzüge der scholastischen opus-operatum-Lehre (189–192) prüft er deren Kritik in Luthers Streitschrift »De captivitate ecclesiae praeludium« von 1520 (192–205): Luther habe nicht an die Stelle der objektiven eine bloß subjektive, psychologische Wirksamkeit der Sakramente gesetzt (vgl. 187f.194), sondern vielmehr vom Standpunkt seiner Rechtfertigungslehre beanstandet, daß der opus-operatum-Gedanke wie auch die Lehre über die notwendige Disposition (»non ponere obicem«) in die Werkgerechtigkeit abgeglitten seien und den allein rechtfertigenden Glauben aus dem Blick hätten treten lassen. Die Sakramente seien nach Luther durchaus effektive Zeichen der Gnade, doch müsse man sie wie den Glauben streng als Werk Gottes und nicht als Werk des Menschen verstehen (205–212).

Im letzten Aufsatz des Sammelbandes versucht E. Martikainen eine Zusammenschau von »Lehre und Anwesenheit Gottes in der Theologie Martin zur athanasianischen Erlösungstheorie steht (vgl. meine o.a. Dissertation, 83–88.161f.182f.255–278).

Der nächste Beitrag von R. Saarinen (Gottes Sein – Gottes Wirken. Die Grunddifferenz von

Substanzdenken und Wirkungsdenken in der evangelischen Lutherdeutung: 103–119) ist eine Zusammenfassung der Ergebnisse seiner forschungsgeschichtlichen Dissertation (Gottes Wirken auf uns. Die transzendente Deutung des Gegenwart-Christi-Motivs in der Lutherforschung, Wiesbaden–Stuttgart 1989; vgl. dazu meine Rezension: Forum Katholische Theologie 6 [1990] 156–158). S. meint, einen fundamentalen Einfluß des von ihm sogenannten »transzendentalen Wirkungsdenkens« aus der Philosophie H. Lotzes auf die Lutherforschung von A. Ritschl bis E. Wolf nachweisen zu können (103–116), und stellt in einem Ausblick die Frage, ob die Grunddifferenz zwischen Substanz- und Wirkungsdenken (vgl. 106), die der Ausgangspunkt der von ihm untersuchten Lutherforscher ist, an Luther von außen herangetragen ist oder nicht (116). S. sympathisiert mit der ersten Alternative (118f), bedenkt dabei aber vielleicht zu wenig, daß der Deutsche Idealismus seine Wurzeln zu nicht unwesentlichen Teilen in Luthers Theologie haben könnte.

S. Peura gibt im folgenden Beitrag (Die Teilhabe an Christus bei Luther: 121–160) ebenfalls einen Überblick über seine (noch unveröffentlichte) Dissertation. P. referiert ausgehend von Luthers Genesis-Vorlesung Luthers Lehre über den Urstand des Menschen, die Verderbnis durch die Sünde und die Restitution durch das Verdienst Christi (122–147), wobei er besonders betont, daß sowohl der Urstand als auch der durch den Glauben restituierte Stand als – zwar reale, aber andererseits im Modus der Hoffnung bestehende – Partizipation an Gottes Natur (insbesondere seiner Unsterblichkeit) erklärt werden müßten (136f.144–147). Die Teilhabe an Luthers« (215–230). In Absetzung von der durch die kantianische Kritik an der Metaphysik bedingte Horizontverengung der neuzeitlichen Theologie, die M. in der aktualistischen, existentialistischen und konfessionalistischen Lutherinterpretation wirksam sieht, und zwar in der Weise, daß die theologische Lehre von der Anwesenheit Gottes getrennt wird (215–218), will M. zeigen, daß nach Luther die Lehre unmittelbar auf den anwesenden Gott hinweist (220). Anders als in der Scholastik beruhe sie aber nicht auf Metaphysik (218f.221f), sondern auf der gleichsam intuitiven Evidenz ihres Gegenstandes: des anwesenden Gottes (222f), in dem alle einzelnen Glaubensartikel (Sätze der theologischen Lehre) ihren einheitlichen Bezug hätten (224–228). Deshalb sei schließlich die theologische Lehre Vermittler des Glaubensgegenstands (228–230). Die zum Teil äußerst dunklen und in ihrer Logik schwer nachvollziehbaren Ausführungen M.'s sowie manche – zumindest mir – abwegig erscheinenden Belege (z.B. 223, Anm. 19) hinterlas-

sen Ratlosigkeit, worauf der Verf. eigentlich hinaus will.

Der Sammelband gibt, insgesamt gesehen, einen aufschlußreichen Einblick in neue Akzentsetzungen finnischer Lutherforschung, insbesondere die Beleuchtung der ontologischen Problematik von Luthers Theologie (vgl. 8). Die ökumenische Rele-

vanz dieser Fragestellung dürfte beachtenswert sein, obgleich ich Zweifel habe, ob die teilweise sehr optimistischen Ergebnisse von Luther her gedeckt sind. Ein ärgerlicher Schönheitsfehler im Buch sind die zahlreichen Rechtschreib-, Zeichensetzungs-, Trennungs- und grammatikalischen Fehler.

*Axel Schmidt, Vreden*

## Gegenwartsanalyse

*Altermatt, Urs, Katholizismus und Moderne. Zur Sozial- und Mentalitätsgeschichte der Schweizer Katholiken im 19. und 20. Jahrhundert, Benziger Verlag, Zürich 1989. 468 S., Ln.*

Das reich dokumentierte Buch von Altermatt verdient die Aufmerksamkeit aller, die sich mit der oft beklagten Situation des Katholizismus in der 2. Hälfte unseres Jahrhunderts beschäftigen. Es ist eine Zusammenstellung von kleineren und größeren Publikationen des Verfassers, der sich zunächst mit emanzipatorischen Aspekten des sozialen und politischen Katholizismus, später mit »Problemstellungen der katholischen Identität« beschäftigt hatte, um sich dann »vermehrt der eigentlichen Sozial-, Mentalitäts- und Kulturgeschichte« (7) zuzuwenden. Dabei verschreibt er sich der »historie totale«, die nicht bloß Dynastie-, Kriegs- und Staatengeschichte sein will, sondern multidisziplinär angelegt ist und mit unterschiedlichen Schwerpunkten Methoden und Interpretationsmuster von benachbarten Humanwissenschaften heranzieht, Religionssoziologie, europäische Kulturanthropologie, Pastoraltheologie, Liturgiewissenschaft (ebd.).

Den Umbruch von der ländlichen und bäuerlichen Gesellschaft der Schweiz stellt Verf. besonders seit der Mitte des 20. Jh. fest. Die heutige Schweiz sieht er dabei mit Recht als »einen Prototyp der modernen pluralistisch-demokratischen Industriegesellschaft« an, wodurch die Untersuchung »auch für andere Industrieländer der westlichen Welt von Interesse« ist (16), insbesondere für Deutschland. Deshalb beansprucht das Buch unser besonderes Interesse. Es geht dem Verf. in seinen mikrohistorischen Studien nicht so sehr um den gelehrten Katholizismus der Katechismen, sondern vielmehr um den gelebten Katholizismus der kleinen Leute (17).

Er stellt im 1. Kap. (Plädoyer für die Sozialgeschichte des Katholizismus) »das sozialgeschichtliche Interpretationsmodell der Subkultur voran« (18). Im 2. Kap. (Die katholische Sondergesellschaft: Identität und Emanzipation) stellt er »die empirische Wirklichkeit der Schweizer Geschich-

te« dar (18). Die den Berichtszeitraum ausfüllende Säkularisierung, die »kein linearer Vorgang« war, sondern »in zyklischen Wellenbewegungen von religiösen Krisen und Erneuerungen« verlief (17), zwang die Katholiken, sich zur Bewahrung ihrer Identität als eine Sondergesellschaft zu formieren, aber auch um politische Emanzipation zu kämpfen (das erste katholische Bundesratsmitglied erst 1591). Verf. zeichnet die Entwicklungslinien des sozialen und politischen Katholizismus (»Vom Sonderbund zur Synode«, Minderheit in der Diaspora am Beispiel Zürichs und die Frauen am Rande der Geschichte).

Im 3. Kap. skizziert er den Katholizismus im Aufmarsch gegen den Zeitgeist (Kulturkampf, Flottanten, Fabrikler und Protestanten, die Vereine). Der Kulturkampf war keineswegs nur ein Kirchenkampf, sondern »eine epochale Auseinandersetzung zwischen Tradition und Moderne« (219). Das 4. Kap. zeichnet den katholischen Alltag (auf dem Land »nach dem Rhythmus der Glocken«), die Wandlungen des Sonntags beim Kirchenjahr, die Klimaveränderungen im Volksbrauchtum). Im 5. Kap. endlich beschreibt er den Weg vom Milieukatholizismus zur Sektorenkirche (1850–1950) wobei er Ungleichzeitigkeiten zwischen Kirche, Katholizismus und Gesellschaft, Autoritätskrisen, das Aufkommen neuer religiöser Bewegungen, die Gewißheit statt Freiheit suchen, bis zum Paradigmenwechsel als aktuelle Probleme von Kirche und Katholizismus herausstellt.

»In den sechziger Jahren ging eine Zeitepoche dem Ende zu, die durch das katholische Milieu bestimmt war« (21). »Unter den Bedingungen der heutigen Wirtschafts- und Sozillage ist eine Restauration des Milieukatholizismus in den Industrieländern unrealistisch. Die monolithische Kirchengesellschaft – wenn sie überhaupt je bestand – gehört der Vergangenheit an« (355). Damit verlor auch der Priesterberuf an Sozialprestige und Attraktivität. Die innere Säkularisierung der Kirche entzog dem Priesternachwuchs die sozialpsychologischen Grundlagen« (346f).

Hier lohnt es sich, den Paradigmenwechsel vom Milieukatholizismus genauer zu referieren, den »Wechsel vom hierarchisch-autoritären zum basisnahen Paradigma« (346), den Wandel »vom Milieukatholizismus zu einer Sektorenkirche« (349). »Als Reaktion auf die Reformprozesse verstärken restaurative Tendenzen die Ungleichzeitigkeiten zwischen Kirche und Welt« (550). Traditionen werden hochgehalten, obwohl sie Werte, Bewußtseinseinlagen und Interessen längst vergangener Zeiten repräsentieren. Verf. zeigt das an drei Modernismuskrisen, die um die Mitte des 19. Jh. (Syllabus Pius' IX.), die der Jahre 1895 bis 1914 »vor dem Hintergrund der neuen Industrialisierungswelle« (352) und endlich die gegenwärtige, wo »sich ein Teil der römischen Kirchenleitung« (Ratzinger) »gegen die Auswirkungen des Modernisierungsschubes nach 1945« wendet (352), veranlaßt durch das *aggiornamento* des II. Vat. Konzils.

»Das Hauptproblem der postkonziliaren Zeitepoche besteht darin, daß verschiedene Kirchenbilder, progressive und traditionalistische, neben einander existieren. Organisatorisch ist die Kirche noch in vorkonziliaren Strukturen gefangen, bewußtseinsmäßig steht sie aber unter der Einwirkung moderner Vorstellungen« (353).

»Die Mehrdeutigkeit der Anpassungsprozesse führt zu Unsicherheiten« (353). Die Geschlossenheit, die 1850–1950 der Kirchenhierarchie aufzubauen gelungen war, ist dahin. »Säkulare Vorstellungen über die Demokratie und die Meinungsfreiheit, über die Gleichberechtigung von Mann und Frau und über die Sexualität stoßen direkt in den Binnenraum der Kirche vor und entfallen dort ihre Wirkung« (354). Man spricht angesichts der Pluralismen von einem vertikalen Schisma in der Kirche (345).

Was soll an die Stelle des Milieukatholizismus treten? Neue Pastoralkonzepte beantworten die Frage, vor der die Seelsorger gestellt sind. Verf. führt das Gemeinde-Modell, das sich freilich »in einem stillen Wandlungsprozeß der Sekte annähert« (357), und das Modell des Auswahlchristentums vor, wo die Christen von den christlichen Inhalten nur das auswählen, »was sie gerade akzeptieren können« (357). »Die eine Richtung orientiert sich mehr an der Uniformität und an der Gewißheit, die andere mehr an der Pluralität und an der Freiheit«. »Die Kirche – Papst, Hierarchie, Klerus und Laien – müssen wohl lernen, mit diesen Ungleichzeitigkeiten zu leben« (359).

Daraus ergeben sich Autoritätskrisen, von *Humane vitae* zur Affäre Haas, die die »Werte und Leitvorstellungen der politischen Kultur der Bürger verletzte« (363). Die Erklärung der Kölner

Theologen »Wider die Entmündigung – für eine offene Katholizität« offenbart in dramatischer Weise »den Riß in der katholischen Loyalität« (363). Stimmungsumschwung zu antirömischen Affekten zeigte sich, »als die antiautoritäre Kontestationswelle (der sechziger, siebziger Jahre) auch die bestehenden Strukturen der katholischen Hierarchie in Frage stellte« (365). »Verkündete (nun die Kirche) Verbote, die niemand einhielt, verlor sie an Autorität, schwieg sie und paßte sich den gesellschaftlichen Trends an, büßte sie ihre Eigenständigkeit ein« (362).

Doch »die negative Erfahrung mit der freigestellten Vernunft fördert in der Postmoderne offensichtlich die Sehnsucht des Menschen nach dem Numinosen... (nach einem) Stück Leben ... , das sich der modernen Rationalität entzieht« (367). So suchen neue religiöse Bewegungen Gewißheit statt Freiheit zu vermitteln, auch Klöster werden auf Zeit hierfür aufgesucht. »Neue Gemeinschaften, Gebetsgruppen, Bibelgemeinschaften, Basisgemeinden, charismatische Erneuerungsbewegungen und so weiter« (373) treten auf, wobei »fast immer eine charismatische Persönlichkeit eine wichtige Rolle« spielt (374). Es scheint, daß »die Zukunft des katholischen Christentums in die Richtung einer Sektorenkirche weist ... eine große Kirche mit zahlreichen Kapellen« (375). Bestandteil der Modernisierung ist der Fundamentalismus. »Das Gefühl der Verlassenheit in einer großen interdependenten Welt führt zum Verlust an Gewißheiten« (376). »Als Reaktion auf den grundlegenden Religionswandel greifen die fundamentalistisch-integristischen Bewegungen auf Orientierungsmuster zurück, die sich in der Vergangenheit als plausibel erwiesen haben« (377).

Nach dem Verf. bleibt der Kirche »nur das Modell des Auswahlchristentums übrig«. Nur »eine heterogene Mitgliedschaft ... ermöglicht eine multidimensionale Präsenz in der komplexen Industriegesellschaft. ... Die Kirche muß sich den Lebensbedingungen der modernen Welt öffnen, ohne sich selber aufzugeben. Damit besitzt sie weiterhin die wichtige Aufgabe, Fehlentscheidungen in dieser Gesellschaft mit kritischer Prophetie anzuprangern« (378).

»Kirche und Katholizismus machen in der westlichen Industriegesellschaft gegenwärtig einen Paradigmenwechsel durch« (382). »Der als modernitätsscheu verrufene Katholizismus machte sich auf, sich endgültig der liberal-kapitalistischen Schweiz anzupassen« (384). »Die Kirche profitiert dabei davon, daß der westliche Materialismus an moralischer Glaubwürdigkeit eingebüßt« (381) hat. »Sie betreibt (*Gaudium est spes!*) eine

positive Weltinterpretation, um aus den traditionellen Frontstellungen gegenüber der Moderne herauszukommen, und akzeptiert damit den Kompromiß mit der Welt, um die innere Autonomie zu bewahren« (385). »Die prinzipiellen Unterschiede zwischen dem modernistischen und dem antimodernistischen Flügel« bestehen in dem unterschiedlichen Verhältnis zur modernen Welt (385). Trotz den ungleichzeitigen Katholizismen (385) bestehen »Konstanten und Kontinuitäten«, die »auf die römisch-katholische Universalkirche zurückzuführen (sind), eine viele Beobachter irritierende und zugleich faszinierende Einheit in der Vielheit« (382). Am Beispiel Schweiz zeigt Verf., wie sich »die Mentalitätsgeschichte des Katholizismus als Reflex der allgemeinen Gesellschaftsgeschichte« erweist (387).

Zum Schluß meint der Verf.: »Kirche und Katholizismus stehen der Welt nicht mehr als Milieu und Sondergesellschaft gegenüber. Sie bilden die Gesellschaft im Innern selbst ab« (389). Freilich gelingt »es der Kirche nur mangelhaft..., ihr abweichendes Verhalten plausibel zu erklären« (389). »Der Katholizismus«, damit schließt die anregende Bestandsaufnahme, ist dem Verf. zwar

kaum »modern geworden ... vielleicht aber modisch« (390).

Das Buch bietet eine verwirrende Fülle sich zuweilen wiederholender Beobachtungen interessanter Details. Leitmotiv ist die Moderne, ohne daß diese genauer definiert wäre, es sei denn als Fortgang der »säkularisierenden« Entwicklung. Verf. verzichtet auf »die« katholische Kirche als Parameter. Es wäre interessanter, wenn das Buch von der kath. Kirche einen ausgefeilten Begriff angewendet hätte, wie diese sich versteht. Man darf aber nicht übersehen, daß es dem Verf. (Titel!) um Katholizismus und diesen in seinem kulturellen, wirtschaftlichen, soziologischen Umfeld geht. Nur gegen Ende (382) kommt er auf die »Konstanten und Kontinuitäten« zu sprechen, die »auf die römisch-katholische Universalkirche zurückzuführen« sind. Dem Fundamentaltheologen zeigt das Buch, worauf er bei der *Via empirica* (vgl. A. Kolping, *Fundamentaltheologie III 1*, S. 43f, 676) des Nachweises der gottgewollten Existenz der Kirche zu achten hat, was ihm gegenüber den Zeiten Dechamps' neue Gesichtspunkte und soziologische Materialien liefert.

Adolf Kolping, Freiburg/Bonn

## Spiritualität

*Die Evangelische Perle. Das geistliche Begleitbuch einer flämischen Mystikerin des 16. Jahrhunderts. In der Übersetzung des Angelus Silesius ausgew. und bearb. von Klaus Dahme. Verlag Otto Müller, Salzburg 1990, 220 S.*

Vorliegende Auswahl ist die erste moderne Präsentation etwa der Hälfte der »Evangelischen Perle« (=EP) in der Version von Angelus Silesius (1676) und anderer vorausgehender Ausgaben. Das mittelniederländische Original erschien 1535. Die Verfasserin konnte bisher nicht eruiert werden. Eschius brachte 1545 in Verbindung mit den Kölner Kartäusern von St. Barbara eine erweiterte lateinische Übertragung, *Margarita Evangelica*, heraus. Damit ist auch die Verbindung zu Petrus Canisius gegeben. EP hat in ganz Europa viele Übertragungen erfahren und beeinflusste geistige Strömungen wie Pietismus, Quietismus und »Französische Schule« u. a. Ein Überblick über Forschungsstand und Wirkungsgeschichte (209–220), über Frühdrucke und Literatur (204–208) wird gegeben. Eine kritische Edition fehlt. In stärkerer Ablehnung an das Original nimmt auch Dahme eine Gliederung in drei Bücher vor: Das erste (5–92) handelt über allgemeine asketische Fragen wie Er-

kenntnis Gottes, Wiedergewinnung der anfänglichen Gerechtigkeit, Glaube, Hoffnung und Liebe; das zweite (93–140) und dritte (141–197) möchte durch die Betrachtung der Menschheit Christi zur Vereinigung mit Gott und zur Gleichförmigkeit mit Christus führen. Dieser Weg zur Erkenntnis Gottes und zur Gemeinschaft mit ihm ist aber auch schon im ersten Buch gewiesen: »Wie wir unser Leben nach dem Leben Christi einrichten und in seiner Gottheit wohnen sollen« (82, vgl. 66ff. ). »Wer aber Gott einfältig zu erkennen sich bemüht, der wird erleuchtet und unterwiesen, wie er sich dem Bild Jesu Christi gleichförmig machen und ihm nachfolgen soll. Denn die Menschheit Christi ist der Weg unserer Menschheit gewesen. . . .« (83).

Die Frömmigkeit der EP ist nicht nur christozentrisch, sondern, von der Forschung offenbar wenig beachtet, wesentlich auch von der Leben-Jesu- und Passionsspiritualität bestimmt, die auch in der EP immer wieder zu einer konkreten, ganzheitlichen Nachfolge Jesu (vgl. 150ff) anleitet. Darin nimmt auch das Leben Marias einen Platz ein (z.B. 132f. 164–168, 171–177). – Nicht unerwähnt seien die vielen schönen Gebete in der EP.

Walter Baier, Augsburg

*Mechthild von Magdeburg, »Ich tanze, wenn du mich führst«. Ein Höhepunkt deutscher Mystik. Ausgewählt, übers. und eingeleitet von Margot Schmidt (= Herderbücherei, Bd. 1549. = Texte zum Nachdenken, Bd. 59), Verlag Herder, Freiburg 1988, 160 S.*

Die Verf., die sich seit Jahren mit der mittelalterlichen Frauenmystik und mit »Fließendes Licht der Gottheit« der Mechthild von Magdeburg (1207–1282/94) im besonderen befaßt, macht in dieser Textauswahl das Geistesleben der mittelalterlichen Mystik in einer ihrer großen Gestalten einer breiteren Öffentlichkeit bekannt. Ausführlich führt sie in Leben, Zeit und Werk der Mechthild ein (9–50). Leider sind hier manche Verweise auf die Literatur nirgends vollständig auffindbar (z.B. S. 38). Die ausgewählten übersetzten Texte aus »Fließendes Licht der Gottheit« sind in neun Gruppen geordnet: 1. Der Schreibeheiß; 2. Was ist die Seele?; 3. Des Menschen Seligkeit; 4. Lobpreisung; 5. Wege zu Gott; 6. Engel und Teufel; 7. Spruchweisheit; 8. Werke und Wirken; 9. Der Heilige Geist. Eine Tabelle des Magdeburger Klerus von 1232–1282, ein Ausschnitt aus einer alten Stadtansicht von Magdeburg und Literaturangaben beschließen das Büchlein. Die Trennung der Texte kann natürlich nicht streng durchgeführt werden, so daß es zu Überschneidungen kommt. Auch sind nicht immer Ober- und Untertitel einsichtig, so ist z.B. bei 3. eine Untergruppe mit »Das Wunder der Trinität« überschrieben. 9. bringt wenig vom Heiligen Geist, mehr von der Kirche und Heiligen. Der moderne Leser wird nicht leicht einen Zugang zur Sprache dieser Texte finden und eher von manchen Gebeten (z.B. 4.) und Spruchweisheiten angegan sein. Als Kostprobe sei angeführt: »Die Sünde sei klein oder groß./der Teufel ist immer Genöß« (S. 66).

Walter Baier, Augsburg

*Spitzlei, Sabine B., Erfahrungsraum Herz. Zur Mystik des Zisterzienserinnenklosters Helfta im 13. Jahrhundert. Verlag fromman-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt 1991. 201 S. Leinen DM 58,—.*

Die Verf. unterzieht sich der verdienstvollen Aufgabe, die Werke der bekannten Klosterfrauen von Helfta zu sichten und einen oft mißverständlichen Begriff der Mystik zu klären. Es werden Legatus divinae pietatis der hl. Gertrud der Großen (1256–1302) und Liber specialis gratiae der hl. Mechthild von Hackborn (1241–1298) dafür herangezogen, dagegen nicht »Das fließende Licht der Gottheit« der Mechthild von Magdeburg (ca. 1207–1282/94). Während heute vom Helftaer Kloster in der Nähe der Lutherstadt Eisleben nur einige Mauern in einer aufgelassenen Kolchosa erhalten sind, haben die hier entstandenen Werke die Zeiten überdauert.

Der 1. Teil weist nach, daß die Helftaer Kommunität dem Zisterzienserorden angehörte, aber spirituell von den Dominikanern betreut wurde. Er bietet einen Einblick in den Klosteralltag, die theologische Frauenbildung und das Wirken des »Theologinnenkreises« von Helfta. Ihre Werke gingen nicht aus der Zusammenarbeit mit Benediktinern hervor, sind aber eindeutig von der benediktinischen Spiritualität bestimmt, so daß man bei ihnen von einer »Liturgischen Mystik« spricht. Liturgie, Bibel und die liturgisch-sakramentale Vergegenwärtigung des Heilmysteriums stehen damit im Mittelpunkt der Christusbegegnung. Das hier ergangene Wort und Heilsgeschehen rufen zur Nachfolge, Nachahmung, Gleichgestaltung und zum Mitleiden, wie vor allem im 2. Teil gezeigt wird. Sie ermöglichen das geistliche Handeln und schließen Selbsterlösung aus. Es vollzieht sich in der Mitte der menschlichen Person, die meist mit cor, cor animae, anima unscharf umschrieben wird und der biblischen Vorstellung nahesteht. Die Verwandtschaft zur »memoria« (die hier meist mit »Verinnerlichung« übersetzt wird) in der scholastischen Theologie und in der mittelalterlichen Mystik müßte wohl weiter untersucht werden. Eine gute Bibliographie mit Angabe der Editionen und Übersetzungen der einschlägigen Werke und ein Personenregister beschließen die Arbeit. Die Sekundärliteratur ist etwas dürftig berücksichtigt worden.

Walter Baier, Augsburg

#### *Anschriften der Herausgeber:*

Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten  
 Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armi-Straße 3a, 8000 München 19  
 Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

#### *Anschriften der Autoren:*

Prof. Dr. Georg Muschalek, Amselweg 15, 7411 St. Johann-Lonsingen  
 Prof. Dr. Josef Seifert, Obergass 75, FL-9494 Schaan

## *Vorwort der Herausgeber*

Ohne Absicht einer Terminierung erscheint das diesjährige thematische Heft des »Forum Katholische Theologie« zu Fragen des Lebensrechtes und des Lebensschutzes in zeitlicher Nähe zu der in der Bundesrepublik anstehenden (bzw. schon gefällten) parlamentarischen Entscheidung über die Fristenlösung, was den vorliegenden Beiträgen eine besondere Aktualität verleihen dürfte. Aber Aktualität ist weder ein vorrangiges Ziel wissenschaftlicher Arbeit noch das Anliegen einer auf die Grundlagen von Glaube und Sitte dringenden Theologie, die sich nicht nur in der »Welt«, sondern auch in der Kirche zu verschieben drohen. Etwas von dieser »Grundlagenforschung« möchten die Beiträge dieses Heftes vermitteln unter Berücksichtigung sowohl der Systematik oder der »theoretischen Vernunft« wie auch der historischen Erkenntnis, die in dieser Frage bei aller Vielfalt geschichtlicher Erscheinungen doch eine normierende Konstante im Humanum erkennen läßt.

Unter der ersten Rücksicht unterzieht H. Seidl die Abtreibungsgesetzgebung auf dem Hintergrund moderner philosophisch-ethischer Voraussetzungen (mit Einschluß des Formalismus Kants, der ohne Bezug auf ein real sittlich Gutes auskommt) einer Kritik am Maßstab der Wesenskonstitution des Menschen, die dem sittlichen Handeln wie auch dem menschlichen Gewissen vorgegeben ist und die ein Schutzgebot für das Leben genauso einschließt wie ein Verbot der Tötung. Im Horizont der zeitnahen moraltheologischen Auseinandersetzung um die »autonome Moral« und den sogenannten »Primat des Gewissens« erweist sich allein eine solche Grundlegung als einsichtig, während die genannten entgegengesetzten Theorien den Grund des Sittlichen nicht erreichen, woraus sich heute das Eindringen der »Abtreibungsmentalität« in das christliche Bewußtsein erklärt.

Die sittliche Forderung wird heute vielfach auch entschärft durch die Behauptung eines »Wandels des Gewissens« in der Geschichte. Dem stellt der Rechtshistoriker W. Simshäuser in Auseinandersetzung mit der popularwissenschaftlichen Behauptung von der Duldung des Schwangerschaftsabbruchs im klassischen Altertum die aus vielen Einzeldaten in strenger Interpretation erhobene Einsicht gegenüber, daß die Abtreibung in der römischen Antike durchaus auf Ablehnung und Verurteilung stieß, wenn diese Ablehnung zunächst auch nur im Rahmen der Hausgewalt erfolgte und in den Bereich der Sittenaufsicht der Zensoren fiel. Selbst wenn die Motivation für die Verurteilung nicht schon auf der Höhe einer christlichen Ethik bezüglich der Personwürde jedes menschlichen Lebens stünde, so bot sie dem christlichen Denken doch gewisse Anknüpfungspunkte, von denen aus allerdings ein bedeutsamer Überstieg zum *proprium christianum* hin erfolgte.

Diese Wende, die bereits unter den frühchristlichen Apologeten und Kirchenschriftstellern deutlich hervortritt, beschreibt W. M. Gessel unter Anführung beider Zeugnisse über den »Weg des Lebens« der Christen, auf den schon das ungeborene Kind gestellt war. Die hier zutage tretende geradezu selbstverständliche Einstellung des frühen Christentums zum menschlichen Leben auch im embryonalen

Status, die auch nicht durch die noch fehlende Problematik um den Zeitpunkt des Beginns des menschlichen Lebens geschmälert wird (immerhin ist hier die Tertullianische Sentanz »homo est et qui est futurus« = »was erst ein Mensch werden soll, ist schon ein Mensch« beachtlich), gründet freilich in den neuen Glaubensüberzeugungen vom Menschen als Gottes Schöpfung und als Ebenbild Gottes und damit auch in einer Neuerkenntnis von Personsein. Bei Hippolyt v. Rom († 230) verdient auch die Kritik an dem Gebrauch empfängnisverhütender Mittel bei »sogenannten gläubigen Frauen« Beachtung.

Im Umkreis dieser Thematik, die letztlich um die Herausstellung des *proprium christianum* im Humanen bemüht ist, hat auch (trotz einer gewissen Erweiterung des Umfangs) die Untersuchung K.-Th. Geringers über die »Rechtsstellung der geschiedenen und »wiederverheirateten« Katholiken in der Kirche« ihren Platz. In einem Gedankengang, der biblische, lehrhaft-dogmatische und kirchenrechtliche Argumente verbindet, erhellt der Verfasser die heute vielfach mißdeutete kirchliche Lehre und Disziplin aus dem Wesen der Gliedschaft in der *Communio* und bedenkt deren Konsequenzen bis hin in die heute kontroversen Fragen nach den Forderungen an kirchliche Arbeitnehmer. Sie sind verbunden mit der begründeten Warnung, denn die Kirche könne »nicht den jeweiligen Zeitgeist zur Maxime ihres Handelns machen«. In dieselbe Richtung weist die ausführliche Besprechung des Buches von K. Simpfendorfer über »Verlust der Liebe. Mit Simone de Beauvoir in die Abtreibungsgesellschaft« (A. Ziegenaus). Die die Thematik beherrschende Frage nach dem *proprium christianum* wird so auch zur Frage nach der Identität des katholischen Christentums. Theologische Futurologen weisen diese Frage (trotz sonst vertretener Denkfreiheit) zwar als fundamentalistisch ab. Aber mit ihr steht und fällt nicht nur die Plausibilität christlichen Glaubens, sondern auch die für die theologische Wissenschaft notwendige Kontrollierbarkeit ihrer Sätze aufgrund ausgewiesener Prinzipien. Insofern versucht das Heft auch dem methodischen Anliegen der Glaubenswissenschaft zu dienen.

## Abtreibungs-Gesetzgebung aus ethischer Sicht

*Von Horst Seidl, Rom*

In einer Reihe von Beiträgen hat Herbert Tröndle in jüngerer Zeit die besorgniserregende Entwicklung in der Diskussion um eine gesetzliche Regelung des Abtreibungsstrafrechtes behandelt<sup>1</sup>. Die Fakten sind alarmierend: Durch den Eini-gungsvertrag ist inzwischen in den fünf neuen Ländern die Fristenregelung des früheren DDR-Staates übernommen worden, welche die Tötung ungeborener Kinder während der ersten drei Monate ausdrücklich erlaubt. Aber auch in der alten Bundesrepublik wurden bisher schon alljährlich eine Viertelmillion ungeborener Kinder getötet, da sich auf dem Boden der gesetzlichen Ausnahmebestimmungen des § 218 a StGB Praktiken entwickelten, die den Rechtsstaat partiell – auf dem Bereich des Lebensschutzes – ausgehebelt haben. Der rechtlose Zustand des embryonalen Menschen hat inzwischen eine de-facto-Normalität erreicht. Die Bewußtseinsänderung spiegelt sich nirgends deutlicher wider als in der derzeitigen Debatte um den Beratungsgesetzentwurf<sup>2</sup>. Die tieferliegende Ursache der zunehmenden Rechtsunsicherheit sieht Tröndle in einem sich verändernden, unzulänglichen Bewußtsein vom Wert des menschlichen Lebens. Diesen wichtigen Gesichtspunkt will der vorliegende Beitrag aus ethischer Sicht näher betrachten. Er legt zuerst (I), im Anschluß an Tröndle, die Rechtsunsicherheit mit der genannten ethischen Unzulänglichkeit dar, von der dann (II) zu zeigen ist, daß sie modernen philosophisch-ethischen Tendenzen entspricht, die in Gegensatz zur traditionellen Ethik stehen. Daraus werden dann (III) Folgerungen für die Behandlung der Abtreibungsfrage im allgemeinen gezogen, ohne auf den jüngsten Diskussionsstand im einzelnen einzugehen, der sich übrigens während der Abfassung dieses Artikels schon wieder verändert hat. Schließlich nimmt er noch (IV) zu einem empiristischen

---

<sup>1</sup> Aus den Publikationen von Tröndle seien die folgenden genannt: (1) »Soziale Indikation« – Rechtfertigungsgrund?, in: Jura 1987 (Heft 2), 66–75; (2) Thesen zur Rechtslage, in: Freiheit – Recht – Moral (hgg. v. Kl. Weigelt), Bonn 1988, 125–133; (3) Schwangerschaftskonfliktberatung im Richtungsstreit, in: Verantwortlichkeit und Freiheit (FS W. Geiger, hgg. v. H. J. Faller, P. Kirchhof, E. Träger), Tübingen 1989, 190–206; (4) Der Schutz des ungeborenen Lebens in unserer Zeit, in: ZRP 1989 (Heft 2), 54–61; (5) Neuregelung des Lebensschutzes Ungeborener im geeinten Deutschland, in: Kirche und Gesellschaft, 1991, Nr. 179, 3–16.

<sup>2</sup> s. Anm. 1 (4), 54.

Einwand gegen Tröndles Auffassung Stellung, soweit es wieder um eine grundlegende ethische Bewertung der Abtreibung geht.

### *1) Die heutige Rechtsunsicherheit hinsichtlich der Abtreibung*

Im folgenden führen wir uns angesichts der Abtreibungspraxis die Rechtsunsicherheit in ihren Hauptpunkten kurz vor Augen.

1) Der ursprüngliche Zweck in der Reform des Abtreibungsstrafgesetzes war die Verbesserung des Lebensschutzes für den menschlichen Embryo; denn sie wollte auf die Strafandrohung (in Ausnahmefällen) verzichten zugunsten einer positiven Beratung zum Schutz des menschlichen Lebens in der Form der sog. Indikationslösung, die den Vorrang vor der sog. Fristenlösung erhalten sollte.

In der Praxis werden die Indikationen von Ärzten in einfachen Verfahren erteilt, die keiner weiteren Kontrolle unterstehen. Die exzessiv ansteigende Zahl macht aus dem Ausnahmefalle eine de-facto-Normalität. Die Indikationslösung wird zu einer verkappten Form der Fristenlösung. In der weitaus überwiegenden Zahl der Fälle handelt es sich nicht um eine medizinische, sondern um eine soziale Indikation, die soziale oder auch bloß finanzielle Konflikte betreffen. So drängt häufig der Mann auf Abtreibung, um die Unterhaltskosten für das auszutragende Kind zu umgehen.

Der gesetzgeberische Zweck des besseren Lebensschutzes ist also nicht erreicht worden. Man hat aber auch bemerkt, daß er im Gesetzestext nicht klar zum Ausdruck kommt. Vielmehr ist die Fassung der geltenden Indikationsregelung so »schlitzohrig«, daß sie »in ihrer absichtsvoll gewählten Weite und in ihrer begrifflichen Unschärfe die mißbräuchliche Anwendung nachgerade programmiert hat« und »die Verfassungswidrigkeit – jedenfalls in bestimmten Teilen – auf der Stirne trägt«<sup>3</sup>.

2) Während die Gesetzesreform mit der Indikationslösung prinzipiell die Austragungspflicht der Schwangeren und die Garantienpflicht für das auszutragende Kind anerkennt (§ 323 c StGB)<sup>4</sup>, hat sich in der Praxis eine auf die Indikationsregelung gestützte »Rechtfertigungsthese« für die Abtreibung ausgebildet. Sie kommt von der juristischen Tatsache, daß die indizierten Abtreibungsfälle straffrei bleiben, zu dem Urteil, daß sie »nicht rechtswidrig und damit also rechtmäßig« seien. Dazu bemerkt Tröndle: »Eine solche ›Rechtmäßigkeit‹ minderen Ranges, die etwas weder als ›billigenswert‹, noch als ›positiv‹ bewertet, und der eine Durchsetzbarkeit nicht inneohnt, kennt das Recht im übrigen nicht«<sup>5</sup>. Vielmehr erhalten gesellschaftspolitische Ziele den Anschein einer Verfassungsmäßigkeit. – Aus dieser wird dann in skandalöser Weise ein Sachleistungsanspruch gegen den staatlichen Versicherungsträger abgeleitet, der zur Abtreibung auf Krankenschein führt, – zu einer Praxis, die den Staat jährlich hohe Summen kostet.

<sup>3</sup> s. vor. Anm.

<sup>4</sup> s. Anm. 1 (4), 73.

<sup>5</sup> s. Anm. 1 (4), 59.

3) Das Schwangerenberatungsgesetz sah nach dem o. gen. Zweck des Gesetzgebers einen besseren Schutz für das Leben des ungeborenen Kindes vor. Es bestimmt in der Fassung vom 25. 1. 1988 das »Ziel der Beratung« so:

»Die Beratung dient dem Schutz des ungeborenen Lebens und der Sorge für die Schwangere. Sie wird mit dem Ziel angeboten, die Bereitschaft der Schwangeren zur eigenverantwortlichen Annahme des ungeborenen Lebens zu wecken, zu stärken und zu erhalten.«

Die inzwischen geführte Diskussion um die Änderung des Gesetzes beruht auf der Kritik an der Absicht eines Beratungs»zieles« als solchen, die Schwangere positiv zur Erfüllung ihrer Pflicht zu bewegen, das Leben des ungeborenen Kindes zu erhalten. Diese Absicht wäre, im Sinne der Kritik, in die einer bloßen Beratungs»aufgabe« zu ändern, die der Schwangeren ein Recht auf Abtreibung zugestünde.

Doch widerspricht dies, wie Tröndle darlegt<sup>6</sup>, der ursprünglichen Absicht des Reformgesetzes wie auch dem erklärten Urteil des Bundesverfassungsgerichtes, das vom »Ziel« der Beratung spricht, nämlich »die Schwangere an die grundsätzliche Pflicht zur Achtung des Lebensrechtes des Ungeborenen zu mahnen, sie zur Fortsetzung der Schwangerschaft zu ermutigen . . .«<sup>7</sup>

Im übrigen wird von den Befürwortern der Abtreibung dieser Ausdruck in den des »Schwangerschaftsabbruches« verharmlost, der nur noch an die Zustandsänderung der Mutter denken läßt, nicht mehr an die Tötung des Kindes.

4) Zu der oben genannten »Rechtfertigungstheorie« für die derzeitige Abtreibungspraxis kommt das Argument vom Selbstbestimmungsrecht und der Freiheit der Mutter, auch von ihrer Berufung auf das Gewissen, das beachtet werden muß, wenn sie für sich eine menschenwürdige Lebensqualität beansprucht.

Dagegen macht jedoch Tröndle zu Recht darauf aufmerksam, daß die Lebensqualität der Mutter nicht Vorrang vor der Existenz des Kindes haben kann. – Ferner, was die Freiheit der Mutter betrifft, so zeigt Tröndle, daß sie von der Abtreibungspraxis häufig eher gefährdet, als gefördert wird, nämlich dort, wo der Vater des Kindes die Frau zur Abtreibung drängt, um die finanziellen Verpflichtungen gegenüber dem Kind nicht tragen zu müssen. So ergeben sich für diese Frauen eher Situationen der Unfreiheit. – Auch werden in jener Argumentation die negativen psychischen Folgewirkungen bei Frauen, die abgetrieben haben, übergangen, obwohl sie statistisch relativ häufig sind.

Die Gesetzesreform mit der Indikationsregelung hatte ursprünglich als anerkanntes Fundament das des Grundrechtes jedes Menschen, auch des ungeborenen, auf Leben, das sich im Schutzgebot und im Tötungsverbot ausdrückt<sup>8</sup>.

Die Befürworter der gegenwärtigen Abtreibungspraxis berufen sich auf das Gewissen und die Freiheit jeder Person, die in autonomer Selbstbestimmung ihr eigenes Leben gestalten darf.

<sup>6</sup> s. Anm. 1 (4), 56.

<sup>7</sup> s. BVerfGE 39,1 (50) = NJW 1975, 1879.

<sup>8</sup> s. GG Art. 2, Abs. 2, S. 1.

## *II) Zum unzulänglichen sittlichen Bewußtsein in der Abtreibungspraxis und seinen modernen, philosophisch-ethischen Voraussetzungen*

### *1) Zu Unzulänglichkeiten im sittlichen Bewußtsein:*

Die Tatsache, daß die ursprüngliche Absicht des Gesetzgebers bei der Reform des § 218a, nämlich der bessere Lebensschutz für das noch ungeborene Kind, in der gegenwärtigen Abtreibungspraxis nicht mehr deutlich gesehen wird, zeigt hierin eine mehrfache Unzulänglichkeit im sittlichen Bewußtsein an, und zwar sowohl bei den vom Gesetzgeber angesprochenen Personen, als auch in gewisser Weise bei diesem selbst, sofern er seine Absicht im Reformtext »absichtsvoll unbestimmt« ausgedrückt hat.

a) In der Debatte um das Schwangerenberatungsgesetz wird eine erste Unzulänglichkeit deutlich, wenn die Kritiker sich schon gegen die »Ziel«ausrichtung auf eine sittliche Verpflichtung als solche wenden. So richtet sich bei ihnen das sittliche Bewußtsein überhaupt nicht mehr auf ein objektives, sittliches Gutes als Ziel, sondern beschränkt sich auf Akte der freien Selbstbestimmung, in welchen auch die Ziele selbst erst zu setzen wären. Es gibt hier keine objektiv normative Zielvorgabe mehr, an der gemessen werden kann, ob eine bestimmte Handlung sittlich gut oder schlecht ist. Die traditionelle Ethik aber kennt noch einen »letzten Zweck« des menschlichen Lebens und sieht ihn in seiner Entfaltung bis zur Vollkommenheit, zur vollendeten Gutheit, gemäß dem höchsten, d. h. dem geistigen Vermögen. Wenn darin die sittliche Norm liegt, dann muß jeder Mensch sein eigenes Leben und das des Nächsten auf dieses Ziel hin fördern.

b) Auch die sog. »Rechtfertigungstheorie« läßt keine Ausrichtung mehr auf eine objektive Norm, ein sittliches Gutes als Höchstwert erkennen, indem sie das Rechtmäßige aus dem Nicht-Rechtswidrigen, und dieses aus dem Straffreien ableitet. Damit bewegt sie sich in einem leeren Formalismus.

c) Denselben unzulänglichen Eindruck macht die gegen die eigentliche Absicht des Gesetzestextes gerichtete Berufung auf das eigene Gewissen der Mutter bzw. des Vaters des abzutreibenden Kindes; denn das Gewissen als das sittliche Bewußtsein verkürzt sich hier formalistisch auf Selbstverantwortung in freier Entscheidung, ohne Anerkennung einer Verpflichtung gegenüber einer objektiv sittlichen Norm. Aber was bleibt dann hier noch an Verantwortung übrig? Ferner verkürzt sich dabei die Sittlichkeit auf eine Qualität nur des Handelns bzw. der personalen Akte, während sie in Wahrheit auch eine des menschlichen Seins/Lebens selbst ist. Die Verkürzung läuft auf einen Aktivismus und Personalismus hinaus.

d) Wo das sittliche Bewußtsein/Gewissen nicht mehr auf das sittliche Gute bezogen und mit dem menschlichen Leben verbunden gesehen wird, da kann auch das menschliche Leben, das eigene wie das des Nächsten, selbst nicht mehr als zu schützendes Rechtsgut bewußt werden, sondern nur die personalen Aktivitäten, obwohl sie doch, näher betrachtet, schon das menschliche Leben voraussetzen.

Der eben erwähnte Aktivismus und Personalismus bedeutet hinsichtlich des noch ungeborenen Kindes, daß es erst dann schutzwürdig wäre, wenn es geistig-personale

Akte vollzöge, was aber vor der Geburt nur sehr spät oder noch gar nicht geschähe.

Dagegen ist jedoch festzustellen, daß die personalen Akte das Menschsein voraussetzen mit der Geistnatur des Menschen, deren Vermögen schon früher vorliegen als die daraus (später) hervorgehenden Akte. Ebenso verweist das sittliche Gute als Qualität (Tugend, Vollkommenheit) des menschlichen Seins/Lebens auf dieses und das Wesen des Menschen. Daß es schon als Fundament und Anlage der personalen Akte, also nicht erst nach deren Entfaltung, als höchstes Rechtsgut zu schützen ist, unterliegt daher keinem Zweifel.

## 2) *Moderne philosophisch-ethische Voraussetzungen:*

Angesichts der Tatsache, daß jeder Mensch ein natürliches sittliches Bewußtsein/Gewissen hat, das in unbestimmt allgemeiner Weise von Gut und Böse weiß und der weiteren Bildung zu bestimmtem Wissen und Urteil bedarf, in bezug auf das zu verwirklichende gute Handeln und Leben, haben philosophisch-ethische Theorien Einfluß auf diese Gewissensbildung.

a) In der Neuzeit ist der (von Hobbes, Hume u. a. herkommende) ethische Empirismus (in seinen verschiedenen Formen des Utilitarismus, Eudämonismus und Hedonismus) einflußreich geworden. Er läßt kein normatives Prinzip des Handelns zu, das von der Vernunft a priori eingesehen werden könnte, sondern entnimmt das, was gut und schlecht ist, immer nur a posteriori aus dem Erfolg bzw. Mißerfolg der Handlungen, also nur das, was die Vernunft jeweils empirisch ermittelt, d. h. verbunden mit der Sinnlichkeit, den primären (triebhaften) Lebensinteressen, dem subjektiven Glücksgefühl und Lebensgenuß, erfährt. Es ist unschwer zu sehen, wie die empiristisch-ethische Richtung in die Abtreibungsmentalität hineinwirkt.

b) Gegen die empiristische Richtung hat Kants Ethik scharfe Kritik geübt, da in dieser die praktische Vernunft eines normativen, a priori einsichtigen Prinzips entbehrt<sup>9</sup>. Dagegen vermag die praktische Vernunft nach Kant durchaus ein solches Sittlichkeitsprinzip zu erfassen, da es letztlich in ihr selbst liegen muß. So kommt er zu dem bekannten »kategorischen Imperativ«, der in einer seiner Formulierungen so lautet: »Handle so, daß die Maxime deines Willens jeweils zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne«<sup>10</sup>. Darin drückt sich die Vernünftigkeit und die ihr eigentümliche Allgemeinheit (Universalität) jedes Sittengesetzes als solchen aus. Hiernach muß für eine bestimmte Situation die subjektive Handlungsmaxime, wenn sie sittlich gut sein soll, universalisierbar sein, d. h. für jedermann in derselben Situation verbindlich sein. Kant zeigt an Beispielen mit schlechten Handlungen, gleichsam als Gegenprobe, auf, daß sie, wenn alle deren Maxime befolgten, das menschliche Zusammenleben unmöglich machen, ja aufheben würden.

<sup>9</sup> Auf dieses Thema geht näher der Aufsatz des Verf. ein: Zur formalen Begründung der Sittlichkeit aus dem Guten, dem Objekt des Willens. Auflösung eines Dilemmas zwischen empiristischer und transzendentalistischer Ethik, in: Prinzip und Applikation in der praktischen Philosophie (hgg. v. Th. Seeböhm), Stuttgart 1990, 169–187.

<sup>10</sup> I. Kant, Kritik der prakt. Vernunft: Erster Teil, I. Buch, 1. Hptst. § 7

c) Kants kategorischer Imperativ, als a priori einsehbares, formales Sittlichkeitsprinzip der freien Selbstbestimmung des Willens allein aus praktischer Vernunft und aus der von ihr postulierten Freiheit, übersteigt zwar den ethischen Empirismus, der Handlungsmaxime nur material a posteriori bestimmen kann, aus empirischen Bedingungen, wo die Vernunft von der Sinnlichkeit abhängig bleibt. Doch beseitigt er damit den Empirismus noch nicht; denn neben dem Vorteil des formalen Apriori hat Kants Ethik den Nachteil des Formalismus, da sie sich nur auf die formal-sittlichen Bedingungen der freien Selbstbestimmung beschränkt und jeden Bezug auf ein im Menschen vorgegebenes, real sittliches Gutes, als Objekt des Willens, ausschließt. Der kategorische Imperativ nennt keinen letzten Zweck des menschlichen Lebens.

Das liegt an den theoretischen Voraussetzungen von Kants Ethik, die hier nicht näher zu erörtern sind<sup>11</sup>, wonach ein Objekt nur der Sinnlichkeit, nicht aber der Vernunft gegeben sein könne. Hier wird zu Unrecht der Vernunft jede rezeptive, »intuitive« Funktion abgestritten und damit die – in Wahrheit unbestreitbare – Selbstgegebenheit des Menschen in der Vernunft, nämlich im Selbstbewußtsein. Dieses wird nun fälschlich (wie schon bei Descartes) als Reflexion, als Ich-denke, ausgelegt: Der Mensch kann sich hiernach als sittliches, transzendentes Subjekt nur denken, ist sich aber nicht selbst real gegeben.

Damit verkürzt sich auch die Sittlichkeit auf das Handeln. Das sittliche Gute ist nur das, was aus dem Handeln hervorgeht. Seine Fundierung im menschlichen Sein und Wesen geht verloren.

d) Mit dem kantianischen Formalismus, wie auch mit seinen neukantianischen und deontologischen Fortsetzungen, kann jedoch der Mensch nicht leben. Er bedarf der Ausrichtung am sittlichen Guten als einer normativen Realität in ihm. Tatsächlich lassen dies auch Kants negative Beispiele zum kategorischen Imperativ unbeabsichtigt erkennen; denn wenn Maxime schlechter Handlungen verallgemeinert schließlich zur Gefährdung und Aufhebung der menschlichen Gemeinschaft führen, was uns Menschen, nach Kant, untragbar ist, so verrät dies ja, daß wir Menschen a priori auf ein letztes sittliches Gutes ausgerichtet sind, das offenbar die Entfaltung des menschlichen Lebens in der Gemeinschaft betrifft.

Wegen des bezeichneten Mangels in Kants Ethik strebt man heute in Praxis-Theorien häufig einen Kompromiß an und versucht, Formalismus und Empirismus miteinander zu kombinieren, z. B. deontologisch-formale Bedingungen a priori (freie Selbstbestimmung, Sollen) mit teleologisch (aus dem Handlungserfolg) a posteriori gegebenen, materialen Zwecken (primären Lebensinteressen u. a. m.).

### 3) Rückbesinnung auf Einsichten der klassischen Ethik:

a) Wenn man auch mit Kant die freie Selbstbestimmung zum Handeln aus reiner Vernunft als wichtige formale Bedingung der Sittlichkeit anerkennen muß, so ist doch der Formalismus zu vermeiden, der durch den fehlenden Bezug auf das reale

<sup>11</sup> s. den Anm. 9 zitierten Aufsatz.

sittliche Gute verschuldet wird. Dieser Bezug findet sich nun tatsächlich in der traditionellen Ethik (bei Platon, Aristoteles, Thomas v. Aquin u. a.), und zwar in nicht-empiristischem Sinne; denn das sittliche Gute ist als Objekt des Willens a priori gegeben, weil intelligibel, von der Vernunft einsehbar, und liegt in den Tugenden. Diese haben schon natürliche Anfänge in der Menschennatur, sollen sich dann aber zu spezifischen Vollkommenheiten entfalten, wobei die Vernunft als das leitende Prinzip in sie mit eingeht<sup>12</sup>.

Näher gesehen, kommt die sittliche Vollkommenheit als zweite Aktualität (»Wirklichkeit«) zur ersten des menschlichen Seins/Lebens hinzu, das aus den konstitutiven Ursachen des Menschen, aus Leib und Seele, hervorgeht. In diesen liegt eine wesentliche Ordnung. So ist der Leib der Seele untergeordnet, und in der Seele die Sinnlichkeit der Vernunft. Auf dieser Ordnung beruht schon eine natürliche Sittlichkeit, die weiter vervollkommnet werden soll, unter der Führung der Vernunft.

b) Gegen den modernen Aktivismus und Personalismus, der die Sittlichkeit erst bei den personalen Akten beginnen läßt, ist zu beachten, daß diese schon eine natürliche, wenn auch noch unvollkommene Sittlichkeit im Menschen voraussetzen, nämlich eine natürliche Neigung des Willens zum Guten sowie eine natürliche Kenntnis der Vernunft davon. Diese natürliche Sittlichkeit in den seelisch-geistigen Anlagen beruht, wie gesagt, letztlich auf der Wesensordnung des als Leib-Seele-Einheit konstituierten Menschen, der daher, schon vor Entfaltung der personalen Akte, das höchste zu schützende Rechtsgut ist.

c) Es ist nicht möglich, den Menschen von der Person zu trennen und nur die Person als zu schützendes Rechtsgut zu betrachten; denn das Wesen des Menschen und der Person ist dasselbe, wie auch die Definition des Menschen als »rationalen Lebewesens« in der Person als »individueller Substanz von rationaler Natur« enthalten ist. Die Person ist nichts anderes als der individuelle Mensch, mit der Auswirkung der Wesensprinzipien des Menschen in seine konkrete Existenz hinein, unter der Führung der Vernunft. Die Wesensprinzipien, als Grundlage der zu verwirklichenden individuellen Person, liegen aber schon im menschlichen Embryo vor, der daher zu schützendes Rechtsgut ist.

Naturphilosophisch gesehen, ist das letzte Wort über das Geistprinzip dieses, daß es »von außen hinzukommt« (Aristoteles), und, theologisch gesehen, dieses, daß Gott es zu jedem neuen Embryo hinzuschafft (Thomas v. Aquin).

<sup>12</sup> s. Aristoteles, *Ethica Nicom.* I 6, mit der Bestimmung des »menschlichen Guten«; ferner Thomas v. Aquin, *Summa theol.* I-II qu. 1–20 über den letzten Zweck des menschlichen Lebens, sowie qu. 90 ff. über das natürliche Sittengesetz. Vgl. die Aufsätze des Verf.:

– Das sittliche Gute (Glückseligkeit) nach Aristoteles. Formale Bestimmung und metaphysische Voraussetzung, in: *Philos. Jahrb.* (1975) 82, 31–53.

– Natürliche Sittlichkeit und metaphysische Voraussetzung in der Ethik des Aristoteles und Thomas v. Aquin, in: *The Ethics of St. Thomas Aquinas* (Studi tomistici 25, ed. L. Elders), Rom 1984, 95–117.

– Sittliche Freiheit und Naturgesetz bei Thomas v. Aquin angesichts des modernen Gegensatzes von Autonomie und Heteronomie, in: *Lex et Libertas* (Studi tom. 30, ed. L. Elders), Rom 1987, 113–124.

– *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.

Es geht nicht an, die Anwesenheit des Geistprinzips erst mit der Ausbildung des Großhirns anzunehmen, oder gar erst mit dem Beginn geistiger Tätigkeiten; denn es liegt schon lange vor ihnen als deren Vermögen vor und macht seinen Einfluß auf die sinnlichen Tätigkeiten (die den menschlichen Organismus aufbauen) geltend, bevor es schließlich zu den ihm allein eigenen, geistigen Tätigkeiten kommt<sup>13</sup>.

### *III) Allgemeine Folgerungen für die Abtreibungsgesetzgebung*

1) Abzulehnen ist eine bloß empiristische Haltung, welche im Reformgesetz nicht mehr die eigentliche Absicht des Gesetzgebers zu sehen vermag, nämlich den Schutz des ungeborenen Lebens, und sich in der Kritik an dem darauf gerichteten Ziel des Schwangerenberatungsgesetzes geäußert hat. Die Haltung widerspricht der menschlichen Vernunft, die in sich ein normatives Sittengesetz trägt und die Förderung des menschlichen Lebens verlangt, das, im Gegensatz zum tierischen, auf das Geistprinzip hingeordnet ist, um von ihm seine spezifisch menschliche Prägung zu erhalten.

2) Eine formale Bedingung der richtigen sittlichen Beurteilung einer Sache ist sicherlich die der Vernünftigkeit und Allgemeinheit, wie sie Kants kategorischer Imperativ zum Ausdruck bringt. Will man ihn auf den Fall der Abtreibung anwenden, so besagt er hier folgendes: Wenn die Maxime einzelner schwangerer Frauen, in sozial schwierigen Situationen die Leibesfrucht abzutreiben, von allen Frauen in denselben Situationen befolgt würde, so wäre dies für die staatliche Gemeinschaft verheerend. Daher können die einzelnen, die abtreiben, dies nur auf Kosten der anderen tun, die aus Achtung vor dem menschlichen Leben und, damit verbunden, um des Gemeinwohles willen nicht abtreiben.

Freilich könnte die heutige Abtreibungspraxis bei konstant weiter steigender Tendenz bald zum Beispiel der negativen Bestätigung des kategorischen Imperativs werden, d. h. wenn die schlechte Maxime einzelner Frauen, nämlich schon wegen sozialer Schwierigkeiten den von der gesetzlichen Indikationsregelung vorgesehenen Ausnahmefall zu überschreiten und abzutreiben, sich verallgemeinern, d. h. von immer mehr Schwangeren in sozialen Schwierigkeiten befolgt würde, – mit verheerenden Folgen für die staatliche Gemeinschaft.

3) Wie oben erwähnt, ist es unmöglich, Kants ethischen Formalismus, dem – bei der sittlichen, freien Selbstbestimmung – der Bezug zum a priori vorgegebenen sittlichen Guten, dem letzten Zweck des Menschen, fehlt, mit einem Empirismus zu kombinieren, der gestattet, den sittlichen Zweck des Handelns jeweils aus den a posteriori (mittels der Sinnlichkeit, der Gefühle u. a.) erfahrbaren Handlungserfolgen zu entnehmen. Eine solche Kompromiß-Haltung aber läßt sich bei der derzeitigen Abtreibungspraxis in der Tat beobachten: Ihre Rechtfertigung verweist ja einerseits auf die freie Selbstbestimmung der Schwangeren als auf eine sittliche Bedingung ihrer möglichen Entscheidung zur Abtreibung, andererseits erkennt sie aber kein

<sup>13</sup> Vgl. den Aufsatz des Verf.: Über die Geistseele im menschlichen Embryo nach Aristoteles, Albert d. Gr. und Thomas v. Aquin, in: Salzbg. Jahrb. f. Philos., 1986, 1–36.

a priori vorgegebenes Ziel der Schwangerenberatung an, das in der Erhaltung des menschlichen Lebens liegt, des für alle Menschen verbindlichen sittlichen Rechtsgutes.

4) Es ist daher notwendig, bei der juristischen und gesetzgeberischen Behandlung der Abtreibungsfrage auf jenes Ziel zu achten. Sonst fehlen ihr für die Beurteilung der Maßstab und die Kriterien. Gerade wenn man mit Kant die freie Selbstbestimmung der Person wiederentdeckt, muß man mit der klassischen Ethik auch die Bindung an das sittliche Gute anerkennen. Dieses liegt, wie oben dargelegt, in der Entfaltung des menschlichen Lebens zu seiner vernunftgemäßen Vollkommenheit und Glückseligkeit (den Tugenden), das daher von seinem Beginn im Mutterschoß an geschützt werden muß.

#### *IV) Abschließende Stellungnahme zu einem empiristischen Einwand*

Gegen H. Tröndle hat N. Hoerster empiristische Argumente ins Feld geführt, die hier noch abschließend erörtert werden sollen.

1) Die Frage, ob der menschlichen Leibesfrucht ein Lebensrecht zusteht, wendet Hoerster in die Frage, ob sie auch ein Mensch ist und definiert den Menschen so, daß die Definition Menschenrechte einschließt. Von drei möglichen Definitionen ergibt sich ihm die dritte als die passende:

1. Der Mensch ist ein »menschliches Individuum«, als »Exemplar der biologischen Spezies Mensch«.

2. Der Mensch ist »geborenes menschliches Individuum«.

3. Der Mensch ist ein »menschliches Individuum, dem gewisse typische Menschenrechte (wie das Recht auf Leben) zustehen«. Nach der dritten Definition ist ein menschliches Individuum erst dann ein Mensch, wenn es Menschenrechte, wie das Lebensrecht, für sich einfordern kann. Es verbindet sich hier also mit dem biologischen Faktum eine ethische und rechtliche Forderung.

2) Als nächste Frage stellt sich dann die, an welche Eigenschaft das Lebensrecht geknüpft sei; denn die bloße Zugehörigkeit zu einer biologischen Spezies ist »ethisch vollkommen irrelevant«. Erläutert wird dieser Punkt durch die Analogie mit Rasse und Geschlecht, woraus auch keine ethischen Konsequenzen gezogen werden dürfen. Ebenso wenig kann man nach Hoerster allein daraus, daß der menschliche Embryo zur Spezies Mensch gehört, ethisch folgern, daß er ein Lebensrecht habe. Dies wäre ein »Speziesismus«, dessen sich auch Tröndle schuldig mache. Die gesuchte Eigenschaft wird mit dem Beispiel des Wahlrechtes erläutert, das an eine relevante Eigenschaft geknüpft wird, nämlich die »einer gewissen geistigen und sittlichen Reife«.

3) Die Suche nach der für das Lebensrecht relevanten Eigenschaft leitet Hoerster mit einer Vorüberlegung ein, daß jene Eigenschaft nicht allen menschlichen Wesen zukommen müsse, daß sie aber auch nicht-menschlichen Wesen zukommen könne, und kritisiert Tröndles »Anthropozentrismus«. So können auch Tieren Rechte zuste-

hen, nach relevanten Eigenschaften. Es stellt sich dann für Hoerster die allgemeine Frage für Mensch und Tier: »Welche Eigenschaft, die Lebewesen haben können, ist es, die für die Einräumung eines Lebensrechtes relevant ist?« Sie wird so beantwortet, daß »die Eigenschaft allein in dem (in einem bestimmten Sinn verstandenen) Interesse erblickt werden kann, das gewisse Lebewesen an ihrem Weiterleben oder Überleben besitzen«, und »daß jedenfalls Föten dieses Interesse nicht besitzen«. Hiernach ist nur »allen geborenen menschlichen Wesen« ein Lebensrecht einzuräumen. Die Frage nach dem Lebensrecht und nach der Qualifizierung als »Mensch« kann »sachadäquat« nur »auf dieser Ebene« der eben genannten relevanten Eigenschaft entschieden werden, wobei man zu den »ethischen Kernfragen vorstößt«.

Tröndles juristische Stellungnahme<sup>14</sup> braucht hier nicht referiert zu werden, da sie in Kürze a.a.O. nachgelesen werden kann. Sie geht von der bei Hoerster vernachlässigten Tatsache aus, daß von unserer Verfassung »die Würde des Menschen« als »unantastbar« geschützt wird (Art. 1 Abs. 1 GG), wonach »jeder das Recht auf Leben« hat.

Aus philosophischer Sicht ist auf Hoerstes Argumentation folgendes zu erwidern:

Zu 1) Die dargebotene Definition des Menschen hat einerseits eine rein biologische Bestimmung des Menschen als »Exemplars der biologischen Spezies Mensch« und andererseits eine ethisch-juridische Bestimmung, wonach ihm »gewisse typische Menschenrechte zustehen«. Diese Definition ist jedoch nicht zu halten: Erstens fehlt hier die eigentlich anthropologische Bestimmung vom Menschen als »geistbegabtem Lebewesen«, die also in das Wesen des Menschen seine Geistnatur einbezieht. Zweitens läßt sich der Mensch als ganzer nicht rein biologisch definieren. Der Ausdruck der »Spezies Mensch« schließt ein, daß diese alle anderen Tierspezies übersteigt, aus dem Rahmen des Biologischen herausfällt, etwas wesentlich Unerklärbares für die Biologie enthält. Drittens kann unmöglich mit der rein biologischen Bestimmung des Menschen als einer Tierspezies die ethische Bestimmung von »typischen Menschenrechten« verbunden werden; denn diese fließt aus der Geistnatur des Menschen. Daher ist es auch unstatthaft, das Menschsein von einer ethisch-juridischen Bestimmung abhängig zu machen, da ja umgekehrt diese vom geistbegabten Wesen des Menschen abhängt.

Zu 2) Zwar ist es richtig, daß die Eigenschaft, an welche die Menschenrechte geknüpft sind, nicht der bloß biologischen Spezies Mensch entnommen werden kann. Aber daraus wird fälschlich gefolgert, daß man dann die gesuchte Eigenschaft gar nicht mehr aus der Spezies Mensch entnehmen könne. Vielmehr erweist sich, daß die Betrachtung der Spezies Mensch, d. h. die Betrachtung aller menschlichen Individuen unter dem ihnen spezifisch Gemeinsamen, gerade zum Wesen des Menschen führt, und sich als die gesuchte Eigenschaft gerade die des »Geistbegabten« ergibt. Aus der Spezies Mensch als geistbegabtem Lebewesen dürfen also durchaus ethische Bestimmungen abgeleitet werden. Ein mit Rassismus und Sexismus zusam-

<sup>14</sup> Sie lag mir, wie auch Hoerstes Artikel, als Typoskript vor. Beide werden in Kürze erscheinen in: Neue Juristische Wochenschrift.

mengenommener Speziesismus läge nur bei rein biologisch verkürzter Betrachtung des Menschen vor (die sich bei Tröndle keineswegs findet). Insofern hilft auch die Analogie mit ethischen Konsequenzen aus Rasse und Geschlecht nicht weiter. Im übrigen handelt es sich bei Rasse und Geschlecht um Akzidenzien der Spezies Mensch, so daß schon deshalb aus ihnen nicht ethische Konsequenzen gezogen werden dürfen, während es beim Recht auf Leben um eine ethische Konsequenz geht, die aus der Spezies Mensch selbst und d. h. aus seiner spezifischen Geistnatur gezogen werden können.

Bei Hoerster ist der Geist kein Wesensprinzip des Menschen mehr. Er erwähnt nur noch im Beispiel mit dem Wahlrecht »eine gewisse geistige und sittliche Reife« als relevante Eigenschaft des Menschen, die von einem bestimmten Alter an auftritt.

Zu 3) Kritikwürdig ist, daß sich bei Hoerster das Leben der Menschen von dem der Tiere nicht wesentlich unterscheidet, weshalb auch die für das Lebensrecht relevante Eigenschaft eine solche sein soll, die ebenso Menschen wie nichtmenschlichen Lebewesen zukommen kann. Aus demselben Grunde soll auch den Tieren ebenso wie den Menschen ein »Lebensrecht« zustehen. Dabei wird ganz übersehen, daß Recht und Sittlichkeit nur dem Geiste und dem von ihm bestimmten menschlichen Leben zueigen sind.

An der herausragenden Stellung des Menschen gegenüber dem Tierreich festhalten heißt nicht einem »Anthropozentrismus« huldigen. Vielmehr käme eine Auffassung, die den Menschen nicht mehr wesentlich vom Tier unterscheidet, einem Naturalismus oder Biologismus gleich. Bei Hoerstes Angabe jener entscheidenden Eigenschaft, von der das Lebensrecht abhängt, fällt auf, daß sie von einem bloß biologischen Kriterium bestimmt wird, nämlich dem des Geborensseins, wonach nur »allen geborenen menschlichen Wesen ein Lebensrecht einzuräumen« sei. Wie man bei solcher Auffassung zu »ethischen Kernfragen vorstößt«, ist nicht leicht zu sehen; es sei denn, man denkt an eine biologistische »Ethik«, die sich auf die Befriedigung primärer Lebensinteressen oder Instinkte beschränkt. Im übrigen war bereits oben zu sehen, daß Hoerstes Kritik am »Speziesismus« derer, die an der Spezies Mensch festhalten und sich an ihr in der Ethik orientieren, auf der Verengung der Spezies Mensch auf den bloß biologischen Aspekt beruht.

# Die Behandlung der Abtreibung in der antiken römischen Rechts- und Gesellschaftsordnung

Von Wilhelm Simshäuser, Augsburg

## I.

In der nicht nur hierzulande nach wie vor anhaltenden modernen Diskussion um die Legalisierung von Schwangerschaftsabbrüchen lassen Darstellung und Würdigung der Problematik unter historischen Aspekten zu wünschen übrig. Das gilt schon für die Beratungen des Sonderausschusses des Deutschen Bundestages für die Strafrechtsreform im Jahre 1973 zu dem Thema der Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruchs in der historischen Entwicklung, bei denen, abgesehen von einer knappen, auf Sekundärliteratur gestützten Darstellung der geschichtlichen Entwicklung des kanonischen Rechts, mit dem germanischen Recht bis zum hohen Mittelalter begonnen und auf eine Einbeziehung des klassischen Altertums einschließlich des antiken römischen Rechts verzichtet wurde<sup>1</sup>. Jene Feststellung trifft in besonderem Maße auf einen historischen Abriß in einem neueren medizinischen Handbuch zur Frauenheilkunde und Geburtshilfe zu, der sich vor allem durch bündige, aber unrichtige generalisierende Behauptungen auszeichnet. So wird hier die allgemeine Aussage: »eine Verurteilung des Schwangerschaftsabbruchs gab es im klassischen Altertum nicht«, »die Griechen« sahen in ihm vielmehr »einen normalen Vorgang zur Bevölkerungs- und Familiengrößenregulierung«, zunächst mit einem Hinweis auf Platon (427–347 v. Chr.) sowie auch auf Aristoteles (384–322 v. Chr.) belegt, dessen ganz wesentliche und für die Diskussion der folgenden Zeit wichtige und maßgebliche Einschränkung der Zulässigkeit des Schwangerschaftsabbruchs jedoch völlig unerwähnt bleibt<sup>2</sup>. Ebenso unerwähnt geblieben ist die Tatsache, daß gerade die Medizin zumindest seit dem Ärzteid des Hippokrates (ca. 460 bis ca. 370 v. Chr.) jedenfalls bis zum Ende der Antike der Abtreibung (mit Ausnahme der sog. medizinischen Indikation, d.h. der Gefahr für das Leben der Mutter) offenbar weithin grundsätzlich ablehnend gegenüberstand<sup>3</sup>. Unzutreffend und falsch aber ist es, wenn für das antike Rom dann weiter apodiktisch festgestellt wird: »Im Römi-

<sup>1</sup> Deutscher Bundestag, 7. Wahlperiode, Sonderauschuß für die Strafrechtsreform, Sitzung Nr. 15, S. 685–698.

<sup>2</sup> Vgl. K. Schmidt-Gollwitzer, in: Klinik der Frauenheilkunde und Geburtshilfe, Bd. 3, hg. von D. Krebs (München-Wien-Baltimore 1985), S. 163 f.

<sup>3</sup> Dazu F. J. Dölger, Antike und Christentum. Kultur- und religionsgeschichtliche Studien, Bd. IV (Münster 1934), S. 15 f., 26 f., 45 ff.; J. H. Waszink, Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. I (Stuttgart 1950), Sp. 57 (s.v. Abtreibung); ferner E. Nardi, Procurato aborto nel mondo greco romano (Milano 1971), S. 58 ff., 329 ff., 537 ff.; dazu Ebert, SZ 91 (1974), S. 476 ff. (480 f., 483, 485).

schen Reich gab es keine Restriktionen bei der Durchführung des Schwangerschaftsabbruchs, da der Fetus als Teil der Frau angesehen wurde. Die vorherrschende Meinung war deshalb, daß der Schwangerschaftsabbruch auf Wunsch der Frau erlaubt sei<sup>4</sup>. Eine derart das Gewicht des klassischen Altertums sowie auch das Ansehen des antiken römischen Rechts einsetzende historische Einführung in die Problematik des Schwangerschaftsabbruchs, die als solche wissenschaftlich absolut wertlos ist<sup>5</sup> und bestenfalls Halbwahrheiten vermittelt, erscheint auch wenig geeignet, eine in dieser Frage vertretene »liberale« Position (mit) zu legitimieren. Im folgenden wird versucht, die Behandlung der Abtreibung in der antiken römischen Rechts- und Gesellschaftsordnung zu verdeutlichen und deren Eigenart sichtbar zu machen.

## II.

1. Die ursprüngliche prinzipielle Beurteilung des Schwangerschaftsabbruchs durch die Römer beleuchtet ein Bericht von Plutarch. Danach soll Romulus dem Mann die Verstoßung der Ehefrau nicht nur wegen begangenen Ehebruchs, sondern u.a. auch wegen einer Abtreibung gestattet haben. Der Bericht ist insoweit zwar nicht über jeden Zweifel erhaben, weil von einem Scheidungsgrund *propter veneficium circa prolem* die Rede ist; aber in dem dargelegten Sinne ist diese Nachricht offenbar auch in Nov. 22, 16, 1 unter Berufung auf die Überlieferung *ex veteribus* verstanden worden<sup>6</sup>. Wie dem auch sei, wir befinden uns hier jedenfalls auf einem Gebiet, das von Hause aus Eingriffen der Staatsgewalt einschließlich ihrer Gerichtsbarkeit weithin entzogen war. Denn die römische *familia* war ein nach dem patriarchalischen Prinzip straff organisierter Hausverband unter der Leitung des *pater familias*, der auch über die zu diesem Hausverband gehörenden freien und unfreien Personen (Ehefrau, Kinder, Sklaven) eine umfassende, wenn auch je nach dem in Betracht kommenden Verhältnis wie Kindschaft, Ehegewalt oder Eigentum an Sklaven abgestufte, Hausgewalt besaß. Diese erstreckte sich auf alle Angelegenheiten innerhalb des Hausverbandes, auf den Schutz und eine Aufsicht über seine Mitglieder, sie reichte unter Umständen bis zur *vitae necisque potestas*, deren Ausübung aber an das Vorliegen schwerwiegender Gründe (bei einer Ehefrau todeswürdige Vergehen wie Ehebruch und Weingenuß) und an die vorherige Durchführung eines hausgerichtlichen Verfahrens unter Zuziehung von über die Schuld befindenden Verwandten (und Freunden) gebunden war, während kleine Vergehen oder leichtere Eheverstöße allein nach Ermessen geahndet werden konnten. Selbst für die (seit der späten Republik häufigere) sog. »gewaltfreie« Ehe und damit die nicht seiner Gewalt unter-

<sup>4</sup> So K. Schmidt-Gollwitzer, aaO, S. 164.

<sup>5</sup> Vgl. bereits Coing, Grundzüge der Rechtsphilosophie (Berlin 1950), S. 280 mit Fn. 3.

<sup>6</sup> S. Plutarch, Romulus 22, 3; dazu Mommsen, Römisches Strafrecht (Leipzig 1899), S. 636 mit Fn. 6; Dölger, aaO, S. 38; Mayer-Maly, Kl. Pauly, Bd. 1 (Stuttgart 1964), Sp. 17; s. auch Kaser, Das Römische Privatrecht. Erster Abschnitt: Das altrömische, das vorklassische und das klassische Recht, 2. Aufl. (München 1971), § 14 II 1 e (S. 61 f.); ferner Nardi, aaO, S. 16 ff. sowie Ebert, aaO, S. 482 Fn. 17.

stehende Ehefrau ist bis in die frühe Prinzipatszeit hinein die Legitimation des Ehemannes zur Durchführung eines familiengerichtlichen Verfahrens wegen schwerer Verfehlungen der Frau unter Zuziehung ihrer Angehörigen bezeugt. Die Staatsgewalt dagegen dringt in den inneren Bereich des Hausverbandes nur in den seltenen Fällen ein, in denen überwiegende staatliche Gesamtinteressen auf dem Spiele stehen; im übrigen endet die Macht des Staates wie auch die staatliche Gerichtsbarkeit an der Schwelle des Hauses<sup>7</sup>.

Da die römische *familia* zur Sicherung ihres Daseins sich auch im Kult ihrer Hausgottheiten vereinigte, die *familia* also zugleich eine Kultgemeinschaft zur Verehrung der Hausgottheiten war, unter deren Schutz sie stand, waren die mit der Haus- und Ehegewalt verbundenen umfassenden Befugnisse des *pater familias* von Hause aus durch sakrale Gebote und Verbote beschränkt. Deshalb hat die Annahme einiges für sich, daß sich in den oben angeführten, möglicherweise von der pontifikalischen Praxis entwickelten und von der Überlieferung Romulus zugeschriebenen Scheidungsgründen »altes Sakralrecht widerspiegelt«<sup>8</sup>. Daher gehörten auch Mißbräuche der Hausgewalt, die solche sakralen Gebote und Verbote außer acht ließen, zunächst ins Sakralrecht. Im weltlichen Privatrecht oder Strafrecht dagegen wurden diese der Hausgewalt gezogenen Schranken nicht sichtbar. Es gab kein zivil- oder strafprozessuales Verfahren, in dem die Einhaltung der Grenzen der Hausgewalt hätte überprüft oder der Gewalthaber wegen Überschreitung seiner Befugnisse hätte zur Rechenschaft gezogen werden können. Als mit fortschreitender Verweltlichung sakralrechtliche Sanktionen ihre Effizienz verloren, hat man Mißbräuche und Verletzungen der Hausgewalt gleichwohl nicht dem Bereich des *ius*, und zwar weder der staatlichen Zivil- noch der staatlichen Strafgerichtsbarkeit, zugerechnet und überwiesen, sondern seit der frühen Republik unter Beschreiten und Eröffnung eines neuen, eigenartigen römischen Weges als Verstöße gegen das bewährte Herkommen bzw. gegen die gute Sitte der Väter (*mos maiorum*) aufgefaßt und im Rahmen der den Zensoren obliegenden Sittenaufsicht deren mit einer Art zensorischer Strafgewalt verbundenen Spruchpraxis (*regimen morum*) überlassen. Mittels der im zensorischen Sittengericht möglichen, zu einer Entziehung, Beschränkung oder Beeinträchtigung staatsbürgerlicher bzw. ständischer Rechte führenden Strafmaßnahmen: der *nota censoria* (Mißbilligungsvermerk in der Bürgerliste), Versetzung in eine weniger angesehene *tribus*, Ausstoßung aus der Ritterschaft oder dem Senat sowie Auferlegung einer hohen Steuerlast – wurde die Beachtung der von der Sitte geforderten Verhaltensnormen zwar nur indirekt, aber deswegen von Hause aus nicht weniger wirksam erzwungen<sup>9</sup>.

<sup>7</sup> Dazu Kaser, aaO, § 3 IV 2 und 3 (S. 23), § 11 I 2, II (S. 51 f.), § 14 I (S. 60 f.), § 18 II, III (S. 79), § 76 I 2 (S. 323); Kunkel, SZ 83 (1966), S. 219 ff. (233–241), zu Dion. 2, 25; Cato-Gell. 10, 23, 4 f.; Tac., ann. 13, 32 und Suet., Tib. 35, 1.

<sup>8</sup> So zutreffend Mayer-Maly, aaO, Sp. 17; auch Kaser, aaO, § 3 IV 2 (S. 23), § 4 II 3 (S. 27), § 7 II 1 (S. 38), § 11 I 2 (S. 51), § 14 I, II 1 (S. 60 f.).

<sup>9</sup> Dazu Plutarch, Cato 16; Gell., 4, 20, 3 ff. (6); Kaser, aaO, § 4 II 3 (S. 27), § 7 II 1 (S. 38), § 14 II 2 (S. 62), § 46 III 1 (S. 180); Bleicken, Lex Publica. Gesetz und Recht in der römischen Republik (Berlin/New York 1975), S. 378, 383 – 386; v. Lübtow, Das römische Volk. Sein Staat und sein Recht (Frankfurt/M. 1955), S. 21.

2. Im Rahmen der Sittenaufsicht der Zensoren ging es bei der Verletzung von Pflichtbindungen der Hausgewalt aus dem *mos maiorum* um außerrechtliche Bindungen aus der Sitte (dem tradierten bewährten Brauchtum) und den Geboten der Sittlichkeit, d.h. aus den überkommenen politischen, sozialen und ethischen Ordnungsprinzipien der *res publica*, welche allgemeine, für alle römischen Bürger verbindlich gedachte Verhaltensnormen im Interesse der in dieser *res publica* organisierten staatlichen Gemeinschaft konstituierten. Die Eigenart dieser außerrechtlichen sozialen Pflichtbindungen besteht darin, daß sie im Privatrecht (oder auch im Strafrecht) nicht oder (später) nur sehr unvollkommen sichtbar werden, weil die wesentlich privatrechtlich orientierte spätrepublikanisch-klassische römische Jurisprudenz jene ursprünglich überaus wirksamen außerrechtlichen Bindungen – ohne deren Einbeziehung die Realität des römischen Gemeinschaftslebens dieser Epoche aber gar nicht erfaßt werden kann – unter Absonderung (»Isolierung«) des Privatrechts von ihren Erörterungen und Darstellungen weitgehend ausgeschlossen hat<sup>10</sup>.

Als Verletzung der durch sittliche Gebote und Verbote bestimmten Pflichtbindungen der Hausgewalt aus dem *mos maiorum* sind neben dem Mißbrauch des Tötungsrechts, die grundlose und übereilte Ehescheidung sowie die übermäßige Strenge oder Milde bei der Kindererziehung behandelt worden. Auch wurde es hier generell als eine Aufgabe der Zensoren angesehen, neben der Ehe noch die Kinderzeugung sowie die Art der (insbes. häuslichen) Lebensführung eines Gewalthabers zu überprüfen<sup>11</sup>. Es liegt auf der Hand, daß damit auch Abtreibungen zunächst in den Kreis der durch sittliche Gebote und Verbote bestimmten Pflichtbindungen der Hausgewalt und dann in den Bereich der zensorischen Sittenaufsicht fielen. Dies gilt ganz sicher ohne Einschränkung für Schwangerschaftsabbrüche, die von einer Ehefrau selbst ohne Einwilligung des Mannes vorgenommen worden waren, weil darin insofern eine schwere (jedenfalls die Scheidung rechtfertigende) Eheverfehlung liegen mußte, als nach römischer Auffassung die Ehe ein in besonderem Maße von den *mores* geprägter Tatbestand des sozialen Lebens, eine verwirklichte Lebensgemeinschaft war, die von der  *affectio maritalis*, dem von für die Eingehung und den Fortbestand der Ehe wesentlichen Willen beider Ehegatten getragen werden mußte, auf Lebenszeit eine monogamische Lebens- und Hausgemeinschaft einzugehen, welche die Hervorbringung von Kindern zum Ziel hat<sup>12</sup>. Möglicherweise konnten hier aber darüber hinaus auch (von der Frau selber vorgenommene) Eigenabtreibungen lediger gewaltunterwerfener Frauen sowie Schwangerschaftsabbrüche in Betracht

<sup>10</sup> Vgl. Kaser, aaO, § 46 III 1 (S. 180); *Simshäuser*, Festschrift für H. Coing zum 70. Geburtstag, Bd. I (München 1982), S. 329 ff. (332, 334 f.); dazu immer noch grundlegend *F. Schulz*, Prinzipien des römischen Rechts (München/Leipzig 1934), S. 13 ff. (18 ff.); ferner geistvoll *Wieacker*, Vom römischen Recht, 2. Aufl. (Stuttgart 1961), S. 130, 193, 201 – 204.

<sup>11</sup> S. hierzu Plutarch, Cato 16; ferner Dion. 20,13; Cic., de republ. 4, 6, 6; Val. Max. 2, 9,1 f.; Oros. 5, 16; Marcian. D. 48, 9, 5; mit *Kunkel*, SZ 83 (1966), S. 240 ff.; ferner *Kaser*, aaO, § 14 II 2 (S. 62).

<sup>12</sup> *Liberorum quaerundorum causa uxorem ducere*; dazu *Ennius* (Vahlen), scen. 120 und 129; *Festus* (Lindsay), 312 Quaeso; die Zensoren verlangten vom Bürger den Eid, daß er die Frau heirate, um Kinder zu haben: Gell. 4, 3, 2: ... *quod iurare a censoribus coactus erat uxorem se liberum quaerendum gratia habiturum*. Dazu noch *Kaser*, aaO, § 11 II (S. 52), § 17 I 1, 3 mit Fn. 8 (S. 71 f., 73), § 76 I 1 (S. 321 f.).

kommen, die von Ehefrauen mit Duldung oder Einwilligung ihres Mannes vorgenommen worden waren, weil und soweit sie den Pflichtbindungen aus dem *mos maiorum*, dem vom römischen Gemeinschaftsbewußtsein gebilligten und festgehaltenen, bewährten Herkommen der Väter widersprachen. Denn die Spruchpraxis der Zensoren war nicht an feste Normen gebunden und konnte sich den Umständen des Einzelfalles anpassen. Im Fall der Eigenabtreibung einer Ehefrau mit Duldung oder Einwilligung ihres Mannes war zudem ebenfalls dem essentiellen (für die Ehegatten nicht disponiblen), auf Kinderzeugung und Gewinnung von Nachkommenschaft gerichteten Sinn und Zweck einer bestehenden Ehe zuwider gehandelt worden. Hinzu kommen die zahlreichen literarischen Quellen, die nicht nur belegen, daß die Abtreibung seit der späteren Republik gerade in den oberen Gesellschaftsschichten Roms sehr verbreitet war<sup>13</sup>; sie bezeugen auch, daß diese Praxis seinerzeit in den gebildeten Kreisen (anders als heute) durchgehend generell verurteilt, als unrecht, ja als schändlich und abscheulich empfunden wurde.

So rügte selbst Ovid in zwei ernsten Gedichten der Amores immer wieder unter den verschiedensten parallelen Aspekten die von seiner Geliebten Corinna heimlich vorgenommene Abtreibung, von der sie krank zwischen Leben und Tod schwebte; die zum Schluß (unter Verwendung der Vokabeln *peccare, poena, culpa*) ausgesprochene Bitte an die Götter, für dieses eine Mal die Sünde straflos zu lassen und erst ein zweites (derartiges) Vergehen zu strafen<sup>14</sup>, zeigt, wie sehr er den begangenen und von ihm mißbilligten Schwangerschaftsabbruch als ein Unrecht verstand. Andererseits rühmte der Stoiker Seneca – tugendhafte Gesinnung und altrömische Haltung verbindend – von seiner »gut in einem alten und strengen Haus erzogenen« (*bene in antiqua et severa institutam domo*) Mutter Helvia, daß sie nie eine Abtreibung vorgenommen habe<sup>15</sup>. Um seinen römischen Zeitgenossen einen Spiegel vorzuhalten, formulierte Tacitus (idealisierend), daß bei den Germanen »die Zahl der Kinder (Geburten) zu beschränken oder ein nachgeborenes Kind zu töten« als Schandtat (*flagitium*) galt<sup>16</sup>. Und bei Gellius, der hier den »Favorinus philosophus« (ca. 80 – 150 n. Chr.), einen Schüler des griechischen Redners und kynisch-stoischen Popularphilosophen Dion von Prusa und Freund von Plutarch und Fronto anführte, wurden Abtreibungen als verabscheuungswürdig und allgemeine Verachtung verdienend qualifiziert<sup>17</sup>.

3. Bemerkenswerter noch sind jedoch die durchaus verschiedenen Formulierungen, Erwägungen und Begründungen, die im Zusammenhang mit der mißbilligen-

<sup>13</sup> Vgl. Plaut., Trucul., 200 f. (ed. Lindsay); Ovid, Amores, 2,13 und 14; Juvenal, Sat. 6, 592 – 597; Seneca, ad Helviam matrem 16, 3; Tac., Ann. 14, 63; Gell., noct. att. 12,1, 8 f.; Suet., Dom. 22; Plin., ep. 4, 11, 6. Dazu Mommsen, Römisches Strafrecht, S. 636 mit Fn. 7; H. Horch, Das Verbrechen der Abtreibung (Mainz 1878), S. 4; Dölger, aaO, S. 39 ff.; Waszink, aaO, Sp. 57; E. Koch, Der nasciturus als Rechtsgut. Historische Lehren und Begründungen, in: Cupido Legum, Festschrift für D. Simon, hg. von L. Burgmann, M.Th. Fögen und A. Schminck (Frankfurt/M. 1985), S. 87 ff. (89).

<sup>14</sup> Ovid, Amores 2, 14, 43 f.: *Di faciles, peccasse semel concedite tuto; et satis est; poenam culpa secunda ferat.*

<sup>15</sup> Seneca, ad Helviam matrem 16, 3.

<sup>16</sup> Tacitus, Germania 19, 2.

<sup>17</sup> Gellius, noct. att. 12, 1, 9.

den Ablehnung und Verurteilung von Schwangerschaftsabbrüchen gebraucht bzw. gegeben werden. Diese Verschiedenheit ist bisher nicht bemerkt oder nicht beachtet worden; im wesentlichen ergeben sich hier zwei verschiedenartige Gruppen.

a) Auf der einen Seite stehen – auch durch entsprechende Umschreibungen bzw. Bezeichnungen des ungeborenen Wesens zum Ausdruck gebrachte – Beurteilungen, denen offenbar die Auffassung zugrunde liegt, daß es sich bei dem Embryo noch nicht um ein (eigenes) menschliches Lebewesen handelt, was notwendig zur Folge hatte, daß bei der Abtreibung der Embryo als solcher als ein eigenes, um seiner selbst willen geschütztes oder schutzwürdiges Rechtsgut nicht in Betracht kam, daß die Verurteilung oder Ablehnung eines Schwangerschaftsabbruchs vielmehr nur in traditioneller Weise von der zivilrechtlich-familienrechtlichen Ebene her mit einem Verstoß gegen den auf Hervorbringung von Kindern (Nachkommen) gerichteten Sinn und Zweck der Ehe begründet werden konnte. Wir finden dies exemplarisch bei Seneca bezeugt, wenn er seine Mutter dafür preist, daß sie nie die in ihrem Leibe keimende Hoffnung auf Kinder ausgestoßen (abgetrieben) habe<sup>18</sup>. Einen weiteren Beleg dafür finden wir bei Cicero in seiner Rede pro Cluentio, wo er die von der Stadt Milet berichtete, gegen eine Frau wegen Abtreibung ausgesprochene Todesstrafe insbesondere deshalb für gerechtfertigt hält, weil die Frau dadurch die Hoffnung des Vaters, den Fortbestand des Namens, die Stütze des Hauses (Geschlechts) und den Erben des Familienbesitzes aus dem Wege geräumt habe<sup>19</sup>.

Eine rechtliche Grundlage findet dies in der Beurteilung des Embryos durch die wesentlich privatrechtlich orientierten klassischen römischen Juristen, die hier offenbar unter dem Einfluß der stoischen Philosophie standen, welche den Embryo erst bei der Geburt zu einem (eigenen) menschlichen Lebewesen werden ließ<sup>20</sup>. Dementsprechend war der Embryo nach Ulpian, weil noch nicht *in rebus humanis*, rechtlich ein bloßer Teil des Mutterleibs: *partus enim antequam edatur, mulieris portio est vel viscerum*<sup>21</sup>. Ebenso formulierte Papinian den Grundsatz, daß die noch ungeborene Leibesfrucht im rechtlichen Sinne nicht als ein Mensch betrachtet werden kann: *partus nondum editus homo non recte fuisse dicitur*<sup>22</sup>. Hiernach wurde also der Anfang des Menschen in rechtlicher Hinsicht grundsätzlich nach der Geburt beurteilt. Das erzeugte, aber noch ungeborene Kind als solches konnte prinzipiell selbst keine eigenen Rechte haben, weshalb es den römischen Juristen von dieser Basis aus auch schwer möglich war, die Abtreibung der Leibesfrucht als ein eigenes, gegen diese selbst gerichtetes Vergehen oder Verbrechen zu begreifen. Allerdings schloß dies nicht aus, daß die römische Jurisprudenz den *nasciturus* insbesondere in bestimmten erbrechtlichen Beziehungen als bereits geboren fingierten (*conceptus pro iam nato*

<sup>18</sup> Seneca, aaO: *nec intra viscera tua conceptas spes liberorum elisisi*.

<sup>19</sup> Cic., pro Cluent. 32: *nec iniuria quae spem parentis, memoriam nominis, subsidium generis, heredem familiae ... sustulisset*; 34: *spem quam in alvo ... continebat*.

<sup>20</sup> Zu den diesbezüglichen Lehren der Stoiker s. Dölger, aaO, S. 21 f., 29; Waszink, aaO (oben Fn. 3), Sp. 56 und 57 (s.v. Abtreibung); ders., aaO, Bd. II (1954), Sp. 179 (s.v. Beseelung).

<sup>21</sup> Vgl. Ulpian D. 25, 4,1,1; D. 28, 6,10,1; D. 37, 9, 7.

<sup>22</sup> S. Papinian D. 35, 2, 9,1.

habetur), wobei jedoch ein Erwerb von Rechten dann nur unter der Voraussetzung späterer Lebendgeburt möglich war<sup>23</sup>.

b) Andererseits gibt es aber auch antike nichtchristliche literarische Quellen, in denen dies alles nicht beachtet oder beiseite gelassen zu sein scheint und im Zusammenhang mit der Abtreibung ganz unbefangen einfach von Kindern, Menschen oder im Entstehen begriffenen menschlichen Wesen gesprochen wird, die im Mutterleib getötet werden. Das erste Zeugnis dieser Art findet sich bereits bei Plautus (ca. 250–184 v. Chr.), wo im Hinblick auf einen Schwangerschaftsabbruch vom Umbringen (grausam Töten) eines Kindes (*puerum enicare*) die Rede ist<sup>24</sup>. Ein weiterer Beleg findet sich bei Juvenal (ca. 60–140 n. Chr.), der davon spricht, daß bei Abtreibungen *homines in ventre* getötet werden<sup>25</sup>. Ferner findet sich bei Gellius (Favorinus) im 2. Jh. n. Chr. die allgemeine Kennzeichnung von Schwangerschaftsabbrüchen dahin, daß bei ihnen ein menschliches Wesen in seinen Anfängen, während es sich formt und belebt, getötet wird<sup>26</sup>. An derartige Umschreibungen der Abtreibungen hat zwar weder die römische Jurisprudenz der ausgehenden Republik und der Prinzipatszeit angeknüpft, noch liegt diese Sichtweise der Schwangerschaftsabbrüche, wie wir sogleich sehen werden, der mit den Severern einsetzenden kaiserlichen Kriminaljustiz gegen Eigenabtreibungen von schwangeren Ehefrauen (die in ihrer Begründung jedoch dennoch insoweit in traditionellen, zivilrechtlich fundierten Vorstellungen verhaftet blieb) zugrunde. Gleichwohl wird man nicht so weit gehen und feststellen können, »die landläufige Auffassung der Römer« habe den Embryo »nicht als Lebewesen« betrachtet<sup>27</sup>.

### III.

1. Wie effizient die Sittenaufsicht der Zensoren bei Verletzungen der durch sittliche Gebote und Verbote bestimmten Pflichtbindungen der – als eine privatrechtliche Vollgewalt verstandenen<sup>28</sup> – Hausgewalt aus dem *mos maiorum* in bezug auf Abtreibungen von Hause aus gewesen ist, wissen wir nicht. Das zensorische Sittengericht war zwar an feste Normen nicht gebunden und konnte sich darum den Umständen des Einzelfalles, aber auch dem Wandel der sittlichen Anschauungen anpassen. Dabei hing dann sehr viel von der an sich vorausgesetzten moralischen Integrität der jeweils amtierenden Zensoren ab. Damit war es allerdings offenbar schon in der ersten Hälfte des 2. Jh. v. Chr. nicht zum Besten bestellt, wie die Schilderung der Mitbewerber Catos um dieses Amt im Jahre 185 v. Chr. bei Plutarch

<sup>23</sup> Zum ganzen noch Kaser, aaO, § 64 II 1 (S. 272); Mommsen, aaO, S. 636 mit Fn. 5; Horch, aaO, S. 3; E. Koch, aaO, S. 88; Dölger, aaO, S. 37; Waszink, aaO, Bd. I (1950), Sp. 57.

<sup>24</sup> S. Plautus, Trucul. 200 f.: *celabat metuebatque te, ne tu sibi persuaderes, ut abortioni operam daret puerumque ut enicaret.*

<sup>25</sup> Vgl. Juvenal, Sat. 6, 595 f.: *tantum artes huius, tantum medicamina possunt, quae steriles facit atque homines in ventre neandos conducit.*

<sup>26</sup> Gell., noct. att. 12, 1, 9: *Quod cum sit publica detestatione communique odio dignum in ipsis hominem primordiis, dum fingitur, dum animatur, inter ipsas artificis naturae manus interfectum ire.*

<sup>27</sup> So noch Waszink, aaO (oben Fn. 3), Bd. II (1954), S. 180.

<sup>28</sup> S. Kaser, aaO, § 14 I (S. 60).

zeigt<sup>29</sup>. Gegenüber den seit jener Zeit namentlich in den oberen Gesellschaftsschichten Roms offenbar zunehmenden Schwangerschaftsabbrüchen ist die zensorische Sittenaufsicht, die in der späten Republik verfällt, offenbar wenig oder überhaupt nicht (mehr) wirksam gewesen. Rechtliche Sanktionen aber hat es statt dessen im antiken Rom zunächst nicht gegeben<sup>30</sup>. Insbesondere auch die Ehegesetzgebung des Augustus, die aus bevölkerungspolitischen Gründen »Kopfzahl, Niveau und Moral des Volkes zu heben« und gegen die in den »besseren Kreisen« der Bürgerschaft verbreitete Ehe- und Kinderlosigkeit anzugehen versuchte, hat (vom Kaiser möglicherweise ins Auge gefaßte) rechtliche Sanktionen gegen Schwangerschaftsabbrüche jedenfalls nicht durchzusetzen vermocht<sup>31</sup>. Aber wie die Kaiser im Laufe der Prinzipatszeit allmählich das gesamte soziale Leben unter ihre Obhut und Fürsorge stellen, so haben sie sich in ihrer Rechtsetzung und Rechtsprechung vernachlässigter oder nicht mehr funktionierender sittlicher Pflichtbindungen auch der Hausgewalt dadurch angenommen, daß sie diese auf verschiedene Weise in das Recht rezipiert, d.h. als Rechtspflichten anerkannt, geschützt und für sie einklagbare materiellrechtliche Ansprüche begründet oder bestimmte Verletzungen ihrer Gebote und Verbote unter Strafe gestellt haben. Den ersten Weg sind die Kaiser bekanntlich im Bereich des Unterhaltsrechts gegangen. Hier hat die fortschreitende Auflockerung des Familienverbandes mit der zunehmenden Verselbständigung der Hauskinder dazu geführt, daß sich die Kaiser über die traditionelle patriarchalische Familienordnung mit ihren Grenzen der Hausgewalt hinweggesetzt und zuerst vielleicht unter Antoninus Pius (138–161 n. Chr.) eine gegenseitige Unterhaltungspflicht zwischen allen ehelichen Verwandten in auf- und absteigender Linie anerkannt und im kaisergerichtlichen Verfahren der *cognitio extra ordinem* einklagbar gemacht haben<sup>32</sup>. Den zweiten Weg haben die Kaiser – ebenfalls verhältnismäßig spät – auf dem Gebiet der Abtreibungsproblematik beschritten.

2. a) Erst in spätklassischer Zeit wird nach einem von Marcianus, einem der letzten klassischen römischen Juristen, überlieferten Reskript der Kaiser Septimius Severus und Antoninus Caracalla (198–211 n. Chr.) im kaiserrechtlichen Verfahren der *cognitio extra ordinem* die vorsätzliche, von einer Ehefrau ohne Einwilligung ihres Mannes vorgenommene Abtreibung als *crimen extraordinarium* unter öffentliche Strafe gestellt und mit zeitweiliger Verbannung der Frau geahndet, und zwar ohne daß dabei nach dem Entwicklungsstadium des Embryo unterschieden wird:

D. 47, 11, 4 (Marcian. lib. 1 regul.)

Divus Severus et Antoninus rescripserunt eam, quae data opera abegit, a praeside in temporale exilium dandam: indignum enim videri potest impune eam maritum liberis fraudasse.

<sup>29</sup> Vgl. Plutarch, Cato 16.

<sup>30</sup> Vgl. Mommsen, Römisches Strafrecht (oben Fn. 6), S. 636 f. mit Fn. 8; Horch, aaO, S. 3–5; Hartmann, RE I (1893), Sp. 108 s.v. abortio; Waszink, aaO (oben Fn. 3), Bd. I (1950), Sp. 57.

<sup>31</sup> Dazu Kaser, aaO, § 75 I (S. 318).

<sup>32</sup> S. Ulpian D. 25, 3, 5 pr. ff. (5–7); Ant. Pius C. 5, 25, 1; dazu nur Kaser, aaO (oben Fn. 6), § 48 III 1 (S. 196), § 82 I (S. 341), § 84 I 1 und 3 (S. 350 f.); ders., Römisches Zivilprozeßrecht (München 1966), § 66 III 1 (S. 341 f.), § 68 I, II 3 (S. 354, 357).

Wie man sieht, wird auch in diesem Reskript weder der Embryo selbst als ein eigenständiges, um seiner selbst willen zu schützendes Rechtsgut anerkannt, noch die Abtreibung der Leibesfrucht als ein gegen diese selbst gerichtetes Vergehen betrachtet. Die Strafwürdigkeit und Strafbarkeit wird hier vielmehr damit begründet, daß die Ehefrau durch ihre ohne Einwilligung ihres Mannes vorgenommene Abtreibung dessen Hoffnung auf Kindernachwuchs zerstört, daß sie ihren Mann eigenmächtig um den möglichen Besitz eines Kindes gebracht hat. Aus diesem Grund konnte nicht nur eine eigenmächtig handelnde Ehefrau, sondern auch eine geschiedene Frau, die schwanger gewesen war, bestraft werden. Dies letzte wird von Tryphonius, einem Zeitgenossen Papinians, bestätigt, der sich dafür ebenfalls auf ein Reskript der gleichen Kaiser (welches wohl mit dem von Marcianus angeführten identisch ist) beruft und die Strafwürdigkeit der Abtreibung in diesem Fall ganz in der gleichen Weise begründet<sup>33</sup>. Eigenabtreibungen unverheirateter Frauen oder von verheirateten Frauen mit Zustimmung ihres Mannes dagegen wurden von dieser Strafbarkeit von Schwangerschaftsabbrüchen offenbar nicht betroffen<sup>34</sup>. Noch eine Besonderheit fällt auf: Obwohl die Abtreibungen, soweit sie hiernach strafbar waren, unter öffentliche Strafe gestellt und *extra ordinem* in einem kaiserrechtlichen öffentlichen Strafverfahren abgeurteilt wurden, konnte ihre Strafwürdigkeit und Strafbarkeit nicht entsprechend, sondern lediglich mit traditionellen, zivilrechtlich fundierten Vorstellungen begründet werden. Dies zeigt, wie die Institutionen der römischen *familia* und Ehe trotz fortschreitender Auflockerung und Verselbständigung ihrer Glieder (Kinder und Frauen) mit ihnen verbunden gewesene grundlegende Vorstellungen der Idee nach bis in die späte Prinzipatszeit bewahren konnten. Der eigentliche Grund für diese widersprüchliche, teils öffentlich-kriminalrechtliche, teils privatrechtliche Behandlung der Abtreibung liegt darin, daß rechtspolitisch ein Einschreiten des öffentlichen Strafrechts gegen Schwangerschaftsabbrüche wohl geboten schien, daß aber das ungeborene Leben eben noch nicht als ein eigenes, um seiner selbst willen zu schützendes Rechtsgut anerkannt war.

Man hat behauptet, die namentlich seit Tertullian scharfe christliche Kritik an den häufigen Abtreibungen habe auch im weltlichen Strafrecht zu einer Ausdehnung und Verschärfung des Abtreibungsverbots geführt, und sich dafür auf eine Interpolation der in den Digesten von Ulpian überlieferten Aussage berufen, wonach die Strafbarkeit von Selbstabtreibungen ohne Rücksicht auf eine Verletzung der *spes parentis* auf Kindernachwuchs unterschiedslos auf alle Frauen, egal ob verheiratet oder nicht, ausgedehnt worden sei<sup>35</sup>:

D. 48, 8, 8 (Ulp. lib. 33 ad edict.)

Si mulierem visceribus suis vim intulisse quo partum abigeret, constiterit, eam in exilium praeses provinciae exigit.

<sup>33</sup> Vgl. D. 48, 19, 39 (Tryph. lib. 10 disp.): ... *sed et si qua visceribus suis post divortium, quod praegnas fuit, vim intulerit, ne iam inimico marito filium procrearet, ut temporali exilio coerceatur, ab optimis imperatoribus nostris rescriptum est.*

<sup>34</sup> Zum ganzen s. Horch, aaO (oben Fn. 13), S. 5 f.; Dölger, aaO (oben Fn. 3), S. 38 f.; Hartmann, aaO, Sp. 108; Waszink, aaO (oben Fn. 3), Sp. 57; Mayer-Maly, aaO (oben Fn. 6), Sp. 17; E. Koch, aaO (oben Fn. 13), S. 88; A. Beck, Römisches Recht bei Tertullian und Cyprian (Halle 1930, Neudr. Aalen 1967), S. 95 mit Fn. 1; Nardi, aaO (oben Fn. 3), S. 413 ff.

<sup>35</sup> In diesem Sinne Mayer-Maly, aaO, Sp. 17; ferner auch Hartmann, RE I (1893), Sp. 108.

Aber diese Interpolationsannahme erscheint, jedenfalls was die Ausdehnung des strafbaren Personenkreises angeht, wenig überzeugend. Sie basiert auf der Tatsache, daß der überlieferte Ulpianextext hier von einer *mulier* und nicht von einer *uxor* spricht, die ihrem Leib Gewalt angetan hat, um abzutreiben. Abgesehen davon, daß die Stelle D. 48, 8, 8 im Index Interpolationum nicht als interpoliert verdächtigt worden ist, besteht auch kein Grund für diese Annahme. Schon im Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts von *Heumann-Seckel* wird dagegen zutreffend darauf hingewiesen, daß *mulier* in den römischen Rechtsquellen nicht nur allgemein im Sinne von Frau, sondern auch in der Bedeutung von Ehefrau, verheiratete Frau gebraucht wird<sup>36</sup>. Dies letztere ist aber gerade bei Ulpian in dem Zusammenhang wiederholt der Fall, in dem die Stelle D. 48, 8, 8 ursprünglich gestanden hat. Sie stammt nämlich, wie die *inscriptio* zeigt, aus dem 33. Buch der Kommentierung Ulpians zum (prätorischen) Edikt. Wie die Palingenesie zeigt, hat Ulpian aber hier ausweislich seiner zu diesem Buch überlieferten Erläuterungen mit *mulier* häufig die Ehefrau sowohl noch während bestehender Ehe wie auch nach Auflösung der Ehe durch Scheidung bezeichnet<sup>37</sup>. Hinzu kommt, daß in der vorliegenden Digestenstelle für die Strafbarkeit des Schwangerschaftsabbruchs überhaupt nicht nach dem Entwicklungsstadium des Embryo unterschieden wird, was man erwarten müßte, wenn in ihr christlicher Einfluß am Werke gewesen wäre. Richtiger erscheint es daher davon auszugehen, daß die Ulpianstelle lediglich den Inhalt des in D. 47, 11, 4 und in D. 48, 19, 39 erwähnten kaiserlichen Reskripts knapp generell wiedergibt, ohne hinsichtlich des erfaßten weiblichen Personenkreises zu ihm in Widerspruch zu treten<sup>38</sup>.

b) Ebenfalls aus spätklassischer Zeit sind, wohl in Anlehnung an die auf Sulla zurückgehende *lex Cornelia de sicariis et veneficis* und vielleicht ein den Anwendungsbereich dieser *lex* partiell erweiterndes Senatusconsultum unbekanntes Datum entwickelte, andersartige rechtliche Bestimmungen überliefert, welche generell schon das bloße objektive *dare*, d.h. Verabreichen, Verschaffen, auch Verkaufen von (flüssigen) Abtreibungsmitteln, egal was daraus wurde und ohne Rücksicht auf den »Erfolg«, unter schwere Strafe stellten, und zwar auch dann, wenn dieses *dare* ohne jede entsprechende böse Absicht, sei es den Empfänger zu verletzen oder Abtreibungshilfe zu leisten, geschehen war. Der spätklassische Jurist Paulus, der wahrscheinlich unter Alexander Severus *praefectus praetorio* war, behandelte den Fall *ad legem Cornelianam de sicariis et veneficis* und berichtet darüber:

D. 48, 19, 38, 5 (Paul. lib. 5 sent.) = Pauli sent. 5, 23, 14

Qui abortionis aut amatorium poculum dant, etsi <id> dolo non faciant, tamen quia mali exempli res est, humiliores in metallum, honestiores in insulam amissa parte bonorum relegantur. quod si eo mulier aut homo perierit, summo supplicio adficiuntur<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Vgl. *Heumann-Seckel*, Handlexikon zu den Quellen des Römischen Rechts, 10. Aufl. (Neudr. Graz 1958), s.v. *mulier*.

<sup>37</sup> Vgl. Ulp. D. 24, 3, 22 pr., §§ 2, 8, 13; D. 24, 3, 24 pr., §§ 1-5, 7; D. 48, 20, 3; D. 48, 20, 5, 1. Dazu *Lenel*, *Palingenesia Iuris Civilis*, Bd. II (Neudr. Graz 1960), Sp. 642 – 646 (Nr. 954 – 965).

<sup>38</sup> Im Ergebnis ebenso schon *Horch*, aaO, S. 6 f. mit weiterer (älterer) zustimmender Literatur in Fn. 1; ferner *E. Koch*, aaO, S. 88 f.

<sup>39</sup> S. dazu schon *Mommsen*, *Römisches Strafrecht*, S. 637 mit Fn. 1–3; *Hartmann*, aaO, Sp. 108; *Horch*, aaO, S. 7–9; ferner *Dölger* (oben Fn. 3), S. 42; *Beck*, aaO, S. 95 Fn. 1; *Nardi*, aaO, S. 431 ff.

Hiernach wurden also *humiliores* für das bloße *dare* von ( flüssigen) Abtreibungsmitteln zu (grundsätzlich wohl lebenslänglicher) Arbeit in den Bergwerken (oder Steinbrüchen) verurteilt, *honestiores* dagegen unter Konfiszierung eines Teils (vielleicht der Hälfte) ihres Vermögens auf eine Insel verbannt; war der Konsument dabei ums Leben gekommen, war generell die Todesstrafe vorgesehen. Dabei wurde auch hier nicht der Embryo als solcher, um seiner selbst willen, geschützt. Wie die gleiche Strafdrohung für das *amatorium poculum dare* und die grundsätzliche Irrelevanz des »Erfolges« des *dare* eines Abtreibungsmittels sowie eines damit verbundenen *dolus* zeigt, ging es hier im Grunde darum, das bloße *dare* von solchen ( für das Leben bzw. die körperliche Integrität erwachsener Menschen) gefährlichen Mitteln (sog. *mala medicamenta* bzw. *mala venena*, D. 48, 8, 3, 1 f.) zu unterbinden, was nicht ausschließt, daß die Strafbestimmung gleichwohl in ihren Auswirkungen auch versuchten Abtreibungen entgegenwirken mochte. Die gleiche rechtspolitische Zielsetzung liegt einem von Marcianus berichteten Senatusconsultum zugrunde, welches selbst den mit Verbannung bedrohte, der, wenngleich nicht *malo animo*, ein *medicamentum ad conceptionem*, also gegen die Unfruchtbarkeit verabreichte, an dem die Empfängerin starb<sup>40</sup>. Auch spiegelt sich in dieser rechtspolitischen Zielsetzung sowie in den hier angedrohten drakonischen Strafen noch die Eigenart und der Zweck der *lex Cornelia de sicariis et veneficis*, der offenbar spezifisch polizeiliche Motive zugrunde lagen. Dabei ging es primär nicht einmal um den Schutz des einzelnen Individuums, sondern eher um ein Vorgehen gegen bestimmte Gefahren in der Gesellschaft, die im Interesse der öffentlichen Sicherheit und Wohlfahrt bekämpft werden mußten. Auch die Bestimmungen der *lex Cornelia* gegen die *venefici* besaßen und behielten diesen Charakter, wie sich darin zeigt, daß nach ihnen jeder bestraft wurde, der Gift besaß, veräußerte, erwarb oder jemandem verabreichte<sup>41</sup>, grundsätzlich ohne Rücksicht darauf, ob an dem Gift ein Mensch gestorben oder auch nur erkrankt war<sup>42</sup>.

#### IV.

Blicken wir zurück, so ergibt sich, daß die Behandlung der Abtreibung in der römischen Antike eher unvollkommen und lückenhaft, aber recht eigenartig gewesen ist. Die Eigenart besteht einmal darin, daß Abtreibungen ursprünglich und für sehr lange

<sup>40</sup> Vgl. *ad legem Corneliam de sicariis et veneficis* D. 48, 8, 3, 2 (Marcian. lib. 14 inst.): ... *sed ex senatus consulto relegari iussa est ea, quae non quidem malo animo, sed malo exemplo medicamentum ad conceptionem dedit, ex quo ea quae acceperat decesserit.* – Das gleiche gilt für die Bestrafung der pigmentarii, die nach einem weiteren D. 48, 8, 3, 3 angeführten Senatusconsultum für das bloße leichtsinnige bzw. unbedachtsame Hergeben bestimmter, hier aufgezählter offenbar gefährlicher Dinge ebenfalls der *poena huius legis* unterworfen wurden.

<sup>41</sup> Zum Wortlaut der *lex Cornelia de sicariis et veneficis*, soweit er die Begehungsformen der *venefici* betrifft, s. D. 48, 8, 3 pr. (Marcian. lib. 14 inst.): *Eiusdem legis Corneliae de sicariis et veneficis capite quinto, qui venenum necandi hominis causa fecerit vel vendiderit vel habuerit, plectitur;* Cic., pro Cluentio 54, 148: *Quicumque fecerit, vendiderit, emerit, habuerit, dederit;* ferner auch D. 48, 8, 1, 1 sowie Collat. 2, 1, 2 und 8, 4, 1: *qui venenum hominis necandi causa habuerit, vendiderit, paraverit.*

<sup>42</sup> Dazu grundlegend Kunkel, Untersuchungen zur Entwicklung des Kriminalverfahrens in vorsullanischer Zeit (München 1962), S. 64 – 70, 135; ders., RE 24 (1963), Sp. 720 ff. (724, 740 f.).

Zeit in einen außerrechtlichen, von den römischen Zensoren beaufsichtigten privaten Bereich durch sittliche Gebote und Verbote bestimmter häuslicher Pflichtbindungen aus dem *mos maiorum* fielen, deren Wirksamkeit offenbar recht früh stark nachgelassen hat. Die nachfolgende Behandlung der Abtreibung auf der strafrechtlichen Ebene des Kaiserrechts ist zweitens dadurch gekennzeichnet, daß sie relativ spät einsetzt und (abgesehen von einem mehr polizeirechtlich motivierten Vorgehen) mit hergebrachten privatrechtlichen Vorstellungen legitimiert wird. Damit hängt drittens zusammen, daß die antike römische Rechtsordnung bis in die justinianische Gesetzgebung im weltlichen öffentlichen Strafrecht nicht zu einem Schutz des Embryo als eines eigenständigen menschlichen Lebens durchgedrungen ist.

Einen wesentlichen und frühen Beitrag zur Überwindung der diesem Befund zugrundeliegenden rechtlichen Beurteilung der Leibesfrucht hat der Kirchenvater Tertullian (ca. 150 – ca. 230 n. Chr.) geleistet, der wohl aus dem Kreis juristisch geschulter Rhetoren stammte, aber doch nicht mit dem Rechtsgelehrten und Responcierjuristen identisch ist, von dem in den Digesten einige Fragmente und Zitate erhalten sind<sup>43</sup>. Dabei hat Tertullian unseres Erachtens wegen seines ganz anderen Ansatzes hier entgegen Beck<sup>44</sup> keineswegs an »Tendenzen des zeitgenössischen römischen Strafrechts angeknüpft«, ja gar nicht »anknüpfen« können. Denn Tertullian hat anders als die prinzipielle (von der stoischen Philosophie beeinflusste) römische Rechtsanschauung den Beginn eigenständigen menschlichen Lebens vom Zeitpunkt der Geburt in die Schwangerschaft datiert und so den Embryo als ein eigenes, um seiner selbst willen zu schützendes Rechtsgut definiert. Von dem Grundsatz ausgehend, daß ein Mensch auch schon ist, was erst ein Mensch werden soll<sup>45</sup>, hat Tertullian den Zeitpunkt, von dem ab der Embryo als Mensch zu betrachten ist, im Anschluß und auf der Grundlage der griechischen Septuagintaübersetzung von Exodus 21, 22/3, die ihrerseits unverkennbar von einschlägigen griechischen, insbesondere aristotelischen Auffassungen (mit)beeinflußt war, näher bestimmt<sup>46</sup>. Aristoteles hatte nämlich die (von ihm unter bestimmten Voraussetzungen bejahte) Erlaubtheit des Schwangerschaftsabbruchs vom Entwicklungsstadium des Embryos abhängig gemacht und diese von dem Zeitpunkt ab verneint, von dem sich Empfindung und Leben beim Embryo zeigt, was für ihn entsprechend der damaligen naturwissenschaftlichen und medizinischen Erkenntnis der Zeitpunkt war, in dem der Embryo bereits menschliche Gestalt angenommen hat bzw. eine solche »ausgebildet« war<sup>47</sup>. Ebenso findet sich in der im 3. Jh. v. Chr. für die hellenisierten Juden in Alexandria vorgenommenen Übersetzung des Alten Testaments in die griechische Umgangssprache,

<sup>43</sup> Für die Identität noch Beck, aaO (oben Fn. 34), S. 58, 89; dagegen schon Steinwenter, SZ 52 (1932), S. 412 ff.; vorsichtig abwägend, aber zur Verneinung der Identität neigend Kunkel, Herkunft und soziale Stellung der römischen Juristen, 2. Aufl. (Graz-Wien-Köln 1967), S. 236 – 240.

<sup>44</sup> S. Beck, aaO, S. 95; mit Recht kritisch bereits Dölger, aaO (oben Fn. 3), S. 42 f.

<sup>45</sup> Tert., Apolog. 9, 8: *homo est et qui est futurus*.

<sup>46</sup> Vgl. Dölger, aaO, S. 6 ff., 32 ff. (35 f.); Waszink, aaO (oben Fn. 3), Sp. 58 f.; E. Koch, aaO (oben Fn. 13), S. 90 f.; Nardi, aaO, S. 146 ff., 306 ff., Ebert, aaO, S. 482, 484.

<sup>47</sup> Das war für Aristoteles bei einem Knaben am 40., bei einem Mädchen am 90. Tag nach der Empfängnis der Fall. Vgl. Arist., Pol. VII 14, 10; Hist. anim. 7, 3; dazu Dölger, aaO, S. 7 f.; Waszink, aaO, Sp. 56; Nardi, aaO, S. 123 ff., 129 ff.

der sog. Septuaginta, zu Exodus 21, 22/3 (abweichend vom hebräischen Urtext) bei der Bestimmung des Strafmaßes für die anlässlich eines Männerstreites geschehene Verletzung einer Schwangeren die Unterscheidung, ob die dadurch abgegangene Leibesfrucht der Verletzten unausgebildet oder bereits ausgebildet war und im letzteren Fall die Androhung der Todesstrafe für den Verletzer. Im Anschluß und auf der Grundlage dieses Septuaginatextes hat Tertullian den Zeitpunkt, von dem ab die Leibesfrucht im Mutterleib ein Mensch (ein lebendes menschliches Wesen) ist, dahin bestimmt: *a quo forma completa est*<sup>48</sup>. Augustinus (354 – 430 n. Chr.) hat die Unterscheidung zwischen dem Embryo *formatus* und dem Embryo *informatus* noch eingängig mit dem parallelen Hinweis auf die Schöpfungsgeschichte zu erklären versucht, nach der erst dem *corpus formatum* das Leben eingehaucht wurde<sup>49</sup>. Endgültig aufgegeben wurde die Unterscheidung zwischen »geformtem« und »ungeformtem« Fötus erst durch Papst Pius IX. im Jahre 1869.

<sup>48</sup> Tert., de anima 37, 2: *Ex eo igitur fetus in utero homo, a quo forma completa est. Nam et Mosei lex tunc aborsus reum talionibus iudicat, cum iam hominis est causa, cum iam illi vitae et mortis status deputatur ...*; hierzu sowie zu dem Problem, das sich daraus ergab, daß für Tertullian zugleich (de anima 27; 36, 4) die Beseelung des Fötus bereits mit der Empfängnis gegeben war, s. Dölger, aaO, S. 34 – 37; Waszink, aaO (oben Fn. 3), Bd. II (1954), Sp. 181 s.v. Beseelung; auch E. Koch, aaO, S. 90 Fn. 13; ferner Nardi, aaO, S. 406 ff.; Ebert, aaO (oben Fn. 3), S. 484.

# Frühchristliche Voten für das ungeborene Leben

*Von Wilhelm M. Gessel, Augsburg*

Schon den frühesten altchristlichen Schriften ist eine Grundforderung an den Christen gemeinsam: christlicher Glaube und christliches Leben müssen übereinstimmen. Dieses Prinzip wird nicht nur ständig wiederholt, sondern es wird von den Apologeten als ein Beweis für die Wahrhaftigkeit und Wahrheit der christlichen Lehre vorgetragen. In diesem Rahmen ist das Verbot der Tötung ungeborenen Lebens und der Kindsaussetzung nachgerade ein Unterscheidungskriterium zur Praxis der paganen Umwelt. Ob die folgende Schlußfolgerung aus den überraschend zahlreichen altchristlichen Bemühungen zum Schutz des ungeborenen Lebens zutrifft, ist allein durch die Tatsache der Häufigkeit nicht beweisbar. Außerdem sind Umkehrschlüsse nicht prinzipiell und aus sich stringent. »Daß das Übel in christlicher Zeit infolge der energischen Bemühungen der Kirche im ganzen abgenommen hätte, kann mit Sicherheit nicht gesagt werden. Die wiederholten Konzilsbeschlüsse, die ausführliche Behandlung der Abtreibung in Apokalypsen scheinen kaum dafür zu sprechen«<sup>1</sup>. Nur die von Ägypten über Syrien verbreitete Sekte der Barbelioten aus dem 2. Jh. trat im Gegensatz zum orthodoxen Christentum für die Abtreibung ein<sup>2</sup>.

Im Neuen Testament wird der Abortus nicht erwähnt. Es ist aber nicht ausgeschlossen, daß unter den *φάρμακοί*<sup>3</sup> der Offenbarung des Johannes 21,8 und 22,15 diejenigen, die verderbliche Medikamente beschaffen, mit gemeint sind<sup>4</sup>. Die Anfang des 2. Jhs. entstandene Didache (Zwölfapostellehre)<sup>5</sup> befaßt sich sowohl unter der Überschrift »Weg des Lebens« wie unter dem Titel »Weg des Todes« mit dem Schutz des ungeborenen Lebens. Während der Weg des Lebens recht ausführlich erläutert wird, ist der Todesweg relativ kurz dargestellt. Nachdem im Gegensatz zu anderen Teilaspekten bei der Beschreibung des Weges des Todes das Verbot der Tötung des Kindes nacheinander zweimal mit verschiedenen Ausdrücken eingeschärft wird, ist literarisch betrachtet durch diese Hervorhebung eine besondere Betonung vorgenommen. Der Ausdruck »Kindermörder« wird durch die Identifizierung mit dem Ausdruck »Vernichter des Geschöpfes Gottes« näher erklärt und die Tat selbst als unmittelbar gegen Gott gerichtet qualifiziert. Die altchristliche Tradition führt diesen Aspekt weiter und vertieft die Auffassung, daß das Kind im Mutterleib als Geschöpf Gottes anzukennen ist. Während etwa noch Pseudo-Phokylides 184f<sup>6</sup>, ein

<sup>1</sup> J. H. Waszink: Abtreibung. In: RAC 1, 55–60, 60.

<sup>2</sup> Epiphanius v. Salamis, Panarion 26, 5.

<sup>3</sup> Üblicherweise mit »Zauberer« übersetzt.

<sup>4</sup> J. H. Waszink: Abtreibung. In: RAC 1, 59.

<sup>5</sup> Schriften des Urchristentums 2. Teil. Eingeleitet, herausgegeben, übertragen und erläutert von K. Wengst. Darmstadt 1984, 63 (= WENGST).

<sup>6</sup> Jos. Schmid: Pseudo-Phokylides. In: LThK<sup>2</sup> 8, 867f.

hellenistischer Jude oder ein Proselyt zwischen 150 v. Chr. und 70 n. Chr., nur das Verbot ohne Begründung einschärft: »Eine Frau darf nicht ihr Kind im Mutterleib vernichten, noch das Geborene zum Fraß den Hunden und den Geiern geben«, bietet der Didachist mit seiner Häufung von Phrasen zugleich eine Begründung, die das Menschsein der Verfügungsgewalt des Menschen entzieht. »Geschöpf Gottes, Gebilde Gottes« schließt, auf den Menschen bezogen, das Personsein mit ein. Die Zwei-Wege-Lehre des Didachisten basiert auf einem jüdischen Archetyp<sup>7</sup>, der die Tötung der Leibesfrucht mit der Tötung eines neugeborenen Kindes auf eine Stufe stellt. So verwundert es nicht, daß die nachfolgende christliche Tradition diesen Zusammenhang beibehält. Bezogen auf die Verpflichtung zur Gottes- und Nächstenliebe fordert der Didachist in seinem Verbotskatalog, der den Weg des Lebens charakterisiert: »Du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht Knaben schänden, nicht huren, nicht stehlen, nicht Zauberei treiben, nicht abtreiben, noch ein Neugeborenes töten«<sup>8</sup>. Durch und durch Sünder und auf dem Todesweg sind diejenigen, die Kinder morden und die die Gebilde Gottes vernichten<sup>9</sup>. Zum Beginn des menschlichen Lebens äußert sich der Didachist nicht. Das mag damit zusammenhängen, daß in der Didache nicht eine Spur medizinischer Kenntnisse eruierbar ist. Der zwischen 130 und 132 verfaßte Barnabasbrief<sup>10</sup>, dem die Zwei-Wege-Lehre als »Schrift« gilt<sup>11</sup>, bringt gegenüber der Didache keinen neuen Aspekt, sondern wiederholt den Archetyp der Didache mit dem auf eine Kurzformel gebrachten Verbot: »Du sollst nicht abtreiben, noch ein Neugeborenes wieder beseitigen«<sup>12</sup>.

Der in Rom verfaßte und in der Endredaktion um 140 datierte<sup>13</sup> Hirt des Hermas bringt Mandatum IV 1, 1–4, 4 eine Sexual- und Ehemoral, in die Bußmöglichkeiten und Bußfristen verwoben sind. Es geht dabei nicht um Heiden oder um Mischehen mit Heiden, sondern ausschließlich um Christen. Besonders ausführlich wird der Ehebruch behandelt<sup>14</sup>. Dabei muß auffallen, daß die Folgen eines Ehebruchs weder aufgeführt noch reflektiert werden. Worte wie Abtreibung, Kindsaussetzung, Tötung, Mord kommen nicht vor. Der Hirt des Hermas, der auch mit langen Reihen von Lastern operiert<sup>15</sup>, vermeidet es, irgendeine Bemerkung dazu vorzutragen. Gründe für eine solche Auslassung können vermutet werden. Wollte der Bußprediger, der nur den christlichen Mann ansprach, das Problem lediglich bei der Frau sehen, oder boten die Christen in der römischen Großstadt seiner Zeit keine Veranlassung zu entsprechender Bußleistung? Hinzu kommt, der Hirt des Hermas schließt keine Sünde wegen ihrer Schwere von der Buße aus<sup>16</sup>. Immerhin berichtet der in zeitlicher Nähe zum Pastor Hermae stehende Justin in der in Rom abgefaßten Apologie nur über die

<sup>7</sup> WENGST 21.

<sup>8</sup> Didache 2, 2.

<sup>9</sup> Didache 5, 2.

<sup>10</sup> WENGST 115.

<sup>11</sup> WENGST 129.

<sup>12</sup> Barnabasbrief 19, 5b.

<sup>13</sup> Der Hirt des Hermas. Übersetzt und erklärt von N. Brox. Göttingen 1991, 22–25 (= BROX).

<sup>14</sup> BROX 201–215.

<sup>15</sup> BROX 512.

<sup>16</sup> BROX 484.

Aussetzung von Kindern, die den Christen untersagt ist<sup>17</sup>, über Abtreibung findet sich kein Wort.

Die möglicherweise vor Beginn des Bar Kochba Aufstandes in Ägypten entstandene und weithin angesehene Petrus Apokalypse, die in ihrer Schilderung des Jenseits über die Paulus Apokalypse auf Dantes *Divina Commedia* eingewirkt hat<sup>18</sup>, befaßt sich mit den eschatologischen Folgen der Kindstötung. Plastisch werden die Höllenstrafen für Abtreibung und Kinderaussetzung beschrieben. Während die griechische Fassung in kurzer Form nur die Höllenqualen der betroffenen Frauen aufführt, benennt die äthiopische Fassung ausführlich die Strafen für Frauen und Männer. Eine ähnliche Darstellung kennt die Paulus Apokalypse. Hier werden die schuldigen Männer an erster Stelle genannt<sup>19</sup>. Beide Apokalypsen konzentrieren sich auf den jenseitigen Zustand. Die Verfasser leitet nicht die Neugier, sondern das pastorale Interesse am Einzelnen. Die Schilderung der Hölle und der entsetzlichen Strafen für die Bösen soll warnen und die Sünde verhindern.

Athenagoras, der christliche Philosoph aus Athen, zählt zu den bedeutenden griechischen Apologeten des 2. Jhs. Seine Bittschrift für Christen, wohl im Jahre 177 n. Chr. an Kaiser Mark Aurel und dessen Sohn Kommodus gerichtet, bemüht sich, die gegen Christen erhobenen Vorwürfe Zug um Zug zu entkräften<sup>20</sup>. Gegen die Behauptung, die Christen seien Menschenmörder, legt Athenagoras die positive Einstellung des Christentums zum Wert menschlichen Lebens dar. Seine Stellungnahme zur Tötung ungeborenen menschlichen Lebens und zur Aussetzung von Kindern ist nicht nur für die ersten beiden christlichen Jahrhunderte die ausführlichste, sie erschöpft sich nicht wie die bisherigen Stellungnahmen als schiere Verbote, sondern sie begründet aus dem Zeithorizont heraus argumentativ das Verbot. Auf den Hinweis der göttlichen Rache verzichtet der Apologet, allerdings an eine Rechenschaftsablage vor Gott wird erinnert. Die Bittschrift für die Christen<sup>21</sup> argumentiert so: »Welcher Mensch mit gesundem Verstand sollte uns mit unseren Grundsätzen Menschenmord vorwerfen? Man müßte doch, um Menschenfleisch verzehren zu können, davor einen Menschen töten. Sie lügen zum ersten so auch zum zweiten. Fragt man, ob sie denn schon gesehen haben, was sie behaupten, so ist keiner so unverschämt dumm, ja zu sagen. Wir haben doch Sklaven – die einen mehr, die anderen weniger –, vor denen nichts verborgen bleiben kann. Selbst von diesen hat noch keiner eine derartige Lüge verbreitet. Wie könnte auch jemand, der die Beobachtung einer gerechten Tötung<sup>22</sup> nicht erträgt, eine Anklage wegen

<sup>17</sup> Justin, 1. Apologie 27. 29.

<sup>18</sup> Ph. Vielhauer: *Geschichte der urchristlichen Literatur*. Berlin – New York 1978, 507–513.

<sup>19</sup> F. J. Dölger: *Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes und die Fruchtabtreibung in der Bewertung der heidnischen und christlichen Antike*. In: *Antike und Christentum* 4, Münster 1934, 1–61, 50–53.

<sup>20</sup> B. Altaner – A. Stuiber: *Patrologie. Leben, Schriften und Lehre der Kirchenväter*. Freiburg – Basel – Wien 1980, 74f. A. Bender: *Athenagoras*. In: *Argumente für Gott*, Hrsg. K.-H. Weger. Freiburg – Basel – Wien 1987, 40.

<sup>21</sup> *Corpus Apologetarum Christianorum Saeculi Secundi*. Vol. VII. Ed. J. C. Th. Otto. Wiesbaden 1969 (Nachdruck), 178ff.

<sup>22</sup> Gemeint ist die öffentliche Vollstreckung eines Todesurteils.

Menschenmord und Kannibalismus erwarten<sup>23</sup>. Wer zählt nicht die Gladiatorenkämpfe<sup>24</sup> und Tierhatzen zu den Veranstaltungen, die sehr eifrig beobachtet werden? Nach unserer Auffassung aber besteht kein großer Unterschied, ob man einer Tötung von Menschen zuschaut oder diese selbst vollzieht. Daher haben wir die Teilnahme an solchen Schauspielen verboten. Wie sollten wir, die nicht einmal (in den Amphitheatern) zuschauen, damit uns nicht frevlerische Blutschuld befleckt, jemand töten können?

Und wie sollten wir, die wir sagen, daß diejenigen, die Abtreibungsmittel gebrauchen, Menschen morden und für die Fehlgeburt vor Gott Rechenschaft ablegen werden, nach einer solchen Behauptung selbst Menschen morden? Man kann doch nicht die Auffassung vertreten, daß das, was unter dem Herzen ist<sup>25</sup>, ein Lebewesen ist und deshalb Gott am Herzen liegt, und es dann nach der Geburt töten. Es wäre inkonsequent, die Aussetzung eines Kindes zu verbieten, weil Kindsaussetzung einem Mord gleichkommt, und dasselbe dann, wenn es herangewachsen ist, zu töten. Da wir der Vernunft dienen und nicht über ihr stehen, bleiben wir in allen Punkten und überall unserer Identität treu.«

Athenagoras möchte in seiner Bittschrift zugunsten der Christen die verbreiteten Behauptungen, die Christen seien Atheisten, veranstalteten thyesteische Mahlzeiten und trieben ödipodeische Unzucht, entkräften. In einer schwer zu übersetzenden Sprache nimmt der Apologet Stellung gegen die Verleumdung, die Christen würden Kinder verzehren. Dahinter steht einerseits das heidnische Mythologumenon von Thyestes und andererseits ein völliges Mißverständnis der Eucharistie, das durch die Arkandisziplin<sup>26</sup>, die auch die Sakramente betraf, provoziert worden sein könnte. Der Mythos des Thyestes besagt, ein von Zeus verliehenes Szepter sei vom sterbenden Atreus Thyestes vermacht worden. Thyestes habe, um seinen Herrschaftsanspruch zu erhalten, die eigenen Kinder geschlachtet und verspeist. So galt Thyestes als Kultschlächter<sup>27</sup>. Der häufig gegen Christen vorgebrachte Vorwurf lautete konkret: Kultkannibalismus, das abscheulichste Verbrechen der Spätantike. Zur Widerlegung dieses Verbrechens durch Christen bemüht Athenagoras eine Reihe rhetorischer Fragen, die eine derartige Behauptung als in jeder Hinsicht unsinnig erweisen sollten. Der Apologet bietet im eigentlichen Sinn zunächst keine Argumente, er arbeitet die innere Unlogik der gegnerischen Behauptungen heraus und – das ist ihm besonders wichtig – die den Christen selbstverständliche positive

<sup>23</sup> Die Argumentation des Apologeten überzeugt nicht. Athenagoras will sagen: wer das Zuschauen bei einer öffentlichen Hinrichtung ablehnt, der ist nicht imstande, kannibalistisches Töten eines Menschen zu bezeugen, da er einen solchen Vorgang nicht kennt. Athenagoras bereitet mit dieser Behauptung das nächste Argument vor. Dabei vermischt er zwei Ebenen: einerseits hätten es die Sklaven der Christen doch bemerken müssen, wenn Kannibalismus bei den Christen üblich wäre, andererseits lehnen die Christen sogar den Besuch tödlicher Gladiatorenspiele ab, also ist der Vorwurf des Kannibalismus unsinnig, weil die Christen nicht einmal Zuschauer tödlicher Veranstaltungen sind. Wer beim Töten nicht zuschaut, tötet selbst nicht.

<sup>24</sup> Schon im 2. und 3. Jh. hat die Kirche die Gladiatorenkämpfe kompromißlos verurteilt. Siehe dazu: W. Weismann: Gladiator. In: RAC 11, 23–45, 40.

<sup>25</sup> Wörtlich: »im Bauch«. Gemeint ist der Embryo.

<sup>26</sup> H. Herter: Arkandisziplin. In: RAC 1, 667–678.

<sup>27</sup> H. von Geisau: Thyestes. In: Der Kleine Pauly 5, 805.

Einstellung zum menschlichen Leben. Man müßte doch wissen, daß die Christen tödliche Gladiatorenspiele ablehnen, die Aussetzung von Kindern verbieten und Abtreibung strikt ablehnen. Die Begründung für das kompromißlose Nein zur Abtreibung ist eindeutig. Der menschliche Embryo ist ein Lebewesen. Daher fordert Gott, dessen besondere Fürsorge dem ungeborenen Leben gilt, für jede gewaltsame Fehlgeburt Rechenschaft.

Über die Frage, zu welchem Zeitpunkt menschliches Leben entsteht, denkt Athenagoras nicht nach. Das ist weiter nicht verwunderlich, da man für seine Zeit vom Wissensstand eines Hippokrates<sup>28</sup>, der bekanntlich für den Schutz des werdenden Lebens eintrat, auszugehen hat. Der hauptsächliche Grund für das Verbot der Abtreibung war für Athenagoras die Überzeugung, daß der Embryo ein beseelter Mensch eigenen Rechts ist und nicht ein Teil der Mutter<sup>29</sup>.

Die Schrift an Diognet vom Ende des 2. Jhs.<sup>30</sup> teilt dem heidnischen Publikum bei der Schilderung des christlichen Lebens nur kurz mit: »Sie heiraten wie alle, zeugen und gebären Kinder; aber sie setzen die Neugeborenen nicht aus«<sup>31</sup>. Die Selbstverständlichkeit, mit der Zeugung und Geburt von Kindern im idealen christlichen Leben genannt werden, mag unausgesprochen die Ablehnung der Abtreibung miteinschließen.

Klemens von Alexandrien, der die Anwendung medikamentöser Abortionsmittel verurteilt<sup>32</sup>, zitiert vermutlich einen Absatz der Petrus Apokalypse, um die besondere göttliche Fürsorge für die im Mutterleib getöteten und daher nicht getauften Kinder hervorzuheben: »Die göttliche Vorsehung erstreckt sich nicht nur auf die im Fleische. Sogleich sagt Petrus in der Apokalypse, daß die Kinder, die abgetrieben wurden, das bessere Schicksal hätten, da sie einem fürsorgenden Engel übergeben würden, damit sie der Gnosis teilhaftig den besseren Aufenthaltsort erhielten und erfahren würden, was auch andere erfahren hätten, wenn ihnen das leibliche Leben beschieden gewesen wäre«<sup>33</sup>. Der Alexandriner erkennt damit dem ungeborenen getöteten Kind die höchste Stufe des Christseins<sup>34</sup>, das wahre Gnostikersein, also die Vervollkommnung des Menschen als Menschen zu. Implizit ist durch die Zitation dem menschlichen Embryo das Personsein in Vollendung zugesprochen. Was der erwachsene Christ erst nach langer Bemühung und Bewährung erreicht, nämlich den Stand des wahren Gnostikers, das wird dem im Mutterleib Getöteten durch die fürsorgende Güte Gottes sogleich gewährt. Noch schärfer ausgedrückt heißt das, das Getötetwerden führt den Embryo unmittelbar zur Vollendung. In gewisser Weise setzt hier Klemens die ungerechtfertigte Tötung ungeborenen menschlichen Lebens mit der sogenannten Bluttaufe in Parallele. Der Kirchenschriftsteller aus Alexan-

<sup>28</sup> Unter dem Namen des Hippokrates sind medizinische Schriften aus rund 500 Jahren vereinigt. Gegen Ende des 2. Jhs. n. Chr. entstanden zwei große Hippokratesausgaben. F. Kudlien: Hippokrates von Kos. In: Der Kleine Pauly 2, 1169ff.

<sup>29</sup> L. W. Barnard: Athenagoras. A study in second century christian apologetic. Paris 1972, 174.

<sup>30</sup> WENGST 309.

<sup>31</sup> Diognetbrief 5, 6.

<sup>32</sup> Paidagogos, II 96, 1.

<sup>33</sup> Eclogae propheticae 48, 1, 2.,

<sup>34</sup> B. Altaner – A. Stuiber. Patrologie 195.

drien wendet wie kein anderer seine Aufmerksamkeit dem Schicksal der Ungeborenen zu. Die Folgen einer derartigen Tat für die Eltern stehen nicht so sehr im Blickfeld seiner Überlegungen.

Der stoischen Auffassung von der Unbeseeltheit des Kindes stellt Tertullian von Karthago die Beseeltheit des Embryo entgegen<sup>35</sup>. Von der Zeugung an besitzt der Foetus eine Seele. Diese entwickelt sich zusammen mit dem Körper. »Homo« ist der Foetus seit der Ausbildung seiner körperlichen Gestalt, »animal« dagegen schon seit seiner Empfängnis<sup>36</sup>. Im Apologeticum weist Tertullian den üblichen heidnischen Vorwurf, daß die Christen Kinder töten, zurück und gibt darauf die Gegenerklärung: »Wir aber dürfen, da der Mord uns ein für allemal verboten ist, auch den Foetus im Mutterleib, während noch das Blut zur Bildung eines Menschen absorbiert wird, nicht zerstören. Die Geburt verhindern, ist nur eine Beschleunigung des Mordes, und es ist dasselbe, ob man ein schon geborenes Leben entreißt oder ein in der Geburt begriffenes vernichtet. Was erst ein Mensch werden soll, ist schon ein Mensch. Ist doch auch jede Frucht in ihrem Samen enthalten«<sup>37</sup>. Selbstverständlich lehnt Tertullian auch fruchtabtreibende Mittel ab<sup>38</sup>. Nach ihm ist mit dem Augenblick der Empfängnis die Seele als Lebensprinzip des Foetus in der Gebärmutter vorhanden, so daß der Embryo vom ersten Moment an mit einer vollständigen Seele ausgestattet ist<sup>39</sup>. Die Frage, ab wann der Embryo als Mensch zu betrachten sei, beantwortet Tertullian mit der Unterscheidung von *forma completa* und *forma incompleta*<sup>40</sup>: »Von dem Zeitpunkt also ist die Frucht im Mutterleib ein Mensch, wenn die Form voll ausgebildet ist. Denn auch das Gesetz des Mose bestraft den, der einen Abgang verschuldet hat, erst dann mit dem Gesetz der Wiedervergeltung, wenn die Sache schon um einen Menschen geht, wenn bei ihm schon von Leben und Tod gesprochen werden kann, wenn er auch schon dem Schicksal unterliegt, obwohl er, solange er noch in der Mutter lebt, zumeist das Schicksal mit der Mutter teilt«<sup>41</sup>. Nach Pseudo-Galenus<sup>42</sup> fällt die Beseelung zusammen mit der Ausgestaltung des Foetus in menschliche Formen und mit der ersten Bewegung im Mutterleib. Für Knaben wurde die Zeit nach 40 Tagen, für Mädchen die Zeit nach 80 Tagen fixiert. Das heißt, nach *De anima* ist der Embryo erst Mensch mit dem Beginn der Entwicklung zur menschenähnlichen Gestalt. Von diesem Zeitpunkt ab, also erst vom 40. Tag bzw. 80. Tag nach der Empfängnis hätte die Vernichtung des menschlichen Embryo nach Tertullian als Mord erscheinen müssen<sup>43</sup>. Damit widerspricht Tertullian seinem im Apologeticum aufgestellten Prinzip: »Homo est et qui est futurus«<sup>44</sup>. Ver-

<sup>35</sup> F. J. Dölger: Das Lebensrecht des ungeborenen Kindes... 32.

<sup>36</sup> J. H. Wazink: Beseelung. In: RAC 2, 176–183, 181.

<sup>37</sup> Apologeticum 9.

<sup>38</sup> *De exhortatione castitatis* 12.

<sup>39</sup> *De anima* 27 und 52, 3.

<sup>40</sup> Siehe dazu W. Simshäuser: Die Behandlung der Abtreibung in der antiken Rechts- und Gesellschaftsordnung. In: Forum Katholische Theologie 8 (1992) 172–184, 183 f. (s. oben).

<sup>41</sup> *De anima* 37, 2.

<sup>42</sup> An Gauros über die Frage, wie die Embryonen beseelt werden II 3.

<sup>43</sup> F. J. Dölger: Das Lebensrecht des neugeborenen Kindes ... 37.

<sup>44</sup> Siehe Anm. 37.

bleibt die Frage, gibt die in *De anima* vertretene »Fristenlösung« den allgemein kirchlichen Standpunkt wieder, den ein Athenagoras von Athen so profiliert vortragen hat und den auch ein Klemens von Alexandrien teilt, während andere Autoren über den Beginn des Menschseins nicht reflektieren? Das *Apologeticum* Tertullians wird gegen Ende 197 datiert und eindeutig der katholischen Periode zugerechnet<sup>45</sup>. Die Schrift *De anima*, entstanden zwischen 210 und 213, gehört ebenso eindeutig der montanistischen Periode zu. Das Werk schöpft aus dem in Rom lebenden Werk des Arztes Soranus von Ephesos: Vier Bücher über die Seele. Plato, die Stoiker, Aristoteles, Heraklit und Demokrit werden von Tertullian in einer sonst nicht üblichen Weise häufig zitiert<sup>46</sup>. Damit darf man davon ausgehen, daß Tertullian als Montanist in *De anima* den katholischen Standpunkt verlassen hat, zumal kein anderer frühchristlicher Autor einer Fristenlösung das Wort redet.

Anders ist es hinsichtlich der Embryotomie mit dem Ziel, das Leben der werdenden Mutter zu retten. Dem stimmt später auch Augustinus zu<sup>47</sup>. Unter ausdrücklicher Berufung auf den Mediziner Soranus<sup>48</sup> zählt Tertullian die dazu nötigen Instrumente auf, sowie die Ärzte, die sich ihrer bedienen: »Noch im Mutterleib befindlich wird das Kind getötet mit notwendig gewordener Grausamkeit, wenn es beim Austritt quer gelagert die Geburt verhindert – ein Muttermörder, wenn es nicht sterben würde...<sup>49</sup>. Die Ärzte erbarmten sich dieser so unglücklichen Kinder dadurch, daß sie vorher getötet werden, damit sie nicht lebendig in Stücke gerissen würden«<sup>50</sup>. Tertullian und später Augustinus stehen mit ihrer Anschauung in Übereinstimmung mit der spätantiken Medizin<sup>51</sup>, die nur zwei Möglichkeiten kannte, entweder nach dem Tod der Mutter das Kind als Frühgeburt zu retten oder das Kind zu töten, um die Mutter zu retten. Für ersteren Fall konnten wegen der Unsicherheit des Verfahrens nur wenige Beispiele angeführt werden (*Liber* und *Scipio*), für den zweiten Fall, der Regelfall, argumentiert um 400 der Arzt Theodorus Priscianus, der sich der strengen hippokratischen Schule zurechnet<sup>52</sup>. Die Schnittentbindung (*Kaiserschnitt*) in dem üblichen Sinn<sup>53</sup> war der Antike und Spätantike nur als operative Herausnahme des Kindes aus dem Leib der toten Mutter bekannt<sup>54</sup>, so daß die heute vielfach geübte operative Geburtshilfe entfiel.

<sup>45</sup> B. Altaner – A. Stuiber: *Patrologie* 151.

<sup>46</sup> J. Quasten: *Patrology*. Vol. II. Utrecht-Antwerp<sup>3</sup>1964, 289.

<sup>47</sup> *Enchiridion* 23, 86.

<sup>48</sup> *Gynaeciorum* IV 9, 1–4.

<sup>49</sup> Die Auslassung bringt die Embryotomiewerkzeuge und Ärztenamen von Hippokrates bis Soranus.

<sup>50</sup> *De anima* 25.

<sup>51</sup> J. F. Dölger: *Das Lebensrecht des neugeborenen Kindes* ... 46.

<sup>52</sup> *Euporiston* III 6, 23.

<sup>53</sup> W. Pschyrembel: *Klinisches Wörterbuch*. Berlin – New York. 252. Auflage 1975, 582.

<sup>54</sup> K. Pollak: *Die Heilkunde der Antike*. Düsseldorf – Wien 1969, 22, 167, 335. Nach Auskunft des Gynäkologen Herrn Dr. G. Weishaupt wird erst seit 80–100 Jahren die Schnittentbindung mit einigem Erfolg durchgeführt. Die Mortalität war sehr hoch. Seit 60–70 Jahren sank die Sterblichkeit erheblich. Heute wird mit 1% Mortalität gerechnet. Das Hauptproblem war die nicht bewältigte Wundbehandlung, ein Problem, das erst durch I. Ph. Semmelweis 1847 gelöst werden konnte.

Der Apologet Minucius Felix verurteilt Abtreibung und Kindermord scharf. Beide Delikte erkennt er ausschließlich bei den Heiden: »Ich sehe vielmehr, daß ihr selbst eure eigenen neugeborenen Kinder bald wilden Tieren und Vögeln aussetzt, bald durch Erwürgen eines elenden Todes sterben laßt. Und es gibt Frauen, die im eigenen Leib den Keim des künftigen Menschen mit Gift zum Absterben bringen. Sie begehen Kindesmord, noch ehe sie gebären«<sup>55</sup>. In diesem Punkt folgen die Heiden ihren Gottheiten: »denn Saturn hat seine Kinder nicht ausgesetzt, sondern aufgefressen«<sup>56</sup>. Minucius Felix, der in aller Härte von »parricidium« spricht, meint den afrikanischen Saturn, dem Säuglinge als Opfer dargebracht und dann in den Tophets als Gottheiten beigelegt wurden. Allerdings verschweigt der Apologet, daß die Römer solche Opfer unter Todesstrafe verboten hatten.

Hippolyt von Rom, dessen Haß gegen den rechtmäßigen Bischof Kallist keine Grenzen kannte und der Kallist von der Geldunterschlagung bis zur Beihilfe an der Tötung ungeborenen Lebens alle denkbaren Schandtaten zuschrieb, greift eine pastorale Maßnahme des römischen Bischofs an, die ausschließlich Frauen in Gewissensnot helfen wollte. Die damalige Gesetzgebung kannte eine Ehe von Frauen aus dem Senatorenstand mit Sklaven oder Liberti nicht an. Die Folge war ein Konkubinat. Kallist, der selbst Sklave und dann Libertus war, erkannte solche Konkubinate als rechtmäßige kirchliche Ehe an, wenn die kirchlichen Voraussetzungen erfüllt waren. Das heißt, Kallist hatte es gewagt, kirchliche gegen staatliche Gesetzgebung aus pastoralen Gründen zu etablieren. Es scheinen Fälle vorgekommen zu sein, wenn man Hippolyt trauen darf, daß Christinnen aus dem Senatorenstand von ihren Männern im Sklavenstand Kinder empfangen hatten, die sie nicht austragen wollten. Hippolyt hat eine mögliche Folge des pastoralen Entgegenkommens Kallist persönlich angelastet: »Daher begannen sogenannte gläubige Frauen Mittel anzuwenden, die die Empfängnis verhüten sollten, und sich zu schnüren, um die bereits empfangene Leibesfrucht abzutreiben, weil sie wegen ihrer vornehmen Geburt und ihres großen Vermögens keine Kinder von einem Sklaven oder gewöhnlichen Mann haben wollten. Sehet, zu welcher Gottlosigkeit der Ruchlose (= Kallist) gelangt ist, da er Ehebruch und Mord in einem lehrt«<sup>57</sup>. Die massiven Vorwürfe an die Adresse Kallists waren nur möglich, wenn im kirchlichen Rom des 3. Jhs. die Tat selbst und die Beihilfe zur Tat so qualifiziert wurden, wie das Hippolyt behauptete; denn sonst hätte er seinem Gegner, den er moralisch vernichten wollte, nicht treffen können.

Für vorsätzlichen Abortus setzte das beginnende kirchliche Recht in seiner alten Strenge lebenslänglichen Ausschluß aus der Kirche mit Vorenthaltung der Eucharistie auch am Lebensende fest<sup>58</sup>.

Die erstaunlich vielfachen Stimmen der ersten drei Jahrhunderte des Christentums zum Abortus und zur Kindsaussetzung – beide werden auf gleiche Stufe gestellt – sind nicht vielfältig, sondern eindeutig. Personsein, Lebensrecht und

<sup>55</sup> Octavius 30, 2. Vgl. Cyprian, Ep. 52, 2/3.

<sup>56</sup> Octavius 30, 3.

<sup>57</sup> Elenchos IX 12, 25.

<sup>58</sup> J. F. Dölger: Das Lebensrecht des neugeborenen Kindes ... 55.

Verpflichtung zum Lebensschutz des Ungeborenen waren Grundprinzip der frühchristlichen Ethik. In dem Augenblick, in dem Leben begann, begann auch der Schutz des Ungeborenen. Die Frage allerdings, wann das Leben beginnt, wurde nur selten gestellt und dann nicht exakt, sondern allgemein beantwortet. Das hatte seinen Grund in der biologisch-medizinischen Unkenntnis. Auch die dem montanistischen Tertullian zuzurechnende »Fristenlösung« dürfte auf der unreflektiert übernommenen und untauglichen Unterscheidung von *forma completa* und *forma incompleta* beruhen. Die tertullianeische Differenzierung erinnert an die unglückliche, moderne Redeweise vom »werdenden« und »ungeborenen« Leben, deren Unschärfe zu ähnlichen Schwierigkeiten, wie sie der montanistische Tertullian vortrug, führen kann. Tertullians Standort aus der Zeit zwischen 210 und 213 fand keine christlichen Gegenstimmen. Er wurde nicht diskutiert, also nicht zur Kenntnis genommen. Augustinus, der gern auf Tertullian zurückgreift, ohne ihn zu nennen, entscheidet sich im Konfliktfall »Tod der Mutter – Tod des Kindes« für die Mutter. Gelegentlich bemerken altchristliche Quellen, daß eine alleinige Schuldzuweisung an Frauen nicht angeht. Solche relativ seltenen Hinweise dürften jedoch das Gewicht ihrer Aussage durch ihre weite Verbreitung verstärkt haben. Ein selbständiger Traktat zum Problem wurde offensichtlich nicht verfaßt. Alle diesbezüglichen Bemerkungen finden sich im apologetischen Kontext oder in eschatologischem Zusammenhang. Auffallend ist, daß Gewissenskonflikte, abgesehen von der Embryotomie – und auch da nur andeutungsweise – höchst selten behandelt werden. Möglicherweise wäre durch eine solche Anfrage die frühchristliche Literatur überfordert. Soweit zu sehen ist, widmet sich erstmals die *Passio Perpetuae et Felicitatis*<sup>59</sup> ausführlich einem Gewissenskonflikt »Vater – – Tochter – Kind« im engeren Sinn.

<sup>59</sup> W. Gessel: Frauen im Advent. St. Ottilien 1987, 27–29.

# Zur Rechtsstellung der geschiedenen und »wiederverheirateten« Katholiken in der Kirche

Von Karl-Theodor Geringer, München

## 1. Vorbemerkungen

Einem Kanonisten, der seine Wissenschaft als theologische Disziplin versteht, muß es erlaubt sein, vor rein rechtlichen Überlegungen eine Bibelstelle in Erinnerung zu rufen: Herodes Antipas hatte Herodias, die Frau seines Bruders Philippus, »geheiratet«. Und diesem Herodes sagte Johannes der Täufer mit einer Unverfrorenheit, die ihm schließlich den Kopf gekostet hat, geradewegs ins Gesicht: »Es ist dir nicht erlaubt, sie zu haben« (Mt 14,3–14). Jesus nannte diesen mutigen und grundsatztreuen Johannes den Größten unter denen, die von einer Frau geboren wurden (Mt 11,11).

Damit ist eigentlich schon viel gesagt: Wer für die Unauflöslichkeit der Ehe eintritt<sup>1</sup>, wird von Jesus bestätigt. Wer dies heute tut, riskiert zwar nicht mehr sein Leben; vielfach gibt er sich aber dem Hohn und der Ablehnung derer preis, die den Zeitgeist, die sogenannte öffentliche Meinung bzw. das gesellschaftliche Bewußtsein als Maßstab für Recht und Unrecht nehmen. Mit diesem Risiko muß die Kirche leben können.

Auffallend ist nun, daß in der einschlägigen theologischen und kanonistischen Literatur<sup>2</sup>, sogar in bischöflichen Verlautbarungen<sup>3</sup>, völlig unreflektiert von zweiter »Ehe«, »Wiederheirat« u. ä. gesprochen wird. Leider unterscheidet auch der Gesetz-

---

<sup>1</sup> Zu beachten ist, daß es sich bei der Ehe Philippus-Herodias nicht einmal um eine sakramentale Ehe gehandelt hat!

<sup>2</sup> In – notwendigerweise – unvollständiger Auswahl: *H. Socha*, Kirchenrechtliche Überlegungen zum Kommunionempfang ungültig Verheirateter: *TThZ* 81 (1972) 298–309; *K. Lehmann*, Unauflöslichkeit der Ehe und Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene: *IKZ Communio* 1 (1972) 355–372; *K. Hörmann*, Kirche und zweite Ehe. Um die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten. Innsbruck 1973 (dazu Rezension von *K.-Th. Geringer*: *ÖAfKR* 25, 1974, 294–300); *A. Zirkel*, Schließt die Kirche alle wiederverheirateten Geschiedenen von den Sakramenten aus?, Mainz 1977; *W. Schulz*, Zum Ausschluß von der Kommuniongemeinschaft wiederverheirateter Geschiedener und mit Geschiedenen Verheirateten: *ThGl* 67 (1977) 444–453; *K. Reinhardt*, Kann die Kirche den Empfang der Eucharistie durch wiederverheiratete Geschiedene dulden?: *TThZ* 91 (1982) 91–104; *M. Kaiser*, Geschiedene und wiederverheiratet. Beurteilung der Ehen von Geschiedenen, die wieder heiraten, Regensburg 1983; *Ders.*, Wiederverheiratete Geschiedene. Ein kirchenrechtlich-theologisches Problem: Recht im Dienste des Menschen. Hugo Schwendenwein zum 60. Geburtstag. Hrsg. v. K. Lüdicke u. a., Graz 1986, 363–376; *H. Heinemann*, Geschiedene und wiederverheiratete Christen. Überlegungen zu ihrer Rechtsstellung:

geber des CIC/1983 nicht mehr genau zwischen Ehe und sogenannter (Zivil-) »Ehe«<sup>4</sup>; nur die Tatsache, daß in diesem Zusammenhang stets bloß von einem Versuch (*attentans o. ä.*), ein *matrimonium civile* einzugehen, die Rede ist, läßt erkennen, daß die sogenannte Zivil«trauung« nicht als Eheschließung im eigentlichen Sinn aufgefaßt wird. Der CIC/1917 hatte dies – jedenfalls in der Regel – noch deutlicher zum Ausdruck gebracht<sup>5</sup>. Offenbar hat man sich auch in Kirche, Theologie und Kanonistik daran gewöhnt, eine Verbindung »Ehe« zu nennen, die in Wirklichkeit gar nicht als solche anerkannt wird, ohne zu bedenken, daß die Sprache unerhört bewußtseinsbildende Kraft hat<sup>6</sup>. Doch trotz der rechtssprachlichen Unzulänglichkeiten in Gesetzgebung und Literatur muß klar sein, daß eine – aus welchen Gründen immer – ungültige Eheschließung keine Ehe begründet; eine solche Verbindung wird bloß so genannt<sup>7</sup>.

Die Voraussetzungen für das gültige Zustandekommen einer Ehe sind in c 1057 § 1 rechtlich ausreichend umschrieben<sup>8</sup>: 1) Beide Partner müssen einen zureichenden Ehemillen haben; 2) bei keinem Partner darf ein trennendes Ehehindernis vorliegen; 3) die Ehemillenserklärung muß in einer gesetzlich vorgeschriebenen Form kundgetan werden. Wenn auch nur eine dieser drei Voraussetzungen zum Zeitpunkt des Eheschließungsaktes fehlt, kommt eine Ehe nicht zustande<sup>9</sup>.

Recht als Heildienst. Matthäus Kaiser zum 65. Geburtstag. Hrsg. v. W. Schulz, Paderborn 1989, 223–241; G. L. Müller, Unauflöslichkeit der Ehe – Scheidung – Wiederheirat: MThZ 42 (1991) 45–68; E. Schockenhoff, Um der Glaubwürdigkeit willen. Für eine differenzierte Kündigungspraxis im kirchlichen Dienst bei Scheidung und Wiederverheiratung: HK 45 (1991) 278–282; A. Zirkel, Die kirchlichen Weisungen über die wiederverheirateten Geschiedenen: KIBI 71 (1991) 127–132.

<sup>3</sup> ABI Paderborn 125 (1982) 7–12.

<sup>4</sup>Er spricht vom *matrimonium etiam civile* bzw. *civiliter (tantum)*. Nachweis bei X. Ochoa, Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici, Città del Vaticano 1984, 273: Stichwort *Matrimonium civile*.

<sup>5</sup>Nur c 2388 § 1 CIC/1917 spricht – wie CIC/1983 – von einem *matrimonium etiam civiliter tantum*; sonst heißt es *matrimonium* bzw. *vinculum civile, ut aiunt* oder *civilis tantum actus*. Vgl. K. Mörsdorf, Die Rechtssprache des Codex Iuris Canonici. Eine kritische Untersuchung, Paderborn 1967 (unveränderter Nachdruck der Ausgabe 1937), 224.

<sup>6</sup>Aus diesem Grund setzen wir die entsprechenden Begriffe unter Anführungszeichen, wenn von einer Verbindung die Rede ist, die nach katholischem Verständnis keine Ehe ist.

<sup>7</sup>Kaiser, Geschiedenen und wiederverheiratet (FN 2), 66, will aus dem Sprachgebrauch des CIC (*matrimonium invalidum, irritum, nullum*) ableiten, daß auch eine ungültige »Ehe« Ehe ist (im Gegensatz zu Konkubinat und sogenannter Nicht-Ehe). Wengleich zuzugeben ist, daß auch sonst immer wieder von ungültigen »Ehen« gesprochen wird, ist darauf hinzuweisen, daß eine zwischenmenschliche Beziehung welcher Art auch immer niemals gültig oder ungültig sein kann – sie kann nur existent oder inexistent sein. Gültig oder ungültig kann nur der Rechtsakt sein, der diese Beziehung begründen soll. Wenn der Eheschließungsakt ungültig ist, kommt eben eine Ehe nicht zustande, sodaß auch nicht von einer ungültigen »Ehe« gesprochen werden kann, sondern nur von einer ungültigen Eheschließung. Überhaupt ist das kanonische Eherecht vor allem ein Eheschließungsrecht, sodaß auch der Begriff *matrimonium* meist die Eheschließung meint.

<sup>8</sup>*Matrimonium facit partium consensus inter personas iure habiles legitime manifestatus*. – Von bloßen Voraussetzungen sprechen wir deshalb, weil die – zumal sakramentale – Ehe letztlich ein von Gott gestifteter Bund ist, der freilich der Mitwirkung der Menschen bedarf. Vgl. W. Aymans, Die sakramentale Ehe – Gottgestifteter Bund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz: REDC 47 (1990) 611–638.

<sup>9</sup>Wenn die in c 1061 § 3 genannten Voraussetzungen erfüllt sind, kann von einer »Putativehe« gesprochen werden. Zwar ist auch diese keine Ehe; sie wird aber – solange wenigstens ein Partner *bona fide* ist – rechtlich als solche behandelt. Dies bedeutet, daß jener Partner, der um die Ungültigkeit der Eheschließung nicht weiß, keinen Rechtsbeschränkungen unterliegt.

Wenn nun daher ein an die kanonische Eheschließungsform gebundener Katholik (c 1117) – ob ledig, verwitwet oder zivilrechtlich geschieden – seine Ehemillenserklärung vor einer unzuständigen – z.B. staatlichen – Autorität abgibt, ist dies keine Eheschließung im Sinne des kanonischen Rechts. Und ist solch ein Katholik oder sein Partner überdies – bei aufrechtem Band einer gültig geschlossenen Ehe – zivilgerichtlich geschieden, liegt außerdem das trennende Ehehindernis des bestehenden Ehebandes vor (c 1085), so daß selbst eine in kanonischer Form vorgenommene Eheschließung ungültig wäre. Auch wenn man also – was gerne geschehen soll – unterstellt, daß der vor dem Standesbeamten bekundete Eheschließungswille für die Begründung einer Ehe an sich ausreichend wäre, kann, wenn auch nur ein Partner geschieden ist, diese Ehemillenserklärung keine Ehe bewirken, da sowohl ein Formmangel wie auch ein trennendes Ehehindernis vorliegen.

Auch wenn gerne zugegeben werden soll, daß für diese Katholiken »die Zivilehe das Maximum eines möglichen Treuebekenntnisses zum neuen Partner / zur neuen Partnerin und das Maximum an Geordnetheit ihrer Beziehung« ist<sup>10</sup>, ist sie ebenso wenig Ehe wie das uneheliche Zusammenleben; bloß die bürgerlichen Rechtswirkungen sind (noch) unterschiedlich. Aber Kirche, Theologie und Kanonistik sollten den Begriff Ehe jener Verbindung von Mann und Frau vorbehalten, die tatsächlich eine solche ist.

Nach diesen Vorbemerkungen kann nach der Rechtsstellung des betroffenen Personenkreises<sup>11</sup> gefragt werden, wobei zunächst die Gliedschaftsstellung und dann die allenfalls gegebene Stellung als kirchliche Arbeitnehmer untersucht werden soll.

## 2. Die Gliedschaftsstellung

### a) Grundsätzliches

Für manchen mag es überraschend sein: Aber der in Rede stehende Personenkreis kommt im seit 1983 in Kraft stehenden Gesetzbuch der Lateinischen Kirche ausdrücklich und direkt überhaupt nicht vor.

Im CIC/1917 (c 2356) war die simultane Bigamie mit der Kirchenstrafe der rechtlichen Infamie bedroht; unter Umständen konnte auch die Exkommunikation oder das persönliche Interdikt verhängt werden<sup>12</sup>. Doch der CIC/1983 kennt weder die Strafe der Infamie noch den Straftatbestand der Bigamie. Die Rechts-

<sup>10</sup> H. Heinz, Zur kirchlichen Anstellung und Kündigung von wiederverheirateten Geschiedenen. Pastoraltheologisches Gutachten für den Caritasverband Augsburg, Augsburg 1991 (Mschr.), 10. Vgl. dagegen K.-Th. Geringer, Das Ende der Zwangszivilehe in Österreich als paradoxe Realutopie. Unorthodoxe Erwägungen zu einer dialektischen Strategie kirchlicher Gesellschaftspolitik: ÖAfKR 33 (1982) 466–486.

<sup>11</sup> Wenn von geschiedenen »Wiederverheirateten« die Rede ist, sind immer die mit einem Geschiedenen »Verheirateten« mitgemeint.

<sup>12</sup> In c 984, 4°, CIC/1917 waren mit *bigami* Männer gemeint, die sukzessive mehrere gültige Ehen geschlossen hatten (z.B. nach dem Tod der früheren Frau); sie galten als irregulär, was jedoch keinen Strafcharakter hatte. Im CIC/1983 scheint dieser Irregularitätsgrund nicht mehr auf.

stellung der Katholiken, die nach einer zivilgerichtlichen Scheidung vor dem Standesamt eine neue Bindung eingegangen sind, muß daher aus Normen erhoben werden, die mitunter sehr allgemein gefaßt sind. Bei der Interpretation dieser Normen ist der Kanonist selbstverständlich auch an die Aussagen des höchsten kirchlichen Lehramtes gebunden; denn daß dessen Inhaber, der ja mit dem obersten Gesetzgeber der Kirche identisch ist, jeweils etwas anderes meint, wird man nicht vermuten dürfen.

Lehramtliche Vorgaben für das Kirchenrecht sind in dogmatischer Hinsicht die Unauflöslichkeit der Ehe<sup>13</sup> und in moraltheologischer Hinsicht die Unerlaubtheit geschlechtlicher Beziehungen außerhalb der Ehe<sup>14</sup>. Daraus ergibt sich: 1) Wer gültig geheiratet hat, ist – solange die Ehe nicht aufgelöst wurde<sup>15</sup> – rechtlich unfähig, eine weitere Ehe einzugehen (c 1085 § 1); auch bei Vorliegen eines an sich ausreichenden Ehwillens käme durch die Ehwillenserklärung keine Ehe zustande. Und 2) wer gültig verheiratet ist, begeht Ehebruch, wenn er mit einem anderen Partner geschlechtlich verkehrt<sup>16</sup>.

Natürlich ist schon die Scheidung an sich ein Übel, und der daran Schuldige<sup>17</sup> verstößt bereits gegen das Unauflöslichkeitsgebot<sup>18</sup>. Solange aber keiner der zivilgerichtlich geschiedenen Partner eine neue, vielleicht irreversible Bindung einge-

<sup>13</sup> Ob wirklich jede Ehe unter Getauften Sakrament ist (c 1055 § 2), auch wenn die glaubensmäßigen Voraussetzungen fehlen, wird man mit Müller (FN 2) 64, immer mehr in Zweifel ziehen müssen. Vgl. auch Aymans (FN 8) 632-637.

Auch wenn es in der Kirchengeschichte Fälle gegeben hat, in denen Bischöfe, um größere Übel zu vermeiden, »Zweitehen« zugelassen haben, wurde dies immer als bibelwidrig erkannt. Vgl. Müller (ebd.) 59–63; ebenso Lehmann (FN 2) 362–365, der außerdem hervorhebt, daß das Tridentinum die Praxis der Ostkirchen, »Zweitehen« zuzulassen, bewußt nicht verurteilt hat. Allerdings bedeutet auch ein bewußtes Schweigen nicht unbedingt Zustimmung, zumal das Lehramt seither stets klar die Unauflöslichkeit der Ehe betont hat. Auch beim Vatikanum II hat eine entsprechende Intervention eines ostkirchlichen Bischofs keine Akzeptanz gefunden. Überdies sehen die orthodoxen Kirchen in einer »Zweitehe« jedenfalls keine sakramentale Ehe.

<sup>14</sup> Zwar weist E. Corecco, Die Lehre der Untrennbarkeit des Ehevertrages vom Sakrament im Lichte des scholastischen Prinzips *Gratia perficit, non destruit naturam*: AfKKR 143 (1974) 379-442, hier 431, mit Recht darauf hin, daß in unserem Zusammenhang eher ein ekklesiologisch-verfassungsrechtliches als ein sexualethisches Problem besteht. Dennoch darf nicht übersehen werden, daß die Geschlechtsgemeinschaft der Ehe so spezifisch zugeordnet ist, daß sie sich gerade dadurch von jeder anderen interpersonellen Beziehung unterscheidet. Dies ist bedeutsam für die Beurteilung der Rechtsstellung jener Katholiken, die zwar nicht durch ein bestehendes Eheband gebunden sind, aber trotzdem bloß in einer »Zivilehe« oder auch in einer »Ehe ohne Trauschein« leben.

<sup>15</sup> Aufgelöst wird eine Ehe durch den Tod des Ehepartners (c 1141), durch Gnadenakt wegen Nichtvollzugs (c 1142), aufgrund des Paulinischen Privilegs (c 1143) oder durch Gnadenakt aufgrund des sogenannten *Privilegium Petrinum*, das allerdings nicht im CIC geregelt ist (dazu vgl. A. Hopfenbeck, *Privilegium Petrinum*. Eine rechtssprachliche und rechtsbegriffliche Untersuchung. [MThSt., Kan. Abt. 35], St. Ottilien 1976).

<sup>16</sup> Dies gilt auch für jeden außerehelichen Geschlechtspartner, wenn er um dessen bestehende Ehe weiß; dies ist bei einer bloß standesamtlichen »Trauung« mit einem Geschiedenen zu vermuten. Außer acht bleibt hier ein gelegentlicher Ehebruch, da ein solcher bei entsprechender Disposition im Bußsakrament nachgelassen werden kann (c 987).

<sup>17</sup> An der Scheidung schuldig muß nicht unbedingt der Kläger sein; er könnte durch das ehewidrige Verhalten des Partners dazu genötigt sein (vgl. cc 1151–1155).

<sup>18</sup> So mit Recht Kaiser, *Geschieden und wiederverheiratet* (FN 2) 62.

gangen ist, besteht die Möglichkeit zur Umkehr<sup>19</sup>. Ihre Rechtsstellung in der Kirche ist daher anders als die jener, die sich diesen Weg verbaut haben. Und hier liegt das Problem: Wer, obwohl gültig verheiratet, vor dem Standesamt eine weitere »Ehe« schließt, lebt objektiv in einer unerlaubten Verbindung.

Unter Berufung auf Lk 7,36–50 und Jo 8,1–11 wird zwar häufig die Vergebungsbereitschaft Gottes beschworen, an der sich auch und gerade die Kirche zu orientieren hätte<sup>20</sup>; daß aber Jesus in diesem Zusammenhang die Vergebung mit der Aufforderung verbindet, künftig nicht mehr zu sündigen (Jo 8,11), wird im allgemeinen beharrlich verschwiegen<sup>21</sup>.

## b) Die Zulassung zu den Sakramenten

Die theologische und kanonistische Literatur befaßt sich fast ausschließlich mit der Frage, ob Geschiedene, die eine sogenannte Zivilehe geschlossen haben, zum Sakrament der Eucharistie zuzulassen sind. Dies ist auch sehr verständlich, da in der pastoralen Praxis gerade in dieser Hinsicht die größten Schwierigkeiten auftreten: Die Seelsorger wollen menschlich helfen – aber da gibt es dieses starre und unflexible Kirchenrecht! Wie aber bereits erwähnt, wird dabei übersehen, daß das Kirchenrecht – wie natürlich auch die Pastoraltheologie – an die dogmatischen und moraltheologischen Vorgaben des Lehramtes gebunden ist. Niemals kann daher pastoral richtig sein, was dogmatisch falsch und deshalb auch kirchenrechtlich unzulässig ist.

Unbestritten ist nun, daß Katholiken, die zivil wieder »geheiratet« haben, in einer schwerwiegenden Sache gegen das Gebot Jesu verstoßen, was objektiv den Tatbestand einer schweren Sünde begründet. Die Schwierigkeit liegt aber darin, daß es eine objektiv schwere Sünde *realiter* nicht gibt, weil Sünde immer eine bewußte und frei gewollte Abkehr von Gott ist; zum Sündenbegriff gehört notwendig auch die subjektive Tatseite.

Aus diesem Grund verpflichtet c 988 § 1 nur zum Bekenntnis jener schweren Sünden, deren man sich nach sorgfältiger Gewissenserforschung *bewußt* ist<sup>22</sup>; auch c 916 verbietet bloß jenen den Empfang der Kommunion, die sich einer schweren Sünde bewußt sind<sup>23</sup>. Wer daher aufgrund eines irrenden Gewissens nicht wahrnimmt, daß er objektiv gegen die Ordnung Gottes verstößt, wird dies in der Beichte nicht bekennen und ohne Bedenken auch zum Tisch des Herrn treten. Insofern haben

<sup>19</sup> Wenn der an der Scheidung unschuldige Teil dem schuldigen die Versöhnung verweigert, obwohl dieser den ersten Willen zur Wiederaufnahme der ehelichen Gemeinschaft hat, wird man über die Verlagerung der Schuldfrage nachdenken müssen.

<sup>20</sup> Lehmann (FN 2) 358; Schockenhoff (FN 2) 278 f.

<sup>21</sup> Dies zur Feststellung Schockenhoffs (FN 2) 279: »Die Kirche erreicht mit ihrer gegenwärtigen Regelung nicht die menschlich überzeugende Weite Jesu, der zugleich unbeirrbar am Ideal ehelicher Treue festhalten und es aus allen legalistischen Kompromissen befreien und doch zugleich das Angebot der Vergebung ohne alle gesetzliche Einschränkung gelten lassen konnte.«

<sup>22</sup> ...*quorum post diligentem sui discussionem conscientiam habeat.*

<sup>23</sup> *Qui conscius peccati gravis, ...*

jene recht, die der redlichen subjektiven Überzeugung, dem Fehlen von Schuldbewußtsein bzw. dem irrenden Gewissen Respekt zollen<sup>24</sup>. Wer aber aus der Ehe-theologie des Zweiten Vatikanischen Konzils, das die Ehe vor allem als Bund sieht, den Schluß ziehen will, daß die Geschlechtsgemeinschaft in der zweiten »Ehe« auch objektiv zu rechtfertigen ist<sup>25</sup>, übersieht, daß diese zweite Verbindung ganz sicher kein von Gott gestifteter Bund ist.

Zwar ist zuzugeben, daß auch aus einer ungültig geschlossenen »Ehe« ethische Verpflichtungen entstehen, deren man sich nicht ohne weiteres entledigen kann<sup>26</sup>, worauf übrigens das Trauungsverbot in c 1071, 3°, abgestellt ist. Klar sollte aber sein, daß es sich dabei auf keinen Fall um spezifisch eheliche Pflichten (und Rechte) handeln kann. Trotzdem bleibt richtig: Wer subjektiv überzeugt ist, daß er nicht in schwerer Sünde lebt, darf das eucharistische Mahl empfangen<sup>27</sup>. Niemand darf aber erwarten, daß seine subjektive Gewissensentscheidung, wenn sie irrig ist, von der Kirche nicht nur respektiert, sondern auch ratifiziert wird<sup>28</sup>.

Wenn nun jemand seine Situation in oder auch außerhalb der Beichte zur Sprache bringt, ist schon daraus zu erkennen, daß er hinsichtlich seiner Eucharistiefähigkeit zumindest im Zweifel ist. In diesem Fall ist jeder Beichtvater und Seelsorger verpflichtet, die Lehre der Kirche unverkürzt zu verkünden<sup>29</sup>; wollten sie aufgrund ihrer Privatmeinung das Gewissen des Gesprächspartners beruhigen, ihn gar »lossprechen« oder ihm die Erlaubnis zum Kommunionempfang geben, erfüllte dies den Straftatbestand zumindest<sup>30</sup> des Amtsmissbrauchs (c 1389). Auch wenn sich eine zweite Verbindung »über einen längeren Zeitraum hin als eine sittliche Realität bewährt hat«<sup>31</sup>, ändert dies nichts daran, daß diese Beziehung keine Ehe und daher objektiv unzulässig ist; eine Verjährung von Pflichten oder eine Ersitzung von Rechten ist hier undenkbar (c 199, 1°).

Allerdings: Der Wortlaut des c 915, der bestimmt, wer zur Kommunion nicht zugelassen werden darf – m.a.W.: wem die Kommunion zu verweigern ist –, bietet einige Interpretationsschwierigkeiten. Die Rede ist nämlich von denen,

<sup>24</sup> *Kaiser*, *Geschiedenen und wiederverheiratet* (FN 2) 110; *Lehmann* (FN 2) 359; *K. Lüdicke*, »Auch ich verurteile dich nicht ...«. Aufgabe und Grenzen des Kirchenrechts am Beispiel der Eucharistiezulassung. Im Dienst von Kirche und Staat. Gedächtnisschrift für C. Holböck. Hrsg. v. F. Pototschnig u.a., Wien 1985, 497-517, hier 515.

<sup>25</sup> *Kaiser*, *Wiederverheiratete Geschiedene* (FN 2) 371 f. Wenn ebd. 368 auf die Putativehen (c 1061 § 3) verwiesen wird, in denen die Geschlechtsgemeinschaft erlaubt und daher auch ein Recht auf den Empfang der Sakramente gegeben sei, muß festgehalten werden, daß dies bloß für jene Partner einer Putativehe gelten kann, die von der Ungültigkeit ihrer Eheschließung nichts wissen und solange sie nichts davon wissen. Absolut indiskutabel *O. F. ter Reegen*, *Geschiedene in der Kälte stehen lassen?: Diakonia* 19 (1988) 334-340.

<sup>26</sup> *Lehmann* (FN 2) 358 f.; *Schockenhoff* (FN 2) 281.

<sup>27</sup> Ob freilich jemand, der die Lehre der Kirche kennt, leicht zu dieser subjektiven Überzeugung kommen kann, sei dahingestellt. Vorstellbar ist dies eigentlich nur, wenn ihnen von Seelsorgern und Theologen eingeredet wird, daß sie am Kommunionempfang nicht gehindert sind.

<sup>28</sup> Vgl. *K. Rahner*, *Grundkurs des Glaubens*, Freiburg 1976, 383 f.

<sup>29</sup> Vgl. *Lüdicke* (FN 24) 514.

<sup>30</sup> Im Fall der Erteilung der Absolution liegt sogar Vortäuschung der Lossprechung vor (c 1378 § 2, 2°), da eine solche bei diesem Sachverhalt nicht gültig erteilt werden kann.

<sup>31</sup> *H. Krätzl*, *Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen*, Wien 1979, 30.

die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren<sup>32</sup>, was wieder die Frage aufwirft, ob nicht auch bei der Nichtzulassung die subjektive Tatseite berücksichtigt werden muß. Eine weitere Frage ist aber, wie der Zulassungsberechtigte dies beurteilen kann. Selbst wenn er ein entsprechendes Wissen aus der Beichte gewonnen hätte, dürfte er dieses Wissen im äußeren Rechtsbereich, in dem sich die Verweigerung der Eucharistie ereignet, nicht verwenden. Er kann und darf sich nur an objektiv feststellbare Tatsachen halten<sup>33</sup>. Dies ergibt sich auch daraus, daß nach der selben Norm jenen, die sich die Tatstrafe der Exkommunikation oder des Interdikts zugezogen haben, die Kommunion erst dann zu verweigern ist, wenn die Verwirkung dieser Strafen für den äußeren Rechtsbereich durch Spruch festgestellt worden ist. Zwar verbietet bereits der bloße Eintritt der Tatstrafe, der ja schwere Zurechenbarkeit voraussetzt (c 1321), den Empfang der Sakramente (cc 1331 § 1, 2°, 1332); aber abzuhalten vom Sakramentenempfang ist der Betroffene erst, wenn die Strafe für den äußeren Rechtsbereich offenkundig gemacht wurde. Wenn der Gesetzgeber bei der Kirchenstrafe auf einen objektiv feststellbaren Sachverhalt abstellt, kann dies hinsichtlich der Offenkundigkeit der in der selben Norm erwähnten schweren Sünde nicht anders sein<sup>34</sup>.

Gestützt wird diese Interpretation durch die in der CIC-Reformkommission ausdrücklich vertretene Auffassung, daß unter die – später als c 915 formulierte – Norm auch die geschiedenen »Wiederverheirateten« fallen<sup>35</sup>. Dafür sprechen überdies auch die Lehraussagen des Papstes vor<sup>36</sup> und nach<sup>37</sup> Promulgation des CIC/1983; es ist nicht anzunehmen, daß der oberste Lehrer der Kirche zwischen diesen beiden Lehraussagen als Gesetzgeber etwas anderes festlegen wollte.

Zum Vergleich könnte man auch nach der Rechtsstellung eines Klerikers fragen, der ohne Dispens zivil »geheiratet« hat. Er zieht sich zwar die Tatstrafe der Suspension zu (c 1394 § 1)<sup>38</sup>, die aber nicht den Ausschluß vom Empfang der Sakramente zur Folge hat<sup>39</sup>. Obwohl der gültigen Eheschließung eines Klerikers – im Gegensatz zu der eines bereits Verheirateten – bloß ein positiv-rechtliches Hindernis entgegensteht (c 1087), ist seine Lebenssituation analog der des »Wiederverheirateten« zu beurteilen. Gewiß, dieser Personenkreis ist zahlenmäßig erheblich geringer als der der Geschiedenen, die wieder »geheiratet« haben. Die geringere Zahl kann aber kein Argu-

<sup>32</sup> ... *in manifesto gravi peccato obstinate perseverantes*.

<sup>33</sup> Zirkel, Die kirchlichen Weisungen (FN 2) 128, weist mit Recht darauf hin, daß c 915 nicht in einem Sinn ausgelegt werden darf, der seine Anwendung unmöglich macht.

<sup>34</sup> Dies bedeutet selbstverständlich nicht, daß jemandem in aller Öffentlichkeit die Kommunion verweigert werden darf, wenn seine Situation – z. B. in einer Großstadtgemeinde – nicht bekannt ist, wengleich der Kommunionsspende selbst davon weiß. Dies ist aber keine Rechtsfrage, sondern eine der pastoralen Klugheit, die es verbietet, jemandem ohne Not öffentlich bloßzustellen (vgl. c 220).

<sup>35</sup> *Communicationes* 15 (1983) 194: ... *certo certius textus respicit etiam divortiatos et renuptiatos*.

<sup>36</sup> *Familiaris consortio*, n. 84: AAS 74 (1982) 185 f.

<sup>37</sup> *Reconciliatio et Paenitentia*, n. 17: AAS 77 (1985) 223.

<sup>38</sup> Da es sich dabei um eine reine Klerikerstrafe handelt (c 1333 § 1), wird die »Ehefrau« davon nicht betroffen (c 1329 § 2).

<sup>39</sup> Anders ist dies bei einem Ordensangehörigen, der nicht Kleriker ist. Er zieht sich die Tatstrafe des Interdikts zu (c 1394 § 2); ebenso der »Ehepartner«, da das Interdikt auch Laien treffen kann. Das Interdikt aber schließt vom Empfang der Sakramente aus. – Doch solche Ungereimtheiten findet man im Strafrecht des CIC/1983 öfter.

ment für eine sachlich andere Beurteilung sein. Und daß ein – bloß suspendierter – Kleriker und seine – nicht einmal suspendierte – »Ehefrau« die Sakramente nicht empfangen können, wird – soweit zu sehen ist – von niemandem in Frage gestellt<sup>40</sup>.

Was die übrigen Sakramente betrifft, ist klar, daß Eheleute, auch wenn sie geschieden sind, das Sakrament der Ehe nicht empfangen können (c 1085). Verheiratete Männer sind am Empfang der Priesterweihe gehindert (c 1042, 1°); war der Mann bloß zivil »verheiratet«, obwohl er selbst oder die Partnerin durch ein Eheband oder durch klösterliche Profeß gebunden war, ist er – auch nach Beendigung der rein bürgerlichen »Ehe« – irregulär (c 1041, 3°). Die Krankensalbung ist aus denselben Gründen zu verweigern wie das Sakrament der Buße (c 1007). Und für den Empfang der Firmung fehlt gewiß die notwendige Disposition (c 889 § 2).

### c) Andere Gliedschaftsrechte

Die Mitfeier der Hl. Messe – ohne Kommunionempfang – ist Recht und Pflicht (c 1247) auch jener Katholiken, die geschieden und »wiederverheiratet« sind<sup>41</sup>. Die Übernahme besonderer liturgischer Dienste<sup>42</sup> ist im Gesetzbuch zwar nicht an bestimmte Eignungsvoraussetzungen gebunden; sehr wohl ist dazu aber eine besondere Beauftragung erforderlich (c 230). Daß aber jemandem, der bekanntermaßen nicht in der vollen *communio* steht, solch eine Beauftragung zuteil wird, darf nicht angenommen werden<sup>43</sup>.

Was die Zulassung zum Patenamnt betrifft, verlangt c 847 § 1 zunächst ganz allgemein die Eignung für diesen Dienst (1°), näherhin eine Lebensführung, die dem Glauben und dem Patenamnt entspricht (3°), und wieder das Freisein von einer durch Spruch verhängten oder festgestellten Kirchenstrafe (4°). Wieder stehen wir also vor dem Problem, daß jemand, der nur eine Tatstrafe verwirkt hat, vom Patenamnt nicht auszuschließen ist. Der Grund dafür liegt aber darin, daß der bloße Eintritt einer Tatstrafe im allgemeinen weder offenkundig noch beweisbar ist, so daß er im äußeren Rechtsbereich auch nicht berücksichtigt werden kann. Scheidung und »Wiederheirat« sind aber offenkundige Tatsachen und beweisbare Akte. Zu fragen ist daher, ob ein Mensch in dieser Lebenslage fähig ist, ein diesem Dienst entsprechendes Leben zu führen und seiner Vorbildfunktion gerecht zu werden. Richtig ist natürlich, daß dies auch für Katholiken gilt, »die in kirchenrechtlich geordneten Eheverhältnissen leben«<sup>44</sup>; doch deren gegebenenfalls mangelhafte Eignung ist wesentlich schwerer festzustellen<sup>45</sup>.

<sup>40</sup> Wenn *Schockenhoff* (FN 2) 279, meint, daß der Ausschluß geschiedener »Wiederverheirateter« von den Sakramenten von immer weniger Gläubigen verstanden wird, mag dies durchaus richtig sein. Doch abgesehen davon, daß dies auch an Defiziten in Verkündigung und Pastoral liegen könnte, in der die Lehre der Kirche über das Ehesakrament peinlichst ausgespart wird – rechtfertigt das Unverständnis vieler Gläubiger für den Zölibat, daß »verheiratete« Priester zu den Sakramenten zugelassen werden?

<sup>41</sup> Vgl. *Familiaris consortio* (FN 36) 185.

<sup>42</sup> Z.B. Lektor, Akolyth, Kantor, Leiter von Wortgottesdiensten, Kommunionhelfer.

<sup>43</sup> Vgl. *Heinemann* (FN 2) 232 f.

<sup>44</sup> Ebd. 232.

<sup>45</sup> Daß bei der Auswahl der Paten heute kaum noch religiöse Kriterien eine Rolle spielen, ist eine andere Frage.

Unter Außerachtlassung anderer Probleme, die in diesem Zusammenhang zu erörtern wären, sei nur noch die Frage nach der Wählbarkeit in pfarrliche und diözesane Gremien gestellt. Hier wird man wohl zu unterscheiden haben, ob ein Gremium vereinsrechtlichen Charakter hat<sup>46</sup>, oder ob es sich um ein kirchenamtliches Organ handelt, wie etwa die diözesanen Pastoralräte und die Pfarrgemeinderäte. Haben die Räte vereinsrechtlichen Charakter, müssen die je eigenen Statuten bestimmen, wer für welche Funktion wählbar ist<sup>47</sup>. Die Wählbarkeit in Verfassungsorgane muß aber wohl davon abhängen, ob jemand im Besitz aller Gliedschaftsrechte ist<sup>48</sup>. Das Selbstverständnis der Pfarrgemeinderäte in den deutschen Diözesen ist zwar sehr ambivalent; an ihrem – zumindest überwiegend – kirchenamtlichen Charakter kann aber nicht gezweifelt werden<sup>49</sup>.

### 3. Die Stellung als kirchlicher Arbeitnehmer

#### a) Grundsätzliches

Die Kirchen bzw. kirchliche Einrichtungen gehören zu den größten Arbeitgebern in der Bundesrepublik Deutschland, jedenfalls in den alten Bundesländern. Auch wenn die Kirche in dieser Funktion unter Umständen auch auf den wirtschaftlichen Erfolg bedacht sein muß, ist dies niemals primäres Ziel; vielmehr haben alle diese Unternehmungen unmittelbar oder zumindest mittelbar den Zweck, daß die Kirche ihre Sendung in dieser Welt verwirklichen kann. Daher ist es nur selbstverständlich, daß sie auch von jenen, die in ihren Einrichtungen mitarbeiten, erwarten muß, diesem übergeordneten Ziel zu dienen.

Zunächst bezieht sich das natürlich auf die Arbeitskraft, die der Dienstnehmer der Kirche zur Verfügung stellt. Zur Erfüllung des Auftrages der Kirche für diese Welt kann das aber nicht genügen; vielmehr ist es notwendig, daß die kirchlichen Arbeitnehmer auch außerdienstlich diesem Auftrag gerecht werden, da andernfalls die Sendung der Kirche konterkariert und damit unglaubwürdig würde.

Unmittelbar einsichtig ist dies bei jenen Arbeitnehmern, die direkt im pastoralen Dienst stehen. Das sind nicht nur Priester und Diakone, sondern auch Pastoral- bzw. Gemeindeassistenten und -referenten, aber auch Erzieher in Anstalten, die in kirchlicher Trägerschaft stehen. Doch auch bei den anderen Mitarbeitern dürfen Dienstverhältnis und Privatleben nicht so weit auseinanderklaffen, daß zwischen Beruf und Lebensführung ein unauflösbarer Widerspruch entsteht.

<sup>46</sup> Z. B. die Katholikenräte, die ja von den Verbänden beschickt werden.

<sup>47</sup> Vgl. Heinemann (FN 2) 233 f.

<sup>48</sup> Im Erzbistum Paderborn z. B. wird den »wiederverheirateten« Geschiedenen zwar das aktive, nicht aber das passive Wahlrecht für Pfarrgemeinderat und Kirchenvorstand zugestanden (ABI 125, 1982, 10).

<sup>49</sup> Vgl. K.-Th. Geringer, Die deutschen Pfarrgemeinderäte als verfassungsrechtliches Problem: MThZ 37 (1986) 42–57.

## b) Verfassungslage

Dieses Selbstverständnis der Kirche wird in der Bundesrepublik Deutschland durch das Grundgesetz und durch die Judikatur der Höchstgerichte geschützt.

In Art. 140 GG i.V.m. Art. 137 Abs. 3 WRV wird den Kirchen das Recht garantiert, ihre eigenen Angelegenheiten selbständig zu ordnen.

Im Erkenntnis des Bundesverfassungsgerichts v. 4. Juni 1985<sup>50</sup> wird zunächst grundsätzlich ausgeführt, daß sich diese Verfassungsgarantie auch auf die Gestaltung der Arbeitsverhältnisse gemäß dem kirchlichen Selbstverständnis erstreckt. Dazu gehöre insbesondere auch die Befugnis der Kirche, von ihren Arbeitnehmern zu fordern, daß diese jedenfalls nicht gegen wesentliche Pflichten verstoßen, die sich aus der Glaubens- und Sittenlehre ergeben und daher jedem Kirchmitglied auferlegt sind. »Denn für die Kirchen kann ihre Glaubwürdigkeit davon abhängen, daß ihre Mitglieder, die in ein Arbeitsverhältnis zu ihnen treten, die kirchliche Ordnung – auch in ihrer Lebensführung – respektieren«<sup>51</sup>.

Welche diesbezüglichen Prinzipien zu gelten haben, sei nach den von der »verfaßten«<sup>52</sup> Kirche anerkannten Maßstäben zu beurteilen, nicht nach irgendwelchen Privatmeinungen, selbst wenn diese auch innerkirchlich noch so weit verbreitet wären. Gegebenenfalls haben die staatlichen Arbeitsgerichte durch Rückfrage bei der zuständigen Kirchenbehörde zu klären, welche Loyalitätspflichten allgemein verbindlich sind. An die diesbezüglichen Auskünfte der kirchlichen Autorität seien die Gerichte gebunden, es sei denn, sie stünden im Widerspruch zu Grundprinzipien der staatlichen Rechtsordnung, wie z. B. dem Willkürverbot.

Ausdrücklich anerkannt hat das Bundesverfassungsgericht, daß der Kirchenaustritt und das öffentliche Eintreten für die Abtreibung die Entlassung aus dem kirchlichen Dienst rechtfertigen<sup>53</sup>. Und im Erkenntnis des Bundesarbeitsgerichts v. 31.10. 1984 wird auch Scheidung und »Wiederheirat« eines kirchlichen Dienstnehmers als Kündigungsgrund für rechtens erklärt<sup>54</sup>.

## c) Das Problem aus juristischer Sicht

Unter Berufung auf das verfassungsrechtliche Willkürverbot wird die Auffassung vertreten, daß die Loyalitätspflichten nicht für alle Arbeitnehmergruppen gleich sein können, da zwar Gleiches gleich, aber Ungleiches ungleich behandelt werden müsse<sup>55</sup>. Kirchlichen Mitarbeitern, die keinen kirchenspezifischen Verkündigungs- oder Vertretungsauftrag haben, dürfen daher bloß die »Grundpflich-

<sup>50</sup> Abgedruckt in: AfKR 154 (1985) 253-276.

<sup>51</sup> Ebd. 272.

<sup>52</sup> Dieser Ausdruck ist zwar nicht besonders glücklich, da er – ähnlich wie »Amtskirche« oder »Kirche von unten« – daran denken läßt, daß es daneben noch eine andere »Kirche« geben könnte. Er hat sich aber in der deutschen Rechtssprache als feststehender Begriff eingebürgert, so daß er auch hier – mit den gebotenen Bedenken! – verwendet wird.

<sup>53</sup> Vgl. auch W. Dütz, Kirchliche Festlegung arbeitsvertraglicher Kündigungsgründe?: NJW 43 (1990) 2025-2088, hier 2030 f.

<sup>54</sup> Abgedruckt in: AfKR 153 (1984) 527-534.

<sup>55</sup> Dütz (FN 53) 2027.

ten«, nicht jedoch »gesteigerte« Loyalitätspflichten auferlegt werden<sup>56</sup>. Bei solchen Dienstnehmern seien Scheidung und »Wiederheirat« für den kirchlichen Arbeitgeber nicht notwendigerweise unzumutbar, zumal wenn es für die »Wiederheirat« menschlich achtbare Gründe gebe<sup>57</sup>. So könne beispielsweise von Handwerkern, Reinigungspersonal oder Bürokräften nicht dasselbe Maß an Loyalität verlangt werden wie von Verkündigungsträgern<sup>58</sup>. Fast im selben Atemzug wird allerdings eingeräumt, daß »selbst bei Nichtverkündigungsträgern«, wie etwa beim Hausmeister in einem Kloster, bei einer Sekretärin in der Kirchenleitung, bei einem bischöflichen Chauffeur usw., die »Wiederheirat« »als religionsrelevante Vertragsunvereinbarkeit« anzusehen ist<sup>59</sup>.

Es wird also einer Abstufung der Loyalitätspflichten je nach Position das Wort gesprochen. Dem ist im Prinzip zuzustimmen wie auch dem Prinzip, daß Gleiches gleich und Ungleiches ungleich zu behandeln ist. Bezüglich des hier in Rede stehenden Problems ist aber die Frage zu stellen, wo die Grenze für eine sachlich begründbare Abstufung der Loyalitätspflichten zu ziehen ist, und nach welchen Kriterien sie vorgenommen werden könnte<sup>60</sup>.

Denn so ist es ja nicht, daß das Verbot der »Wiederheirat« zu den »gesteigerten« Loyalitätspflichten<sup>61</sup> zu rechnen ist. Selbstverständlich ist das Unauflöslichkeitsgebot für alle Katholiken verbindlich, und seine Beachtung zählt zu den Grundpflichten. Von einer »gesteigerten« Verpflichtung könnte man sprechen, wenn von den kirchlichen Dienstnehmern die absolute Ehelosigkeit verlangt würde. Wenn man zudem bedenkt, daß z.B. die Kirchensteuerpflicht ganz gewiß geringere Bedeutung hat als das Unauflöslichkeitsgebot, und wenn man weiter berücksichtigt, daß es durchaus subjektiv verständliche Gründe geben kann, sich dieser Pflicht zu entziehen<sup>62</sup>, was nur durch die Erklärung des Kirchenaustritts vor einer staatlichen Behörde möglich wäre, dann müßte man konsequenterweise zu dem Schluß kommen, daß nicht einmal der Kirchenaustritt in jedem Fall ein Kündigungsgrund ist. Tatsächlich ist nicht auszumachen, daß dieser Standpunkt von irgend jemandem vertreten wird. Es kann doch aber nicht sein, daß erst beim Geld die Gemütlichkeit aufhört.

Aber wenn man konkrete Berufsfelder ins Auge faßt, wird man nicht in der Lage sein, einen Tätigkeitsbereich zu finden, bei dem man auf die Erfüllung der »Grundpflichten« verzichten könnte. Eine Pfarrsekretärin etwa hat regelmäßigen Umgang mit Gemeindegliedern; ein Hauselektriker oder auch eine Reinigungsfrau in

<sup>56</sup> Ebd. 2028.

<sup>57</sup> Ebd. 2029.

<sup>58</sup> Ebd. 2028.

<sup>59</sup> Ebd. 2027. – Eine Begründung für dieses Zugeständnis wird nicht gegeben.

<sup>60</sup> Wenn *Heinz* (FN 10) 20, meint, solche Kriterien müßten sich erst allmählich herausbilden, verkennt er das Problem. Bis es so weit wäre, hätten die staatlichen Arbeitsgerichte bereits vollendete Tatsachen geschaffen.

<sup>61</sup> *Dütz* (FN 53) 2028.

<sup>62</sup> Denkbar wäre, daß ein Katholik an der Finanzgebarung seines Bistums Anstoß nimmt und seinen Beitrag deshalb einer anderen kirchlichen Einrichtung, zu der er Vertrauen hat, zukommen lassen will.

einem kirchlichen Internat haben Kontakt mit den Zöglingen<sup>63</sup> – haben nicht auch sie in ihrer ganzen Lebensführung Zeugnis für die Botschaft abzulegen, die auszurichten der Kirche aufgetragen ist? Natürlich sind Arbeitnehmergruppen vorstellbar, deren Tätigkeit nicht einmal entfernt mit dem Sendungsauftrag der Kirche in Verbindung steht. Der Braumeister einer Klosterbrauerei etwa wird wahrscheinlich kaum mit den Besuchern des klostereigenen Biergartens persönliche Gespräche führen; aber an seinem Wohnort – zumindest in seiner nächsten Umgebung – ist in der Regel doch bekannt, daß er »bei der Kirche«, wie man sich auszudrücken pflegt, angestellt ist. Schon daraus ergibt sich auch für ihn die Pflicht zu einer entsprechenden Lebensführung auch im privaten Bereich. Das ist er der Kirche, von der er lebt, schlichtweg schuldig.

Jedenfalls aber kann es nicht Sache weltlicher Juristen oder staatlicher Arbeitsgerichte sein, Grenzen der Loyalitätsobligationen kirchlicher Arbeitnehmer festzulegen; dies wäre – wenn schon – allein Sache der zuständigen kirchlichen Autorität<sup>64</sup>. Staatliche Arbeitsgerichte wären damit schlicht überfordert.

Bedeutsam und sehr notwendig ist freilich der Hinweis auf das Willkürverbot. Denn tatsächlich kann es nicht angehen, den einen Dienstnehmer wegen »Wiederverheiratung« zu entlassen, während man einen anderen in der gleichen Situation im kirchlichen Dienst beläßt. Ebenso unmöglich wäre die Anstellung eines Katholiken, dessen »Zweitehe« dem kirchlichen Arbeitgeber von vornherein bekannt ist<sup>65</sup>. In beiden Fällen müßte sich die Kirche vorwerfen lassen, daß sie ihre Grundsätze und Loyalitätsansprüche selbst nicht ernst nimmt; sie könnte sie auch vor den staatlichen Arbeitsgerichten nicht mehr geltend machen.

Die Kirche muß allgemein-verbindliche Loyalitätsobligationen vorgeben<sup>66</sup>; Entscheidungen von Fall zu Fall machen den Anspruch der Kirche unglaubwürdig, und sie können vor allem von staatlichen Arbeitsgerichten nicht nachvollzogen werden. Kirchliche Arbeitgeber – und zwar alle, im ganzen Bundesgebiet und einheitlich! – haben auch im arbeitsrechtlichen Bereich konsequent die Sendung der Kirche wahrzunehmen.

Wenn für bestimmte Bereiche geeignete Mitarbeiter nicht mehr in ausreichender Zahl gefunden werden können, muß man sich eingestehen, daß der entsprechende Dienst von der Kirche nicht mehr geleistet werden kann; sie muß sich daher als Arbeitgeber zurückziehen<sup>67</sup>. Dies wäre gewiß sehr schmerzlich<sup>68</sup>, aber es wäre ehrlich und diente daher der Glaubwürdigkeit der kirchlichen Sendung mehr als

<sup>63</sup> Für den Spitalsbereich weist *Heinz* (FN 10) 20, darauf hin, daß sich viele Patienten eher einer Reinigungsfrau anvertrauen als Ärzten oder Schwestern, zumal diese vielfach keine Zeit für persönliche Gespräche haben. – Gerade dies spricht aber gegen eine Abstufung der Loyalitätspflichten.

<sup>64</sup> Vgl. *E. Niebler*, Abgestufte Loyalität? Probleme bei der Kündigung kirchlicher Mitarbeiter: AfKR 159 (1990) 464-470, hier 465.

<sup>65</sup> Vgl. *Dütz* (FN 63) 2028.

<sup>66</sup> Ebd. 2026.

<sup>67</sup> Ebd. 2029.

<sup>68</sup> Ebenso schmerzlich – auch von der Bevölkerung so empfunden – ist es, wenn Ordensgemeinschaften Krankenhäuser oder Schulen aufgeben, weil es an ordenseigenem Nachwuchs mangelt.

ein Aufrechterhalten von Einrichtungen, das nur noch mit Mitarbeitern möglich wäre, die kirchlichen Ansprüchen nicht genügen. Letztlich wäre es Etikettenschwindel, eine Einrichtung als »katholisch« zu führen, wenn allenfalls nur noch der Leiter in dieses Bild paßt und vielleicht noch die Finanzierung aus Kirchensteuermitteln erfolgt. Dies kann und darf sich die Kirche nicht leisten.

#### d) Das Problem aus theologischer Sicht

Für eine Abstufung der Loyalitätspflichten bei kirchlichen Dienstnehmern bzw. gegen eine Kündigung im Falle der »Wiederverheiratung« werden von theologischer Seite das Zentralgebot der Gottes- und Nächstenliebe<sup>69</sup> und die Vergebungszusage Gottes<sup>70</sup> ins Treffen geführt. So richtig es aber ist, daß kirchliche Arbeitgeber diese zentralen Glaubensgrundsätze zu verwirklichen haben, so wenig darf übersehen werden, daß die Vergebungszusage Gottes nicht bedingungslos gegeben wurde und daß das Liebesgebot keineswegs ein *Laissez faire* meint. Wenn man dies außer acht läßt und der Forderung nach Großzügigkeit und Toleranz konsequent folgt, dann dürfte man auch keine Abstufung der Loyalitätspflichten vornehmen, sondern müßte generell auf sie verzichten. Denn Liebe und Vergebungszusage sind doch ganz gewiß nicht nur für jene gedacht, die bloß Handlangerdienste leisten, sondern auch für Dienstnehmer in leitender Funktion, sogar für Priester und Diakone.

Möglicherweise ist dies sogar das Fernziel jener Theologen, die für ein Aufgeben der derzeitigen Praxis eintreten. Oder wie sonst sollte man sich den offenkundigen Widerspruch erklären, wenn auf der einen Seite eine Abstufung der Loyalitätspflichten »je nach Tätigkeit und Stellung« verlangt wird<sup>71</sup>, und auf der anderen Seite davor gewarnt wird, daß die Kirche »gerade für anspruchsvolle Posten« den Kreis möglicher Interessenten einschränkt?<sup>72</sup>

Auch der Einwand, die Kirche könne, da das Kündigungsrecht bloß teilkirchenrechtlich geregelt sei, bei Kündigungen »toleranter« sein als bei der Zulassung zu den Sakramenten<sup>73</sup>, trägt nicht. Denn abgesehen davon, daß sich ein kirchliches Dienstrecht immer irgendwie an die Gegebenheiten des jeweiligen Staates anpassen muß (vgl. 231 § 2), kann keine Teilkirche auf der Welt auf jene Loyalitätspflichten verzichten, die aus der gesamtkirchlichen Glaubens- und Sittenlehre erwachsen. Wie soll denn jemand, der aufgrund seiner Lebenssituation aus der eucharistischen Gemeinschaft ausgeschlossen ist, einen Dienst im Namen und Auftrag der Kirche glaubwürdig versehen können?

<sup>69</sup> Heinz (FN 10) 9.

<sup>70</sup> Schockenhoff (FN 2) 278.

<sup>71</sup> Heinz (FN 10) 20.

<sup>72</sup> Ebd. 15.: »Wer nicht einen unverhofften Karriereknick im Fall des Scheiterns seiner Ehe riskieren will, zieht immer häufiger einen nichtkirchlichen Dienstgeber einem kirchlichen Dienstgeber vor. Gerade für anspruchsvolle Posten schränkt die Kirche somit den Kreis möglicher Interessenten/innen von vornherein ein«.

<sup>73</sup> Schockenhoff (FN 2) 279.

Dies wird offenbar auch von Befürwortern einer Abstufung (oder Aufhebung) der Loyalitätspflichten so gesehen, wenn gleichzeitig auch die Zulassung zu den Sakramenten gefordert wird<sup>74</sup>. Eine Erfüllung dieser Forderung würde in der Tat das arbeitsrechtliche Problem obsolet machen. Die aufwendige Argumentation für das Belassen »Wiederverheirateter« im kirchlichen Dienst ist aber ein denkbar ungeeignetes Vehikel, um dieses möglicherweise primär angestrebte Ziel zu erreichen.

Ebenso wenig bringt die Berufung darauf, daß »das Recht auf Ehe und Familie als eines der grundlegendsten Menschenrechte empfunden« wird<sup>75</sup>, da eben die »Zweitehe« nicht eine Ehe ist, auf die jemand ein Recht haben könnte. Wer in diesem Zusammenhang auf das subjektive Empfinden der Betroffenen und auf das »Urteil der Gesellschaft« abstellt<sup>76</sup>, muß sich fragen lassen, welche Kriterien für die Kirche bei Beurteilung der »Wiederheirat« eigentlich entscheidend sein sollen. Die Kirche kann doch nicht den jeweiligen Zeitgeist zur Maxime ihres Handelns machen.

Auch wenn jemand an der Scheidung unschuldig ist – und dafür wird er wirklich nicht durch Kündigung »bestraft«<sup>77</sup> –, bleibt die »Wiederheirat« ein Verstoß gegen das Unauflöslichkeitsgebot. Die Frage, ob die zivile Scheidung der gültig geschlossenen Ehe schuldhaft verursacht worden ist oder nicht, ist in diesem Kontext gar nicht zu stellen.

Richtig ist allerdings, daß schon die schuldhaft verursachte Scheidung – egal ob als Kläger oder als Anlaßgeber – einen schweren Verstoß gegen das Unauflöslichkeitsgebot darstellt, der auch ohne »Wiederheirat« dienstrechtliche Konsequenzen haben muß<sup>78</sup>. Das Problem liegt allerdings darin, daß es für den kirchlichen Dienstgeber meist unmöglich sein wird, die Schuldfrage zu klären. Denkbar wäre es aber schon, daß zumindest der Versuch unternommen wird, die Gründe für das Scheitern der Ehe – eventuell auch durch Anhörung des anderen Partners – zu erheben. Dies muß in einer kirchlichen Dienstgemeinschaft möglich sein, ohne daß der Vorwurf erhoben wird, die Kirche mische sich in das Privatleben ihrer Angestellten ein. Je nach Schwere der Schuld müßte die Entlassung aus dem kirchlichen Dienst ausgesprochen oder eine weniger harte dienstrechtliche Maßnahme vorgenommen werden.

Ebenso richtig ist, daß eine Kündigung, die erst nach einer »Ziviltrauung« ausgesprochen wird, obwohl dem Dienstgeber bekannt war, daß der Dienstnehmer schon

<sup>74</sup> Heinz (FN 10) 22: »Dennoch bliebe eine ...Doppelgleisigkeit bestehen, solange das Prinzip der Gradualität für die Wiederzulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten und für die Wiedererlangung ihrer vollen kirchlichen Mitgliedsrechte keine offizielle Anerkennung findet. ... (es) sei wegen des Rückkoppelungseffekts die Bemerkung erlaubt: Ohne eine Lösung des Dilemmas 'Festhalten an der Unauflöslichkeit der Ehe einerseits' und 'Möglichkeit der sakramentalen Wiederversöhnung für die an dieser Weisung Gescheiterten durch Zulassung zur Eucharistie andererseits' wird sich ein volles Engagement der Betroffenen in den sozial-caritativen Einrichtungen der Kirche auf Dauer kaum durchhalten lassen«.

<sup>75</sup> Ebd. 11.

<sup>76</sup> Auch Schockenhoff (FN 2) 278.

<sup>77</sup> Ebd. 281 f.: Der unschuldig Geschiedene erlebt es »als besonders hart und unbarmherzig, wenn er für das moralische Versagen des Partners, ..., noch zusätzlich 'bestraft' und in eine schwierige berufliche Situation gebracht wird«.

<sup>78</sup> Ebd. 282.

vorher in einer eheähnlichen Lebensgemeinschaft lebte, der Glaubwürdigkeit der Kirche abträglich ist<sup>79</sup>. Wenn der Dienstgeber von diesem ungeordneten Verhältnis nichts weiß, kann er natürlich nichts unternehmen. Sobald er aber davon erfährt, müßte er den Dienstnehmer vor die klare Alternative stellen: Beendigung des Verhältnisses<sup>80</sup> oder Kündigung. Jedenfalls geht es nicht an, Dienstnehmer, die in einem eheähnlichen Verhältnis leben, im kirchlichen Dienst zu dulden und erst im Falle einer »Wiederheirat« zu kündigen, da in beiden Fällen gegen Grundprinzipien der Kirche verstoßen wird.

#### 4. Schlußbemerkungen

Wer die – wie man sagt – starre Haltung der Kirche bezüglich Scheidung und »Wiederheirat« dem kanonischen Recht zur Last legt, weil sich dieses nicht den Notwendigkeiten der Pastoral anpaßt, verkennt, daß sowohl Kirchenrecht wie auch Pastoral an die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche gebunden sind. Allein diese muß Richtschnur sowohl für rechtliche wie auch für pastorale Maßnahmen sein. Auch wenn hinsichtlich Scheidung und »Wiederheirat« der Zeitgeist der Kirche ins Gesicht bläst, so daß sogar viele Katholiken – zugegebenermaßen auch Priester und Theologen – ihm erlegen sind, ist es abwegig, den »Glaubenssinn« des Volkes Gottes gegen das Lehramt auszuspielen zu wollen<sup>81</sup>, ohne nachzuweisen, daß es sich dabei wirklich um einen *sensus fidei* handelt.

So berechtigt es ist, »das krasse Mißverhältnis zwischen der kirchlichen Ehevorbereitung und -begleitung und den Rechtsfolgen« im Falle von Scheidung und »Wiederheirat« zu kritisieren<sup>82</sup>, so unberechtigt ist es, dafür das Lehramt bzw. – vor dergründig – das Kirchenrecht verantwortlich zu machen. Vielmehr liegt hier eine gewaltige Herausforderung an eine am kirchlichen Lehramt orientierte Pastoral, die heute tatsächlich erhebliche Defizite aufzuarbeiten hat.

In Abwandlung einer der üblichen Beschlußformeln des Senats im alten Rom sei aber auch den Hirten der deutschen Bistümer zugerufen:

*Videant Episcopi, ne quid detrimenti Ecclesia capiat!*

<sup>79</sup> Ebd.

<sup>80</sup> Wenn kein Ehehindernis vorliegt, könnte die Beendigung des bloßen Verhältnisses auch eine gültige Eheschließung sein, wobei jeder Zwang zur Heirat ausgeschlossen sein müßte (c 1103).

<sup>81</sup> Heinz (FN 10) 9.

<sup>82</sup> Ebd. 14.

## Glaube in der Bewährung

*Zum gleichnamigen Buch von Leo Scheffczyk<sup>1</sup>*

*Von Michael Seybold, Eichstätt*

Der erste und zweite Band »Gesammelte Schriften zur Theologie« von Leo Scheffczyk erschienen 1977 und 1980 im Johannes Verlag, Einsiedeln, unter den Titeln »Schwerpunkte des Glaubens« und »Glaube als Lebensinspiration«. Im EOS Verlag, St. Ottilien, folgt nun der dritte mit Beiträgen aus den Jahren 1982–1990 und der Überschrift »Glaube in der Bewährung«.

Es wäre reizvoll, Kontinuität und Differenz im Vergleich der Einzelbände auffindig zu machen. Der Anreiz verstärkt sich, wenn man feststellt, daß die Themenkreise in jedem der drei Bände schon in ihrer Anordnung das Gesamtgebiet der Dogmatik in derselben klassischen Einteilung von der Gotteslehre bis zur Eschatologie berühren und in je verwandten, aber doch nie ganz gleichen, Fragestellungen abhandeln. Wegweisung für solches Vorhaben könnten die Buchtitel selbst liefern: »Schwerpunkte des Glaubens« würde dann auf Herausarbeitung zentraler Inhalte zielen, »Glaube als Lebensinspiration« deren Einwurzelung und Gestaltungskraft im Leben der Gläubigen und der Kirche erhellen, »Glaube in der Bewährung« dem Standhalten in Anfechtung und der Krisenbewältigung vorrangige Aufmerksamkeit widmen. Da die Buchtitel gewiß mit Bedacht formuliert sind, würde dieser Weg sicher zu einem zutreffenden Ergebnis führen, in dem rückblickend sogar gewisse Schübe der nachkonziliaren innerkirchlichen Diskussionen und Turbulenzen und dahinter die sich je vordrängenden Moden des Zeitgeistes wie im Spiegel geortet werden könnten.

Dennoch wäre solches Vorgehen zu schematisch und müßte die Großräumigkeit des Denkens verfehlen, die im Verbund mit einer außerordentlich klarsichtigen Analyse im Detail und einer einfachen, unpräzisen, aber sehr präzisen Sprache ein hervorstechendes Merkmal aller Veröffentlichungen des Verfassers ist, was bereits die Herausgeber der ihm zu Ehren erschienenen Festschrift zu Recht gerühmt haben.<sup>2</sup>

In der Tat verweisen schon die Vorworte der drei Bände darauf, daß unbeschadet der jeweiligen expliziten Titelperspektive die anderen immer mitanvisiert sind bzw.

---

<sup>1</sup> L. Scheffczyk, Glaube in der Bewährung. Gesammelte Schriften zur Theologie III, EOS Verlag, St. Ottilien 1991, 592 Seiten.

<sup>2</sup> Veritati Catholicae. Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag, hrsg. von A. Ziegenaus, F. Courth, Ph. Schäfer, Pattloch Verlag, Aschaffenburg 1985, 9–11.

dabeigehalten werden: Die objektive Vorgabe der inhaltlichen Glaubenswirklichkeit in ihrem bleibenden Wahrheitsanspruch, wie er uns aus der Offenbarung Gottes in Christus und seinem Fortwirken in der Kirche entgegenkommt; das Einschwingen des Menschen im antwortenden Glaubensvollzug in der Gemeinschaft der Kirche mit entsprechender Lebensgestaltung und Weltarbeit; schließlich die Bewährung und Befestigung des Glaubens durch denkerische Anstrengung zu seiner Vermittlung in den Raum der allgemeinen Vernunft und Wissenschaft der Zeit, ohne billige Auslieferung an den Zeitgeist. Dieses Beieinanderhalten der verschiedenen Dimensionen der Glaubenswirklichkeit und des Glaubensvollzuges greift auch noch deutlich in den Einzelbeiträgen selbst, obwohl sie jeweils unter einem bestimmten expliziten Themenkomplex (Traktat, Glaubensartikel) subsumiert sind. Es trifft durchaus die Eigenart der theologischen Denkbewegung des Verfassers, wenn sie gerade wegen dieser Mehrdimensionalität mit dem katholischen »und« charakterisiert wird: Transzendenz und Immanenz, immanente und ökonomische Trinität, Schöpfung und Erlösung, Geschichte und bleibende Wahrheit, Zeit und Ewigkeit, Evolution und Schöpfung, Gemeinschaft und Institution, Wort und Sakrament, Amt und Charisma, usw.

Ein Mißverständnis wäre es allerdings, wollte man solche Mehrdimensionalität der Denkbewegung, solches katholisches »und« (oder »sowohl als auch«) als schwebende Unentschiedenheit begreifen oder gar als Plädoyer für einen kirchlichen Meinungspluralismus und die damit gegebene Relativierung, u.U. sogar Verabschiedung der Wahrheitsfrage und Auslieferung der Glaubenswirklichkeit an für sie viel zu kleine humanwissenschaftliche Kriterien und Methoden oder an eine diffuse dogmenfreie Erfahrungsgläubigkeit, die früher oder später in der monologischen Andacht des Menschen zu sich selbst (J. Bernhart) mit dazupassender politischer Umsetzung endet, Gott zur Bedingung und zum Medium menschlicher Subjektivität depotenziert. Demgegenüber hat nach Leo Scheffczyk Theologie gerade die Ambivalenzen des Zeitgeistes aufzudecken und ihn aus der Maßstäblichkeit der Offenbarungs- und Glaubenswahrheit heraus kritisch zu prüfen. Das die Anknüpfung und Kontinuität signalisierende »und« wird sich dabei öfter in ein »oder«, vielleicht noch klarer in ein »gegen« wandeln müssen, nämlich immer dann, wenn im menschlichen und generell im kreatürlichen Raum Verabsolutierungen, Autonomisierungen, Selbstverschließungen stattfinden. Direkt befreiend wirkt im Kontext der Auseinandersetzung des Verfassers mit den modernistischen Zeittendenzen die Zurückweisung der Forderung, »die da in einer gewissen Monotonie immer wieder erhoben wird: Hinter (Kant und) Hegel, hinter Marx oder hinter Heidegger können wir nicht mehr zurück. Es ist für ein geschichtliches Denken eine Selbstverständlichkeit, daß geistige Ereignisse nicht ungeschehen gemacht werden können. Aber sie können von einem christlichen Denken, das an dem Übergeschichtlichen mitten in aller Geschichte festhält, nicht ungeprüft übernommen werden. Sie müssen vielmehr an der Wahrheit als solcher gemessen werden.« (49)

Wenn man von diesen für »Gesammelte Schriften zur Theologie« von Leo Scheffczyk insgesamt gültigen Merkmalen herkommend ein Spezifikum für den neu vorliegenden dritten Band angeben sollte, so fällt dem Leser auf Anhieb die noch

größere Dringlichkeit und Intensität seiner Rede auf. Sie hat ihren Grund in der alarmierenden Feststellung, daß die Anfechtung des Glaubens immer mehr aus dem Raum der Glaubensgemeinschaft selbst herrührt. Mit dem sich ausbreitenden Pluralismus im innerkirchlichen Bereich kam es zu so argen Verflachungen im Glaubensbewußtsein, daß vielfach sogar die geforderte Neuevangelisierung mit nur profanen Mitteln und Strategien wie sonst auch sich zu formieren beginnt und mehr oder weniger am Wahrheits- und Sollensanspruch des Glaubens vorbei einfach mitbeteiligt sein will bei den diversen Weltverbesserungs- und Humanisierungsveranstaltungen, in den Medien und auf sonstigen Märkten, wofür viele als Preis gerne die Ziele niedriger hängen. Wirklich beunruhigen muß die ganz unverblümt gestellte Frage des Verfassers, wo manche Hirten der Kirche eigentlich stehen (65, 372). Eindringlich ruft er zum »neuen Standfassen im wahren Glauben« (68) auf, zum Ergreifen des Wesentlichen und Ergriffensein von ihm (66). Dieses Wesentliche ist in seinem Kern das Mysterium des Gottmenschen Jesus Christus und sein Weiterleben in der Kirche (69).

Das Ja zum Mysterium und das konkrete Erfassen desselben in seinen Vergegenwärtigungen in Christus und der Kirche ist die durchgehende Grundanweisung in allen Kapiteln dieses dritten Bandes »Glaube in der Bewährung«. Sie können in ihrem inhaltlichen Reichtum hier nicht entfaltet werden, seien jedoch wenigstens in den zusammenfassenden Überschriften mitgeteilt: I. Das Bleibende im Wandel der Zeit (11–84); II. Gründung im Dreieinigen Gott (87–154); III. Das Ja zur Schöpfung (157–223); IV. Leben mit Christus (227–320); V. Kirche als *Communio* (323–409); VI. Berufung zur Heiligkeit (413–497); VII. Hoffnung auf Vollendung (501–574). Welche Bandbreite an Themen hier eingefangen ist, zeigt das neun doppelspaltige Seiten umfassende Sachregister, dem ein fast gleichlanges Personenregister vorgeschaltet ist. Dadurch sind sehr differenzierte Zugänge aufgeschlossen. Es ist nicht unproblematisch, einige eigens herauszustellen; denn jedem Leser wird ein anderer besonders hilfreich sein. Das momentane persönliche existentielle Glaubensleben stellt dafür seine unauswechselbaren Fragen ebenso wie die bewußte Beobachtung des Zeitgeschehens. Außerdem ist immer mit einem »*sensus plenior*« zu rechnen, beim Autor wie beim Leser. Sein Ineinsfall erst gebiert das *intus-legere*, schenkt Wahrheit und lebendige Freude an ihr, Wahrheit, die Leben ist und am Leben hält, Wahrheit im Geheimnis. Unter diesem vorsorglichen Vorbehalt seien nun doch noch zwei Bereiche extra benannt, weil sie m.E. nur selten anderswo so präzise mitgeteilt werden, obwohl – eingestandenermaßen oder nicht – doch ein großer Hunger danach besteht. Das sind zum einen die Ausführungen im IV. Kapitel über die Mysterien des Lebens Jesu (265–282) mit den vorgeschalteten Notizen über Romano Guardinis Schau des Christusgeheimnisses, Christus als inneres Licht (241–264); zum anderen die Aufsätze im VI. Kapitel über Glaubenserfahrung, Gnadenerfahrung und Mystik (413–474). In beiden Abschnitten durchherrscht noch mehr als sonst Ehrfurcht die Darlegungen, ja eine gewisse Scheu. Die Sprache bleibt nüchtern und klar, vermag aber dennoch ihr Herkommen aus dem Erleben nicht zu verbergen. Im theologischen Argument bezeugt und offenbart sich gleichsam dessen eigener Lebensgrund, das Mysterium. Es liegt bloß und offen da. Aber es schwimmt nicht in der beliebigen

Symbolik einer Naturmystik oder in einem utopischen Träumen. Es haftet an den »acta et passa Christi«. Die sublimste mystische Erfahrung ruht noch auf dem intellektuellen Akt des Glaubens und dem sakramentalen Mitleben der Heilstatsachen in der Kirche, auf dem »gewöhnlichen« Beten, dem mündlichen sogar, und kann diese Grundlagen nie einfach hinter sich lassen, auf sie verzichten wollen. Der Lebensgrund ist allen, die glauben, auf diesem einfachen Weg zugänglich, wenn sie und im Maße sie Gott wirklich über sich verfügen lassen, auch unters Kreuz, in die »oblato praecisior«. Auch diese hebt nicht einfach ab vom ganz alltäglichen Glaubensleben, vom Glauben der Kirche. Man sollte von dieser tiefinneren Einfachheit her noch einmal lesen, was über »sensus fidelium«, über Kirche als »communio hierarchica«, über »Evangelisierung« und »Weltarbeit« und anderes gesagt wird, nicht zuletzt über die »Hoffnung auf Vollendung«. All das lebt letztlich aus dieser inwendigen Gleichgestaltung mit Christus im Mitglauben mit dem Glauben der Kirche und will ihr aufhelfen.

Viele schreiben heute und sammeln nach einiger Zeit das Verstreute in Büchern. Das ist insofern nützlich, weil alles leichter greifbar wird. Die Qualität ändert sich dadurch jedoch nicht. Nicht jeder, der schreibt, hat etwas zu sagen; nicht jede Aufsatzsammlung bleibt über den Tag hinaus gültig. Leo Scheffczyk hat etwas zu sagen. Seine Rede ist wirkliche Glaubensrede, aus Glauben auf Glauben hin. Die Anliegen der Zeit aufnehmend rückt er sie zugleich ins Licht des Glaubens der Kirche und erhellt so in einem denkerischen Klärungsprozeß ihren wahren Stellenwert. Seine »Gesammelte Schriften zur Theologie« nimmt man immer wieder zur Hand, ähnlich wie ein verlässiges dogmatisches Handbuch. Weit mehr Menschen, als er wohl selber je erfährt, schöpfen daraus und danken ihm. Möge diesem dritten Band bald ein vierter folgen.

# Maria in der Evangelisierung

Von Franz Courth, Vallendar

Unter diesem Thema stand die diesjährige Tagung der *Deutschsprachigen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie* (D.A.M.) vom 27.–29. März 1992 in Augsburg. Mit Evangelisierung war hier gemeint: die Verkündigung der Botschaft Jesu in den Missionen *ebenso* wie in den bereits christianisierten Ländern. Angezielt war der grundsätzliche Auftrag der Kirche, den Menschen das erlösende Wort Jesu Christi zu künden. Wenn für dieses Bemühen nach dem marianischen Akzent gefragt wird, dann sollte es nicht darum gehen, neben allen möglichen Konzepten noch das einer marianisch geprägten Pastoral zu nennen. Der Fragepunkt der Tagung wollte grundlegenderer Art sein. Ihr Ziel war es, schwerpunktmäßig darüber nachzudenken, in welchem Maße Maria als Typus der Kirche diese in ihrer missionarisch-apostolischen Existenz und Sendung formt. Man kann für dieses Thema an Papst Paul VI. erinnern, der in seiner Enzyklika »*Evangelii nuntiandi*« (Nr. 82) davon gesprochen hat, Maria möge der »Leitstern einer sich immer wieder erneuernden Verkündigung sein, welche die Kirche getreu dem Auftrag des Herrn durchführen und vollenden muß«. Inwiefern vermag Maria dies?

Das Einführungsreferat sollte in einer systematischen Zusammenschau jene aktuellen geistigen Herausforderungen skizzieren, denen theologische Arbeit generell und marianisch-mariologische insbesondere heute begegnet. Diese Aufgabe stellte Prof. Dr. Joseph Schumacher (Freiburg i.Br.) unter das Thema: »Mariologische Verkündigung vor dem Hintergrund gegenwärtiger Zeitströmungen«. Als solche glaubte der Referent geltend machen zu können: die Neigung, das Christentum auf Humanität und den Heilsglauben auf Selbsterlösung zu reduzieren; ferner eine tiefe Unsicherheit und Desorientierung im Gottes- und Menschenbild, so in der Feministischen Theologie und der Ökobewegung. Zusammenfassend war für Schumacher der zunehmende Immanentismus das zentrale Problem heutiger Theologie. Wie ist auf diesem Hintergrund von Maria zu reden? Welche theologischen Impulse vermag der Blick auf ihre Glaubensgestalt überhaupt zu geben? Mit solchen Fragen hatte die Tagung einen sehr realistischen Auftakt gefunden.

Einer systematischen Antwort waren zwei historische Beiträge vorgeschaltet. Prof. Dr. Ludwig Hüttl (Köln) sollte über »Wiedergewinnung des Glaubens in der nachreformatorischen Zeit« sprechen. Weil erkrankt, trat kurzfristig der Eichstätter Historiker Prof. Dr. Alois Schmidt an seine Stelle. Er grenzte das Thema ein und sprach über »Die Marienverehrung bei Herzog und Kurfürst Maximilian I. v. Bayern« (1573 – 1651). Für diese starke Herrschergestalt war die Marienverehrung ein bestimmender Akzent seiner persönlichen Lebensform wie auch seiner politischen Entscheidungen. Mit beiden Perspektiven versuchte der Referent, das marianische Profil Maximilians herauszuarbeiten. Hier galt es auf der einen Seite, den intimen Bereich der mystischen Marienliebe des bedeutenden Kurfürsten zur Sprache zu bringen. Auf der anderen Seite war von den markanten gesellschaftlich-politischen

Maßnahmen zu sprechen, mit denen er seinem Land ein unübersehbares marianisches Gepräge gab. Und das geschah mit der ganzen Autorität eines absolutistischen Herrschers. Daß Maximilian Maria zur Patrona Bavariae erklärte, ließ den Referenten nach der kirchenrechtlichen Bedeutung dieser landesherrlichen Willensbekundung fragen, zumal diese Entscheidung erst 1916 mit der Einführung des Festes kanonistische Anerkennung erfuhr.

Historisch ausgerichtet war auch der Beitrag des Bamberger Volkskundlers Prof. Dr. Klaus Guth: »Wallfahrtsstätten – Orte des Glaubens und Zentren religiöser Kultur«. Konkrete Bezugspunkte waren Guadalupe in Mexiko, Altötting in Bayern und das polnische Tschenschow. Für Guadalupe, den größten und bedeutendsten Wallfahrtsort Zentralamerikas, ist von allem Anfang an eine tiefe Verankerung in der Seele des Volkes kennzeichnend. Das Gnadenbild zeigt Maria mit dem Antlitz einer Mestizin; auch die Farben ihrer Gewandung tragen deutlich lokale Bezüge. Guadalupe kann als Symbol dafür gelten, wie sich das Erbe Mexikos und seiner indianischen Tradition mit spanischen Impulsen verbunden hat. Eine feste Verankerung in der Volksfrömmigkeit kennzeichnet auch das bayerische Altötting; hinzu kommt dessen dauernde Förderung durch die Herrscherfamilie der Wittelsbacher, die stets um eine theologisch qualifizierte Wallfahrtsseelsorge durch Kapuziner, Jesuiten und Redemptoristen bemüht war. Als eindrucksvoller Knotenpunkt von Kirche, Volk und Nation, von Glaube, Kunst und Kultur kann auch das polnische Tschenschow gelten.

Die systematische Antwort auf den Bezug Marias zur Evangelisierung versuchte der Augsburgener Dogmatiker Prof. Dr. Anton Ziegenaus mit dem Referat: »Die mariologische Struktur der Evangelisierung«. Das Schlüsselereignis der Heilsgeschichte sah der Referent in der Hypostatischen Union; auf sie ist Maria als leibliche Mutter des Erlösers bleibend hingeordnet; durch sie wurde des himmlischen Vaters ewiger Sohn zum Menschenbruder. Dieser zeitliche Einbezug Marias in die Heilsgeschichte erhält unter dem Kreuz eine eschatologische Perspektive; sie dauert fort, bis zur ewigen Vollendung aller Auserwählten (LG 62). Von der marianischen Struktur der Evangelisierung zu sprechen heißt für Ziegenaus, von der zugeordneten Mitwirkung der Mutter Jesu am Heil der Menschen zu sprechen und demgemäß Verkündigung und Pastoral zu gestalten. Der Blick auf Maria lasse gebündelt die wichtigsten Glaubensgeheimnisse erkennen: Glaube als Offenheit für Gottes Wort und Gnadenwirken sowie als Einbezug in das Christusmysterium mit seinen tragenden Haftpunkten: Inkarnation, Kreuz und Auferstehung.

Die systematischen Gedanken religionspädagogisch weiterzuführen, versuchte Prof. Dr. Fritz Weidmann (Augsburg) mit dem Beitrag: »Impulse für eine christlich verantwortete Erziehung unter Berücksichtigung mariologischer Grundthemen«. Konkret widmete er sich Fragen der Glaubensidentität sowie verdankten und zugleich durch Tugenden geformten Lebens. In diesen verschiedenen Bereichen könne Maria als ermutigendes Beispiel angesehen werden. Denselben Themenkreis beleuchtete auch Prof. Dr. Alois Kothgasser, Benediktbeuern; er referierte über »Marianische Grundzüge der Jugendpastoral Don Boscos«. Dessen Persönlichkeit wie auch seine pädagogischen Bemühungen tragen von Anfang an deutliches maria-

nisches Gepräge. Der Blick auf Maria soll der ihm anvertrauten Jugend Hilfe sein zur Herzensbildung und zum Frohsinn. Don Boscos marianische Impulse in heutige Jugendpastoral zu übersetzen, bleibt den Salesianern aktuelle Verpflichtung, der sie tastend nachzukommen suchen. Pastorale Zielsetzung hatte schließlich das Referat von Mag. theol. Josef Gruber; er sprach über »Marianische Grundelemente in der pfarrlichen Seelsorge«. Im einzelnen verwies er auf die verschiedenen Möglichkeiten liturgischen Marienlobes; aber auch die außerliturgischen Verehrungsformen kamen zur Sprache. Insgesamt war es eine vielfältige Palette an verantwortlichen Möglichkeiten, die aus der Sicht des Praktikers dem Marienlob in den Gemeinden deutlichere Konturen geben können.

Wo über die marianische Struktur der Verkündigung nachgedacht wird, muß stets auch die ökumenische Dimension Berücksichtigung finden. Dem stellte sich Prof. Dr. Leo Scheffczyk, München, mit dem Thema: »Die Mariologie als Auftrag der Ökumene«. Für ihn spitzt sich die gegenwärtige kontroverstheologische Diskussion über die Rolle Marias in die Frage nach ihrer Mittlerschaft zu. Er sieht die Mutter des Herrn ontisch wie tathaft am Erlösungswerk ihres Sohnes mitbeteiligt. Ein »solus Christus« bringt die menschliche Verankerung des Heiles nicht hinreichend zur Sprache; dies aber geschehe im Bekenntnis zur Mutterschaft Marias.

Den üblichen Rand marianisch-mariologischer Thematik überstieg Prof. Dr. Horst Rzepkowski, St. Augustin, mit seinem Referat: »Die Bedeutung des Marianischen für die Inkulturation des Glaubens bei der Missionierung«. Er konnte zeigen, in welchem Maße die Indios im Marienkult eine Brücke fanden zwischen ihrer überlieferten Frömmigkeit und der des Christentums. Freilich war dies kein unmittelbar zu beschreitender Steg. Da ergaben sich manche Hindernisse: eine zu starke Identifikation Marias mit Lokalgottheiten, bisweilen auch die Subordination Jesu Christi oder auch Gottes unter Maria. Für afrikanisches Christentum erweist sich die Annahme der jungfräulichen Mutterschaft Marias als schwer zu vollziehen. Trotz dieser Hindernisse glaubte der Referent darlegen zu können, daß Maria eher zu inkulturieren ist, als Jesus Christus. Er werde nicht selten den Menschen gegenüber als erhaben empfunden; Maria dagegen sei ihnen menschlich nahe.

Insgesamt zeigte die Augsburger Tagung eine große Bandbreite marianisch-mariologischer Thematik. Dies dürfte vor allem damit zusammenhängen, daß das durch Christus vermittelte Heil den ganzen Menschen einbezieht. Die jungfräuliche Mutterschaft Mariens ist das herausragende Beispiel dafür, daß Erlösung nicht eine bloß geistige Dimension besitzt, sondern den ganzen Menschen *ganz*, mit Leib und Seele, beansprucht. Die Referate werden als Band IX. der »Mariologischen Studien« publiziert.

# Evangelisierung und Theologie im Amerika des 16. Jahrhunderts

*Ein Symposium der Universität von Navarra  
anlässlich des Jubiläums der Entdeckung Amerikas 1492\**

*Von Johannes Grohe, Augsburg*

Seit über einem Jahrzehnt veranstaltet die Theologische Fakultät der Universität von Navarra in Pamplona Internationale Theologische Symposien und greift dabei jeweils aktuelle Fragestellungen der theologischen Diskussion auf. Der Kongreß, der vom 29.–31. März 1989 unter der Leitung von Josep-Ignasi Saranyana stattfand, wandte sich dabei erstmals einem Kirchen- und Theologiegeschichtlichen Thema zu, das gleichwohl von eminenter aktueller Bedeutung ist: *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*. In Pamplona ging man damit auf die Fragestellungen ein, die sich angesichts des bevorstehenden Jubiläums der Entdeckung Amerikas 1492 insbesondere im spanisch-lateinamerikanischen Kulturraum ergeben. Dabei versuchte man Beiträge zu acht großen Themenkreisen zu geben: 1. Die Situation von Kirche und Gesellschaft im Spanien des 15. Jahrhunderts im Hinblick auf die Mission in Amerika; 2. Missionarische Dynamik der spanischen Kirchenreform; 3. Episkopat und Klerus in der Neuen Welt; 4. Die Rolle der Konzilien in der Frühzeit der Kirche in Amerika; 5. Das Zusammenwirken von Orden, Weltklerus und Laien im Missionswerk; 6. Aspekte der Pastoral im Amerika des 16. Jahrhunderts; 7. Universitätstheologie und »prophetische« Theologie im 16. Jahrhundert in Amerika und schließlich 8. Religiöser Alltag in Amerika während des 16. Jahrhunderts. Die diesen Themen entsprechenden acht Referate (Ponencias) liegen nun zusammen mit den 66 dazugehörigen kleineren Beiträgen (Comunicaciones) und einer Zusammenfassung der Diskussionen in einer umfangreichen Publikation vor.

V. Vázquez de Prada und J. B. Amores, Universidad de Navarra/Pamplona, (*La Sociedad española y la evangelización de América*, S. 69–88) zeigen die Entwicklungslinien auf, die sich aus der Struktur der Gesellschaft Spaniens im 15. und 16. Jahrhundert für die Neue Welt ergeben. Die Vereinigung der Kronen Aragons und Kastiliens durch die Heirat Ferdinands und Isabellas (1469), die spanische Reconquista, die mit der Eroberung Granadas (1492) ihren Abschluß fand, beide Ausdruck des Willens zur Einheit eines Katholischen Königreiches, fand ihre Ergänzung durch die Einrichtung der staatlichen spanischen Inquisition (1478) und das konsequente Bemühen der Katholischen Könige und ihrer Nachfolger um das Patronatsrecht – sowohl auf der Iberischen Halbinsel als auch in den neuentdeckten

---

\* SARANYANA, J. – TINEO, P. – PAZOS, A. – LLUCH-BAIXAULLI, M. – FERRER, M. (Hg.), *Evangelización y Teología en América (siglo XVI)*. X. Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra S.A., Pamplona 1990. 1584 S. (in 2 Bänden).

Territorien. Die römische Kurie hat diesem Drängen Schritt für Schritt nachgegeben. Auf die Gewährung des Patronatsrechtes über Granada und die Kanarischen Inseln durch Innozenz VIII. (1486) ließ Alexander VI. 1493 die Gewährung bzgl. der Ernennungen der Ordensoberen auf der Iberischen Halbinsel folgen. Julius II. überließ dem königlichen Patronat dann die Kirche in allen neuen Herrschaftsgebieten der Krone in Amerika, und der Karl V. persönlich sehr verbundene Hadrian VI. dehnte das Patronatsrecht auf die Diözesen in Navarra, Kastilien und Aragón aus (1523). Zu diesen Faktoren kommt die spanische Kirchenreform hinzu, insbesondere im Bereich des Ordenslebens, die von den Monarchen mit Nachdruck gefördert wurde (dazu L. Suárez Fernández, Universidad Autónoma/Madrid, *Sentido evangelizador de la reforma española*, S. 153–167). Aus diesem Zusammenspiel von Einigung der Königreiche, Reconquista, Inquisition, Patronatsrecht und Kirchenreform ergibt sich das für die Krone charakteristische Selbst- und Sendungsbewußtsein, wie es sich in der Regierung Philipps II. besonders markant zeigt. Rechtliche Grundlagen und Auswirkungen der einzigartigen Machtfülle der spanischen Krone gegenüber der Kirche in der Neuen Welt und im Mutterland werden bis heute kontrovers diskutiert. Mit Blick auf Amerika glauben die Autoren die Ausübung des Patronats durch den Indienrat (*Consejo de Indias*, eingerichtet 1524) für das 16. Jahrhundert als nützlich und wirksam für die Evangelisation der Frühzeit ansehen zu können, und zwar so lange, als sich die Krone dem Anliegen der Missionierung wirklich innerlich verpflichtet fühlte, wie etliche Maßnahmen Isabellas, Ferdinands und Karls V. (vor allem dessen auf die Initiative von Bartolomé de las Casas OP 1542 zustandekommenen *Nuevas Leyes* zum Schutz der Indios) zeigen. Erst der spätere spanische Regalismus habe Patronatsrecht und Indienrat in ein Instrument der Unterdrückung der Kirche in Amerika verwandelt. Die spanische Universitätstheologie, an erster Stelle die berühmte Schule von Salamanca, hat sich intensiv mit den sich aus der Kolonisation ergebenden Fragen auseinandergesetzt und, im Anschluß an Francisco de Vitoria OP († 1546), einen in der Literatur gelegentlich als *proyecto de reconversión colonial* bezeichneten »Entwurf einer Bekehrung der Kolonisation« vorgelegt. Demnach gilt: 1. Indios und Spanier sind als Menschen grundsätzlich gleich. 2. Die Rückständigkeit der Indios geht auf einen Mangel an Bildung und auf schlechte Sitten zurück, ist aber von seiten der Indios nicht verschuldet. 3. Die Indios sind wirklich Herren ihrer Besitztümer; weder aus religiösen, noch aus kulturellen Gründen dürfen sie enteignet werden. 4. Die Indios dürfen dem Schutz und der Obhut der Spanier anvertraut werden, jedoch nur, bis sie zivilisiert sind. 5. Die freie Einwilligung ist der einzige *Rechtstitel*, der den Spaniern Eingriffe und die Ausübung der Regierungsgewalt erlaubt (S. 81).

P. Castañeda und Juan Marchena, beide Sevilla, erforschen seit Jahren die kirchliche Hierarchie in den Kolonien. In Pamplona legten sie eine detaillierte Studie vor (*La Jerarquía de la Iglesia en Indias: 1504–1620*, S. 299–355), die den Aufbau der kirchlichen Organisation der Frühzeit in den Kolonien erläutert, die Ernennungen der einzelnen Prälaten kommentiert und ihren pastoralen Dienst würdigt. Es zeigt sich, daß die Initiative der Schaffung einer diözesanen Organisation aufgrund des königlichen Patronats bei der Krone lag. Bis zu Pius V. zeigt sich das Papsttum generell in allen Fragen, die die Kolonien betreffen, zurückhaltend. Lediglich in Ange-

legenheiten von wirklichem Gewicht greift die Kurie direkt in Amerika ein, etwa, wenn es darum geht, den Indios Menschenwürde im Vollsinn zuzuerkennen, sie vor der Sklaverei in Schutz zu nehmen, oder bei einigen Problemen, die die Verwaltung der Sakramente betreffen. Dies läßt sich vor allem aus der außerordentlichen Bedrängnis erklären, in der sich das Papsttum durch die Reformation und die damit zusammenhängenden Wirrnisse der europäischen Politik befand. In dieser Situation glaubte man Kolonisation und Missionierung der Neuen Welt bei der spanischen Krone in guten Händen. Nach Abschluß des Tridentinums läßt sich beim Reformpapsttum, vor allem bei Pius V., ein verstärktes Interesse für die Belange der Kirche in Amerika feststellen. Zu diesem Zeitpunkt war jedoch das Patronatsrecht so eingefahren, daß sich die Kurie sehr schwer tat, direkte Initiativen an der spanischen Krone vorbei durchzusetzen. Der in dem untersuchten Zeitraum ernannte Episkopat hinterläßt, aufs Ganze gesehen, einen guten Eindruck. Er entstammt mehrheitlich den Bettelorden (auf den Gesamtzeitraum 30% aus dem Weltklerus, 70% Ordensklerus, dabei allein 50% Dominikaner), der Herkunft nach überwiegend aus dem Mutterland gegenüber einigen Ernennungen nach 1550 aus den Reihen der Kreolen (1500–1559: 100%, 1560–1620: 85% Spanier), ist überdurchschnittlich gut akademisch gebildet (ca. 48% promoviert, weitere 20% Magistri) und erweist sich als kompetent in den Fragen der geistlichen und weltlichen Regierung. Die Ernennungspolitik der Krone läßt die Ausübung des Patronats in einem konkreten Punkt in etwas günstigerem Licht erscheinen, wenngleich die Autoren die massiven Eingriffe der spanischen Könige deswegen noch nicht gutheißen. An den minuziös belegten Ausführungen Castañedas und Marchados wird man jedenfalls künftig nicht vorbeikönnen, wenn es um die Beurteilung des Episkopats im ersten Jahrhundert der Kolonialzeit geht.

Dieser Episkopat besinnt sich auch auf das synodale Element in der Kirchenleitung. W. Henkel, Pontificia Università Urbaniana/Rom legt dar, wie sich die Bischöfe in den sogenannten *Juntas de México* (1524 und 1539) sowie in den Provinzialkonzilien von Mexiko (1555, 1565 und 1585) und Lima (1552, 1567 und 1582/83) um eine Lösung der drängenden Probleme bemühen (*Impulso evangelizador de los concilios provinciales*, S. 415–447): Überwindung heidnischer Kulte, Zulassung der Indios zu den Sakramenten, Kenntnis der Eingeborenen-sprachen seitens des Klerus, Katechese und Abfassung von Katechismen, Zusammenarbeit von Ordens- und Weltklerus, Überwindung der Mißstände des Kolonialsystems, insbesondere der *repartimientos* und *encomiendas*, die die Eingeborenen den Kolonialherren schutzlos auslieferten, etc. Nach dem Konzil von Trient ist das Bemühen der Bischöfe deutlich auf das Umsetzen der tridentinischen Reform konzentriert. In der Person des Hl. Turibio de Mongrovejo (1538–1606, 1579 Erzbischof von Lima), der ähnlich wie der Hl. Karl Borromäus über Synoden und Visitationen die Reform in die Diözesen seiner Kirchenprovinz zu bringen suchte, fand dieses Bemühen seinen überzeugendsten Ausdruck.

J.-I. Saranyana, Universidad de Navarra/Pamplona, (*Teología académica y teología profética americanas – siglo XVI*, S. 1035–1065) setzt sich u.a mit den Thesen des argentinischen Philosophen und Historikers Enrique Dussel auseinander, der wie andere Vertreter der Befreiungstheologie eine grundsätzliche Antithese zwischen Charisma und Institution sieht, was für die hier zur Debatte stehende Thematik be-

deutet, daß die *prophetische Theologie* der Neuen Welt im Gegensatz steht zur akademischen Theologie der Alten und Neuen Welt sowie zu den Institutionen Staat und Kirche. Dabei wählt Saranyana bewußt einen weiteren Begriff von *prophetischer Theologie* als Dussel, der lediglich die der Kolonisation insgesamt kritisch gegenüberstehende Theologie und Verkündigung nach Art eines Antonio de Montesinos oder Bartolomé de las Casas, um die bekanntesten Beispiele zu nennen, so bezeichnet. Nach Saranyana liegt *prophetische Theologie* darüber hinaus dort vor, wo durch Theologie und Verkündigung neben der sozialen Ungerechtigkeit auch anderes angesichts der Offenbarungsordnung sündhafte Verhalten benannt wird, wie etwa Götzendienst, Unzucht, Unmäßigkeit, eheliche Untreue, etc. Sie ist nun weder gegen die akademische Theologie der Neuen noch der Alten Welt auszuspielen, wie an zahlreichen Vertretern dargelegt werden kann, beginnend bei Ramón Pané OESH, der schon bei der zweiten Kolumbus-Reise auf die Antillen kam und dort missionierte, über den bedeutenden Bischof Juan de Zumárraga OFM von Mexiko, sowie Montesinos und Las Casas, bis hin zu den Missionaren von Lima um Jerónimo de Loaysa OP, Jose de Acosta SJ und den Hl. Turibio de Mongrovejo, wobei die letztgenannten als der Höhepunkt der *prophetischen Theologie* gelten dürfen. Sie alle stehen in lebendiger Wechselbeziehung zur akademischen Theologie, da sie an den Universitäten der Alten Welt studiert haben und die dortigen Lehrtraditionen fortsetzen oder in Verbindung zu den Theologen der beginnenden Universitäten der Neuen Welt, vor allem Mexiko, stehen. Deren bedeutendster Gelehrter dieser Zeit, Alonso de Vera Cruz OSA (ca. 1507–1584), ein Schüler Vitorias, ist zugleich ein gutes Beispiel dafür, wie die Universitätstheologie mit den praktischen Fragen des Missionsalltags verknüpft war. Neben seiner akademischen Lehrtätigkeit war Vera Cruz ein bedeutender Ethograph mit guten Kenntnissen der Eingeborenen Sprachen Mittelamerikas, vor allem des *Tarasco*. Von einem Antagonismus von prophetischer und akademischer Theologie wird man sinnvollerweise nicht sprechen können, schon gar nicht in dem Sinne, daß letztere lediglich ein Überbau im Dienste der politisch-ökonomischen Interessen der spanischen Krone oder der römischen Kurie gewesen sei.

*Ponecias* und *comunicaciones* des Symposions ergänzen einander. Die *comunicación* von L. F. Mateo-Seco (Universidad de Navarra/Pamplona) *Verdad y Historia. En torno a una Historia General de la Iglesia en América Latina* (S. 1207–1220) fügt den Ausführungen Saranyanas noch eine kritische Auseinandersetzung mit dem kirchenhistorischen Konzept Dussels an. Andere Beiträge wie etwa die von F. Abad León, Logroño, über den dritten Bischof von Puebla-Tlaxcala, Martín Sarmiento de Ojastro, von J. M. Aramburu Zudaire, Pamplona, über einen baskischen Bischof von Cuzco, oder von S. Zavala, Mexiko, über Vasco de Quiroga bringen anhand spezialisierter Einzeluntersuchungen illustrierende Beispiele zu den allgemeinen Ausführungen des jeweiligen Referates, in diesem Falle über die Hierarchie in der Neuen Welt.

Die Arbeiten des Symposions liefern wegen des breit gefächerten Themenkatalogs und des Materialreichtums einen überzeugenden Beitrag zu einer differenzierteren Beurteilung des kirchlichen Lebens in der Anfangszeit der Evangelisierung Amerikas. Ein Autorenregister erschließt die umfangreiche in den beiden Bänden zusammengetragene Literatur.

## Buchbesprechungen

### *Feminismus*

*Simpfendörfer, Karl, Verlust der Liebe. Mit Simone de Beauvoir in die Abtreibungsgesellschaft, Christiana-Verlag, Steina.Rh. 1990, 204 S., DM 20,-*

Die Abtreibung ist die Tötung eines Menschen und eine Gewaltsamkeit. Dabei fällt an der öffentlichen Diskussion auf, daß in ideologischer Verblendung immer wieder die allgemein anerkannten ethischen Prinzipien und regulativen Grundsätze ignoriert werden: Diese Widersprüchlichkeit zeigt sich schon daran, daß man entgegen wissenschaftlicher Erkenntnisse und der Sicht des deutschen Grundgesetzes dem ungeborenen Menschen nicht das Lebensrecht zugesteht, das man dem Geborenen (oder – auf gewissen Vergleichspunkten – dem Tier) zuerkennt. Während ferner Rechte und Pflichten des Vaters gegenüber dem Kind unbestritten sind, wird ihm in der Abtreibungsdiskussion jedes Mitspracherecht verweigert. Schließlich wird durch Massenmedien und medizinische Aufklärungsschriften jede schwangere Frau über mögliche Gefährdungen informiert (und kann Unterlassungen sogar einklagen), aber es wird über die vergleichsweise viel stärkeren psychischen und physischen Folgen einer Abtreibung wenig gesagt.

Der Grund für diese widersprüchliche Haltung ist nicht nur die letztlich jeder Argumentation unzugängliche Entschlossenheit, sondern, wie Simpfendörfer aufzeigen kann, eine absolut verstandene Autonomie und radikale Selbstbestimmung, die sich unter dieser Voraussetzung nicht von Rechten des Kindes oder des Vaters oder durch ein Gesetz einschränken läßt (ja letztlich nicht einmal von einer vorgegebenen Natur und ihren – bei Nichtbeachtung – negativen Auswirkungen, da nach J.-P. Sartre die Existenz die Essenz macht!). Dieses Autonomieverständnis kann auch nicht von einem »Wesen« der Frau sprechen; Simone de Beauvoir, die ideologische Wegbereiterin und Theoretikerin dieses Radikalfeminismus, hat dafür in ihrem grundlegenden Werk: »Das andere Geschlecht« das Wort geprägt: »Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es.« Der Radikalfeminismus unterscheidet sich durch diese ideologische Konsequenz von früheren Frauenbewegungen, die im Einsatz für die rechtliche und wirtschaftliche Gleichstellung der Frau die Abtreibung entschieden ablehnten (S. 96 ff).

Aufschlußreich wird dieses Buch durch die Schilderung des Verhältnisses von J.-P. Sartre und Simone de Beauvoir. Sie war nicht nur von der Philosophie, sondern auch von der Person Sartres abhängig, ihm sogar hörig. Im Hintergrund steht der Pakt, eine »Liebesbeziehung in Freiheit« einzugehen. Monogamie, Treue, Eifersucht werden als Besitzanspruch abgelehnt (S. 14). Doch zeigte sich, daß de Beauvoir die häufigen Amouren Sartres nicht verkraftete, aber zu schwach war, die Beziehung aufzulösen. Aus dieser Spannung erklärt S. die weitere geistige und psychische Entwicklung dieser an sich schon nicht ichtstarken Frau. Sie entfaltete den Schutzmechanismus, sexuelle Begierden (auch die Homosexualität) und alles damit Zusammenhängende wie Mutterschaft und Kind als sekundär herunterzuspielen (so daß der Kern ihrer Beziehung zu Sartre nicht als durch diese äußerlichen Amouren gestört betrachtet werden mußte), männliche Eigenschaften als die eigentlich menschlichen zu bewundern, eine frauliche Identität fallen zu lassen, jeder möglichen Rivalin zu mißtrauen, »weibliche Lebensinhalte« zu hassen (S. 52) und in den Projektionen literarischer Gestalten ein psychisches Ventil für die real erlebte Ichschwäche zu schaffen. Eigene Liaisonen scheiterten, weil de Beauvoir wegen der Abhängigkeit von Sartre nicht zu Bindungen fähig war: Die »Liebesbeziehung« zu Nelson Algren war eine verwerfliche Täuschung des Freundes, der später feststellte, daß sie zu »einem mehr als zufälligen Leben nicht fähig« sei (S. 34). In dieser Situation des Erlebnisses des »patriarchalischen« Absolutheitsanspruches Sartres, der Trennung von Algren Nelson und der eigenen Unsicherheit schrieb de Beauvoir auf Anregung Sartres das 1949 erschienene Buch: »Das andere Geschlecht«. Die Hörigkeit de Beauvoirs und ihre menschliche »Leere« zeigen sich dann im Zusammenhang mit der Krankheit des alternden Sartre; als er gestorben war, wollte sie nochmals mit ihm »unter die Decke«. »Das andere Geschlecht« beinhaltet nicht nur viele Irrtümer und Fehlinterpretationen, auf die S. aufmerksam macht, sondern ist ein literarischer Ausdruck der persönlichen Entwicklung der hörigen, durchaus nicht freien de Beauvoir.

Der 2. Teil des Buches setzt sich mit der Abtreibung auseinander. De Beauvoir hat nicht nur selber abgetrieben und diese Tat gestanden (anläßlich der

»Selbstbeziehungskampagne« zu Beginn der siebziger Jahre, mit denen man die Wirkungslosigkeit der Gesetze und die Ohnmacht des Staates demonstrieren und ihn zur Freigabe der Abtreibung zwingen wollte), sondern ist die Theoretikerin des in den sechziger Jahren sich formierenden Radikalfeminismus. Im einzelnen arbeitet Vf. die Ausbreitung der radikalfeministischen Bewegung und ihre Arbeitsmethode in Hinblick auf die Freigabe der Abtreibung heraus: Wie Dr. Nathanson, führender Kämpfer für die Abtreibung, zugibt, hat man ganz bewußt die Zahl gefälscht: Die Zahlen der illegalen Abtreibungen in den USA (100000 Abtreibungen im Jahr) wurde verzehnfacht, die der dabei sterbenden Frauen (200 bis 250) auf 10000 erhöht; diese Zahlen wurden immer wieder in die Massenmedien lanciert, so daß allmählich die Behauptung geglaubt wurde, bei einer Aufhebung des Verbots ginge zwar nicht die Zahl der Abtreibungen zurück (oder doch etwas aufgrund der Beratungspflicht), wohl aber die Müttersterblichkeit (101–105). Zu dieser Taktik gehört auch die Behauptung von Alice Schwarzer, »religiöse Frauen, insbesondere Katholikinnen« würden am meisten abtreiben (116; 174), ferner die Selbstbeziehungskampagne, die Verharmlosung der Abtreibung (kein Mensch, medizinisch ohne Risiko!), die Fälschung von Umfrageergebnissen über die Akzeptanz der Abtreibung in der Gesellschaft (171), die bewußte Diskreditierung der katholischen Kirche und der Versuch, zwischen der Hierarchie und den »aufgeklärten, intellektuellen Katholiken« einen Keil zu treiben (173 f). Vf. behandelt zudem die in den Medien meistens verschwiegenen physischen und psychischen Dauerfolgen der Abtreibung, die oft geleugnete tatsächliche Zunahme der Abtreibungen nach der Lockerung des gesetzlichen Verbotes, die Haltung der gesellschaftlich relevanten Kräfte in der Bundesrepublik, die Regelung in den kommunistischen Ländern, die Reduzierung der Sexualität auf das Physiologische, der atheistische Hintergrund, den Embryonenhandel und die dafür bezahlten Preise, aber auch die Ergebnisse der heutigen Embryonenforschung.

Wer sich mit diesen Fragestellungen umfassender informieren will, kommt an Simpfendörfers Buch nicht vorbei. Es hat zwei Schwerpunkte: Der erste Teil gilt de Beauvoir, der zweite der Abtreibung. Gewisse technische Nachlässigkeiten sind bedauerlich. Die Fotoseiten 67/68 sind im Exemplar des Rezensenten zweimal zu finden; der Druckfehler S. 150 (ff 150) wäre vermeidbar gewesen; es fehlen biographische Angaben zum Autor, die nicht durch das Bild ersetzt werden können; 1976 gab es keine Regierung Schmidt/Scheel

(141). Der Satz: »Von den Gewerkschaften über alle etablierten Parteien... und den großen christlichen Kirchen bis hin zu den speziellen Tötungsinstitutionen, wie sie z. B. von Pro Familia betrieben werden, wird, der sog. 'Schwangerschaftsabbruch' zum Teil tatenlos, zum Teil freudig akzeptiert« ist trotz der letzten Wörter unannehmbar (138 f). Darf man so weit pauschalieren, daß man die katholische Kirche in einem Atemzug mit Pro Familia nennt? Nur drei evangelische Theologen (deren Konfession aber nicht genannt wird) werden als Beleg der These angeführt. Die Umfragen von R. Köcher (vgl. E. Noelle-Neumann, Die verletzte Nation, Stuttgart 1987, 189ff) belegen den eklatanten Unterschied zwischen kirchennahen Katholiken und Kirchendistanzierten (»In wenige Auseinandersetzungen hat die katholische Kirche in den letzten Jahren so engagiert und unbeugsam eingegriffen wie in die Debatte um die Legalisierung des Schwangerschaftsabbruchs. Die Wirkung dieses unerschütterlichen, gegen den Zeitgeist durchgehaltenen Engagements zeichnet die katholische Gemeinde: Keine der konkreten Ausformulierungen des fünften Gebots trennt kirchennahe und kirchenferne Katholiken, Katholiken insgesamt von Protestanten und besonders von Konfessionslosen so scharf wie die Beurteilung der Abtreibung.«) Da Vf. selber den bewußten Kampf der Abtreibungsbefürworter gegen die katholische Kirche schildert, ist diese undifferenzierte, nicht belegte Rede von den »christlichen Kirchen« beklagenswert. Schließlich wird der Feminismus monokausal auf de Beauvoir zurückgeführt. Wäre nicht z. B. Marcuse zu erwähnen? Trotz dieser Unausgeglichenheit verdient das Buch Beachtung bei allen, die nach den Hintergründen negativer Zeitercheinungen fragen. Wer die geistig-psychische Eheunfähigkeit de Beauvoirs, die Praxis des Zusammenlebens mit Sartre, ihre Abhängigkeit von ihm und von männlichen Leitbildern (so daß die Frau zum Plagiat des Mannes wird), die Widerlichkeiten ihres Lebens (unter die Decke mit dem toten Sartre und die Darstellung seines Siechtums!), die persönliche Praktizierung der Abtreibung und ihre Propagierung und ihren Atheismus bedenkt, kann nur den Kopf schütteln über Rita Süßmuths Bekenntnis: »Simone de Beauvoir ist mein Vorbild.« Die Frauenemanzipation hätte bessere »Mütter« verdient als de Beauvoir, die ganz von Sartre her erklärt werden muß. *Difficile est satiram non scribere.* Das Buch Simpfendörfers könnte dem Feminismus helfen, seinen Standort zu überlegen, falls der Radikalfeminismus die ideologischen Scheuklappen ablegen kann.

Anton Ziegenaus, Augsburg

## Geschichtsphilosophie

*Donoso Cortés, Juan F., Essay über den Katholizismus, den Liberalismus und den Sozialismus und andere Schriften aus dem Jahre 1851 bis 1853, (hrsg., übers. und kommentiert von Günter Maschke, VCH Verlagsgesellschaft), Weinheim 1989, LI, 485 S., DM 124,-*

Wo das Ende einer Epoche bewußt erlebt und eine Zeitenwende – wie etwa gegenwärtig der Niedergang kommunistischer Regime – erfahren wird, schärft sich wieder der Sinn für geschichtsphilosophische und geschichtstheologische Fragen, etwa nach Gesetzmäßigkeiten in der Geschichte, nach deren großen Entwicklungslinien, nach der Stellung einer Epoche im Heilsplan Gottes. So ist es ein glücklicher Umstand, daß gerade jetzt die VCH-Verlagsgesellschaft es unternommen hat, die in jüngster Zeit zu Unrecht in Vergessenheit geratenen Schriften von Juan Donoso Cortés (1809–1853) in einer zweibändigen Ausgabe wieder zugänglich zu machen, deren erster, gerade das Hauptwerk, den Essay, enthaltend nunmehr in der Bearbeitung durch G. Maschke vorliegt. D. gehört zu den großen Prophetengestalten spanischer Sprache, einer Sprache, die er übrigens auch stilistisch zu einem Höhepunkt geführt hat, die ältere, mystische und die jüngere, abstrakt-begriffliche Sprachgestalt dabei miteinander versöhnend.

Seine Prophetie, in der er die preußische Hegemonie in einem geeinten Deutschland, den daraus resultierenden Konflikt mit Österreich, den Deutsch-Französischen Krieg, aber auch – uns näher – den Gegensatz der beiden künftigen Weltmächte USA und Rußland, den Kampf zwischen Liberalismus und Sozialismus ankündigte und am fernen Horizont die Idee einer »One World« erblickte, entspringt nicht dunklen, unzugänglichen Gründen, sondern einer kritischen Analyse der eigenen Zeit und der mächtigsten in ihr wirkenden geistigen Strömungen. Diese Analyse ist bei ihm jedoch nicht alleinige Sache des bloßen Verstandes, vielmehr auch die eines gläubigen Herzens, das sich in tiefster Übereinstimmung mit der Kirche nie beirren läßt und so schonungslos den Zeitgeist entlarvt.

Dabei ist er keinesfalls, wie ihn D. Reichardt in seinem in Kindlers Literaturlexikon (Bd. 8 [1974], 3130) erschienenen Artikel grob mißverstehend genannt hat, ein Dogmatiker, weder im Sinne einer Fachbezeichnung noch in der heute so oft gebrauchten pejorativen Bedeutung eines starrköpfig-fanatichen Ideologen; vielmehr ist sein, des Politikers

und Diplomaten, Metier der Essay, allerdings nicht so sehr im Sinne des Unterhaltbaren und Spielerischen, wohl aber des ästhetisch höchst Anspruchsvollen und der weit ausholenden und aus reichen Quellen schöpfenden Assoziationen.

Damit sind an eine kritische Ausgabe seiner Schriften besondere Anforderungen gestellt, nämlich diesem Reichtum nachzuspüren und, dem subjektiven Charakter des Essays gerecht werdend, im Werk gerade auch die Person aufscheinen zu lassen. G. Maschke ist diesen Anforderungen gerecht geworden. So stellt er das Äußere dieses bewegten Lebens in einer Chronologie (467–485) vor, wobei er sich bemüht, die Fakten nie isoliert stehen zu lassen, sondern sie in Bezug zu setzen zu den politischen, sozial- und geistesgeschichtlichen Ereignissen, aber auch zur Persönlichkeitsentwicklung D.s selbst.

Eine wertvolle Hinführung zu D. stellt M.s Aufsatz »Endzeit, Zeitenende. Zum Spätwerk von Juan Donoso Cortés« (XIII – LI) dar. Hg. gelingt es, die tiefe theologische Dimension in D.s Denken zu erschließen. So weist er auf die zentrale Rolle der Erbsündenlehre im Urteil D.s über die modernen Irrtümer. Die Ablehnung der Erbsünde verbinde die verschiedenen Formen des Sozialismus untereinander und führe den Menschen zur Selbstüberhebung. In seinen reichen Anmerkungen zum Essay selbst unterstreicht Hg., daß für D. diese Leugnung der Erbsünde noch grundlegender ist als die Leugnung Gottes selbst und den Atheismus überhaupt erst auf den Weg bringt (247, Anm. 5). Es bliebe noch zu erwähnen, daß D. einen wesentlichen Beitrag zu der in neuerer Zeit gerade auch im deutschen Sprachraum geführten Diskussion um das Wiederaufleben des Pelagianismus leisten könnte. Auch die vieldiskutierte Frage, ob der Atheismus wesentlich zum Marxismus gehört, würde von der Erbsündenthematik aus eine eindeutige Antwort erfahren.

Auf die Selbstüberhebung folgt jedenfalls die Rebellion. M. legt überzeugend dar, daß der Sozialismus in den Augen D.s als eine umfassende Rebellion gegen jede Ordnung zu begreifen ist, eine Rebellion, die auf der Ebene des Politischen (mit der Abschaffung der Regierung als Endpunkt) nur das nachvollzieht, was sie auf der Ebene des Religiösen schon mit der Leugnung Gottes vorweggenommen hat. Der Vorrang des Religiösen vor dem Politischen wird offenkundig, so daß das Religiöse als Schlüssel für das Verständnis politischer Aussagen bei D. genommen werden kann.

Im Kontext der Rebellion – das hätte noch etwas deutlicher herausgearbeitet werden müssen – ist auch der sozialistische Humanismus zu sehen, der letztlich ein von Menschen gemachtes und so zuerst von Gott unabhängiges, daher ein die Notwendigkeit und schließlich die Existenz Gottes leugnendes Paradies anvisiert. Etwas davon klingt allerdings an, wo M. auf die Antichrist-Vorstellung D.s zu sprechen kommt: Beklemmend zeitnah der Hinweis, daß das »politisch kontrollierte, totalitäre Massendasein«, wie wir es aus den untergegangenen Ostblockregimen kennen, nur eine Spielart der sich erst noch verwirklichenden Herrschaft des Antichristen ist; daß sich diese aber auch dort ankündigt, wo die »Mediokrität zur Pflicht wird und der soziale Wärmetod droht« (XXXI).

Hier wird der Blick auf die entchristlichten, dem irdischen Wohlergehen ergebenden Demokratien des Westens gelenkt, wobei auch die emanzipatorische Funktion der Technik, die der Selbstermächtigung des Menschen und somit dem Ende der Religion dient, angesprochen wird (XXXII).

Wie die als Rebellion gekennzeichnete Idee des Sozialismus für D. weiter gefaßt ist als dessen bloß politische Ideologie, so geht auch der Sozialismus als solcher über den bloßen Marxismus hinaus. Daß für D. der Antitheismus Proudhons eine weitaus zentralere Rolle spielt als der vor allem am Ökonomischen orientierte Marx, hat Hg. gerade in seinen kommentierenden Anmerkungen zum Essay durch zahlreiche Hinweise auf das Denken Proudhons berücksichtigt.

Demgegenüber findet der Liberalismus eine weniger ausführliche Behandlung, erscheint er doch auch bei D. nur als verachtenswerter Übergang zum Sozialismus und diesem unterlegen. Das religiöse und damit häretische Moment des Liberalismus wird aber klar hervorgehoben: Der Liberalismus ist deistisch und als ewiger Zweifel angelegt. D. prognostiziert den Sieg des Sozialismus über den Liberalismus, gerade weil dieser dem letztlich zur Tat geborenen Menschen durch seine fortwährend unentschlossene, inkonsequente Haltung nicht gerecht werde (112). Es bliebe zu erwähnen, daß der von D. prognostizierte Sieg des Sozialismus über den Liberalismus keineswegs eine Widerlegung durch die Geschichte gefunden hat, wenn man in beiden nicht primär politische Größen sieht, sondern sie als unterschiedliche Stellungnahmen zur Gottesfrage begreift, also den Primat des Religiösen vor dem Politischen konsequent zur Anwendung bringt. Dies ist exemplarisch bei D. in der Aussage von den "drei Verneinungen" geschehen, wo er – hier allerdings anderen – politischen Systemen, nämlich der konstitutionellen Monarchie,

dem Republikanismus und dem Anarchismus Proudhons, in dieser Reihenfolge zu- bzw. vorordnet: Deismus, Pantheismus, Atheismus (vgl. XXVII). Indem Hg. den Primat des Religiösen zum Verständnisschlüssel gerade der umstrittenen Positionen D.s macht, gelingt es ihm ohne zwanghafte Harmonisierungsversuche, diese zu entschärfen. Dabei nimmt er auch biographisches Material zu Hilfe. Einige Beispiele:

Der Vorwurf, D. befürworte die Diktatur, wird der Einseitigkeit entlarvt. M. zeigt auf, welche Rolle die Autorität bei D. grundsätzlich spielt: Die Gesellschaft befindet sich seit der Reformation in galoppierendem Verfall; aus ihr selbst kann die Rettung also nicht mehr kommen. Hierzu könnte man vielleicht noch auf den – im positiven Sinne – autoritativen Charakter des Katholizismus selbst hinweisen, dem zugrunde liegt, daß der erbündlichen Menschheit eine Selbsterlösung verwehrt ist. Freilich bleibt auch dann noch die Parallelisierung von Religion und Politik problematisch. Hg. sieht aber D.s Option für die Diktatur eingebunden in die Wahrheitsfrage: D. sei kein Dezisionist, sondern setze eine bedingungslose Ausrichtung an der geoffenbarten Wahrheit voraus. Er betont die Aversion D.s gegenüber jedem bloßen Pragmatismus und gibt zu bedenken, daß D. nur dort die Diktatur empfohlen habe, wo die Legalität nicht mehr mit den Mitteln der Legalität zu retten sei (XXVIII). Schließlich habe D. selbst Zweifel gehabt, ob überhaupt noch Chancen für eine katholische Restauration bestünden. Gerade als Politiker habe D. Abscheu vor der Politik gezeigt, wissend, daß die wachsende Bedeutung der Politik einhergehe mit dem wachsenden Verlust des Glaubens (XXIX). Auch gegenüber der von D. als Ideal bejahten absoluten Monarchie wird von Hg. geltend gemacht, daß D. den Absolutismus als solchen abgelehnt und – auch hier wieder der Primat des Religiösen – der Königsweihe einen sakramentalen Rang zugeschrieben habe (XXXV). Umstritten ist auch der Versuch D.s, ein umfassendes Gesetz in der Geschichte bestimmen zu wollen, nämlich einmal den Antagonismus von Gut und Böse, dann aber auch die Annahme, daß der natürliche Triumph des Bösen unausweichlich und nur durch den übernatürlichen Triumph eines direkten, persönlichen und souveränen Eingreifens Gottes zu überwinden sei.

Die Darstellung des Bösen unterliegt so auch in den Augen des Hg. gewissen Simplifizierungen. Es werde die antikatholische Front eher gewaltsam konstruiert, ihre Differenzierungen und Spaltungen würden zu wenig gesehen und könnten daher nicht mehr taktisch nutzbar gemacht werden. Daraus er-

wachsen eine Reihe von Anklagen, die Hg. nicht unterschlägt: die »Selbstghettoisierung« eines überwiegend restaurativ verstandenen Katholizismus, die Neigung zum Integralismus (kath. Staat als Ideal) und, was den Triumph des Bösen angeht, eine zutiefst pessimistisches Geschichtsbild. Hierzu bringt nun Hg. ein weiteres Interpretationsprinzip zur Anwendung: Er bemüht sich, diese umstrittenen Positionen nicht in ihrer Vereinzelung, sondern in ihrer Zusammenschau zu betrachten. Auf diese Weise hebt etwa der Pessimismus das Restaurative und Integralistische wieder auf, stellt jede radikal-katholische Politik in Frage, während er selbst als Kehrseite einen religiösen Optimismus bei sich hat, der – hier kreuzt sich der Gedanke wieder mit dem Erbsündenthema – alles allein auf Gott setzt.

Zweifaches hätte Hg. allerdings noch in seine Überlegungen einbeziehen sollen: 1. Läßt dieser Pessimismus noch Raum für die uns heute aufgetragene Neuevangelisierung Europas, zumal D., wie M. berichtet, nur mehr für die Individuen, nicht mehr aber für die Gesellschaften eine Chance zur Rettung gesehen habe (XIX)? 2. Hg. unterstreicht den Vorwurf der Simplifizierung der Geschichte durch den eines »manipulativ zu nennenden Umgangs D.s.« mit fremden Texten, vor allem mit dem Text Proudhons (251, Anm.16). Erklärt sich diese unter literar- und geschichtswissenschaftlichen Gesichtspunkten keinesfalls zu rechtfertigende Vorgehensweise nicht aus einem Denken, das gerade am Wirkmächtigen, die Politik und die Gesellschaft Bestimmenden interessiert ist, welches selbst eher aus dem simplifizierten Gedanken lebt? Setzen sich, anders gesagt, nicht Ideen erst dann in der Weltgeschichte durch, wenn sie zu griffigen Schlagworten vereinfacht worden sind?

Der aufgestellte Primat des Religiösen läßt natürlich auch nach der spezifisch theologischen Problematik einer solchen Konzeption fragen. Hg. benennt sie ( mögliche Unterbewertung des lumen naturale, Einbebung des Unterschiedes von Natur und Übernatur, Überbewertung der Offenbarung; vgl. XXII), verzichtet aber mit dem Hinweis, daß ein theologischer Kommentar zum Spätwerk D.s noch ausstehe (XLII), auf eine eigene Stellungnahme.

Einen schier unerschöpflichen Reichtum an Quellenhinweisen und Zitaten bieten die Anmerkungen M.s zum Text (227–279). Hier beweist Hg. seine profunde Kenntnis, wenn er sich um genaue Textnachweise bemüht, Quellenangaben präzisiert und korrigiert, unzähligen Anspielungen im Text z. B. auf gegnerische Positionen nachgeht, den historischen und geistesgeschichtlichen Hintergrund ausleuchtet. Dabei verwertet M. auch maßgebliche Sekundärliteratur, beschränkt sich nicht nur auf

Stellenangaben, sondern bringt Kernaussagen im ausführlichen Zitat. Wo ihm die dt. Übersetzung hinter dem spanischen Original zurückzubleiben scheint, reicht er dieses nach. So gewinnt der Leser nicht nur ein facettenreiches Bild von D.s Person, Leben und Werk, seiner Gegner und seiner Zeit, sondern wird auch fähig, sich ein eigenes Urteil zu bilden und seinen ganz persönlichen Fragen nachzugehen. Überhaupt drängt Hg. dem Leser nicht »seinen« Donoso auf, sondern sucht eine kritische Begegnung zu vermitteln. Dem dient auch eine umfangreiche, besonders grundlegende Arbeiten ausdrücklich hervorhebende Bibliographie (429–466), die das wissenschaftliche Arbeiten über D. nun sehr erleichtern wird. Ein dreigeteilter Anhang bringt »Texte aus dem Umfeld des Essay« (I), darunter das höchst bedeutsame Schreiben an Kardinal Fornari, das den Inhalt des Essay komprimiert wiedergibt und wesentlichen Einfluß auf den »Syllabus Errorum« Pius' IX hatte, »Briefe zum Essay« (II), sowie »Materialien zur 'Donoso-Cortés-Affäre« (III).

Gerade wegen der Fülle angebotenen Materials vermißt man ein Personen- und Sachregister. Dennoch dürfte dieser Band sowohl von den Freunden Donosos als auch von den an der Geschichte und Geistesgeschichte des 19. Jh. Interessierten mit großer Freude aufgenommen werden.

Richard Niedermeier, Kößlern

*Börsig-Hover, Lina, Zeit der Entscheidung. Zu Romano Guardinis Deutung der Gegenwart, Verlag Börsig-Hover, Fridingen a.D. 1990, 186 S., DM 89,-*

L. Börsig-Hover stellt das geschichtsphilosophische Denken Romano Guardinis vor, der die Überwindung der Moderne nicht in der Konstruktion einer wie auch immer gearteten »postmodernen« Kultur, sondern in der Rückbesinnung auf das wahre Wesen des Menschen, auf die Würde seiner Person gesucht hat. Dabei wählt Vf. nicht so sehr den Weg der wissenschaftlichen Analyse, sondern den des eher meditativen Nachdenkens und Sicheinfühlens, der in die Betroffenheit und das Engagement des Lesers münden soll.

An den Anfang ihrer Darlegung führt sie in den »Sinn der Zeit« bei G. ein und bringt bereits hier – einen Orientierungsrahmen schaffend, in den später die sehr ins konkrete gehenden Aussagen G.s eingefügt werden können – die zentralen Themen von G.s Geschichtsdenken: die Anforderung, die die Geschichte an den heutigen Menschen stellt, das als Spannungseinheit von Welt und Person ver-

standene Dasein, die Erfordernis, sich als Subjekt zu überwinden, das zu werden, was der Mensch von seiner Urbildlichkeit her ist, das Sicheinlassen auf die Wahrheit der Dinge, die notwendige Grundentscheidung, das so vernommene Sein gelten zu lassen, und die Selbstbegrenzung menschlicher Vernunft und Macht zugunsten einer Öffnung auf ein Größeres hin (1–15).

Daran anschließend geht Vf. der Frage nach, wie G. Antike, Mittelalter und Neuzeit verstanden habe (16–102), wobei ihr als Leitfaden die Stichworte »Natur«, »Kultur« und »Subjekt« dienen. Durchaus auf der Höhe der neueren Guardini-Forschung stehend spricht sie auch die Begrenztheit seines Epochenverständnisses an, weist aber zugleich die Unterstellung, G. habe Antike und Mittelalter unzulässigerweise gegenüber der Neuzeit verklärt, entschieden zurück.

Dennoch bleibt es bei dem Urteil: Der Neuzeit ging die Vorstellung der Welt als Kosmos, als geordnetes Ganzes, vom Sein als etwas Gestalthaftem ebenso verloren wie das Wissen um die Einheit von Körper und Geist, um die Transparenz des Zeitlichen auf das Ewige und die Fähigkeit zur symbolischen Weltanschauung. Die Neuzeit konzipierte demgegenüber ein autonomes Welt-dasein unter Preisgabe jeder Rückbindung an einen Schöpfergott. Die Natur erhält numinosen Charakter, das Absolute wird weltimmanent gedacht und infolgedessen entwertet.

In der Darstellung von Vf. kommt sehr gut der Entwicklungscharakter dieses Verfalls zum Vorschein: Der Pantheismus der religiösen Naturvorstellung ist nicht das letzte Wort, sondern wird abgelöst durch Materialismus und Skepsis. So wird im einzelnen abgehoben auf die Aufspaltung in Subjekt und Objekt, wobei letzteres als absolut verfügbar und dem grenzenlosen Machtwillen des Menschen unterworfen gedacht wird, auf den durch den Einsatz der empiristisch-induktiven Methode sich ergebenden Verlust des Naturzusammenhanges – es kommen nur mehr einzelne Naturkräfte in den Blick, die dann durch den menschlichen Zweckrationalismus manipulierbar werden – und vor allem auch auf die sich nahelegende Vorstellung, daß auch das menschliche Dasein nichts anderes sei als Natur. Eine besondere Beachtung erfahren die sich daraus für den Bereich der Ethik, der Kultur und des Menschenbildes entwickelnden Konsequenzen: Auf ethischem Gebiet weiß man sich nur mehr einem anonymen Prinzip, nicht mehr dem personalen Gott verantwortlich, das sittliche Bewußtsein stumpft letztlich ab; innerhalb der – sehr weit zu fassenden – Kultur gelingt es nicht mehr, aus der Erfahrung des Göttlichen das Dies-

seits zu gestalten, vielmehr wird alles den menschlichen Bedürfnissen und Selbstprojektionen unterworfen. Das wahrhaft Schöpferische geht dabei verloren wie auch das Wesen wahrer Kultur, in der das ins Innere geholte Äußere in den Dialog mit dem Absoluten eintritt, um dann wieder in das Äußere entlassen zu werden (43).

Erst in diesem Rückbezug auf Gott kann der Mensch die Grundprobleme unserer Zeit lösen, kann er mit der fast grenzenlosen Macht in Wissenschaft und Technik verantwortlich umgehen. Sich als Ebenbild Gottes begreifend, wird er in der Macht ein Lehen, in der Herrschaft einen Dienst sehen; im Willen zur Wahrheit und Gerechtigkeit wird er einer »Kameradschaft im Dasein« innerwerden und nach einer Ordnung der Liebe streben (137–142).

Die Vf. blickt jedoch nicht nur auf den Inhalt dieser neuen Epoche; es geht ihr ganz wesentlich auch um deren Verwirklichung. Die neue Daseinsgestalt kommt auf den Menschen zu, aber dieser hat ihr in einer bewußten Entscheidung zu entsprechen. Es wird deutlich, daß es keinen Automatismus, keine naturhafte Evolution auf diesen neuen Zustand hin gibt; gehört es doch zum Wesen des Personalen, daß es nicht einfach »wird«, sondern sich in Entscheidungen realisiert (127 ff.; 166 ff.). Zu Recht hält Vf. die Spannung zwischen der Erfordernis der Geschichte einerseits und der menschlichen, auf Gelingen und Versagen hin offenen Tat des Geistes andererseits aus und vermeidet, der Gegensatzlehre G.s entsprechend, jede Reduktion auf nur einen der beiden Pole. Es wird deutlich, daß die Entscheidung unausweichlich ist gerade vom Personsein des Menschen und seiner Freiheit her. Allerdings hätte auch der andere dieser beiden Pole, die Dynamik der Geschichte, ihr Anrufcharakter, noch besser begründet werden können: Erwächst diese Dynamik nicht letztlich aus dem sich im menschlichen Wesen wie auch in der Heilsgeschichte manifestierenden Anruf Gottes, aus eben jener Ur-Dialogizität, die den Menschen setzt und ihn ganz auf sein Ziel hin in Anspruch nimmt? Vf. erwähnt zwar die göttliche Vorsehung als die Kraft, die den Menschen wie auch die Welt als Ganzes auf die neue Daseinsgestalt hinführt, wird aber damit noch nicht der Bedeutung des Vorsehungsgedankens bei G. gerecht.

Eine sehr treffende Beurteilung erfahren die aus dem Grundentscheid zugunsten der Person erwachsenden Grundhaltungen der Askese und Kontemplation. In der Askese wird die Selbstüberwindung als befreiende Kraft erlebt, bedeutet sie doch einen Verzicht auf alle möglichen Selbstentwürfe des Menschen zugunsten dessen, was vom Ursprung her Menschsein besagt (147).

Etwas gewagt ist jedoch die Annäherung G.s an die Drei-Zeiten-Lehre des Joachim von Fiore (163), wenngleich es der Vf. primär darauf anzukommen scheint, gerade die Betonung der menschlichen Entscheidung als unterscheidendes Merkmal der Position G.s gegenüber der des Joachim herauszuarbeiten. Joachims Lehre bedeutet eine Eschatologisierung der Geschichte, die dem Realismus G.s wohl entgegengesetzt ist und daher auch nicht durch die Einbeziehung des menschlichen Mitwirkens sanktioniert werden kann.

Nach G. kann der Mensch die Zukunft nicht am Reißbrett konstruieren als eine wie auch immer gedachte Postmoderne, sondern muß eine alle Dimensionen seiner Existenz beanspruchende Umkehr vollziehen. Trotz manch vermeidbarer gedanklicher Wiederholungen wird man dieses Buch mit großer innerer Beteiligung lesen; erreicht es doch sein Ziel, die Herausforderung und den Kairos unserer Zeit begreifbar zu machen, zu sensibilisieren für die Würde und Bestimmung der menschlichen Person.

*Richard Niedermeier, Kößlarn*

## Gegenwartsanalyse

*Zwingmann, Christian, Religiosität und Lebenszufriedenheit. Empirische Untersuchungen unter besonderer Berücksichtigung der religiösen Orientierung, Reihe: Theorie und Forschung/Psychologie Bd. 55, Roderer Verlag Regensburg 1991, 160 S.*

Daß religiöse Menschen in höherem Maß Lebenszufriedenheit zeigen als Menschen mit geringer Religiosität war eine These, die immer wieder von Befragungsergebnissen gestützt schien.

In jedem Fall lohnt es sich, dieser Frage nachzugehen und eine mögliche Korrelation von Religiosität und subjektiver Lebenszufriedenheit zu untersuchen. Die Studie von Christian Zwingmann geht dieses Unternehmen mit ausgefeilten wissenschaftlichen Methoden an, die im Geleitwort seines Lehrers Moosbrugger dessen ausdrücklichen fachlichen Beifall finden.

Der Verfasser stellt zunächst den Stand der Forschung zu den Elementen der Religiosität und Lebenszufriedenheit und zu deren Zusammenhang dar. Ausführlich erläutert er die Grundlagen seiner religionspsychologischen Methoden und leitet daraus Fragestellungen für eine empirische Prüfung seines Ansatzes ab. Der Verfasser reflektiert gründlich sein methodisches Vorgehen, den Aufbau seines Fragebogens, die Durchführung der Befragung und das statistische Analyseverfahren. Schließlich werden die Befunde dargestellt und diskutiert.

Der Aufbau der Studie ist klar strukturiert und macht es dem interessierten Leser leicht, der Entwicklung der Gedanken des Verfassers zu folgen. Die Studie gipfelt in der Feststellung, daß bei der Beziehung von Lebenszufriedenheit und Religiosität zwischen extrinsischer und intrinsischer Religiosität zu unterscheiden sei. Mit einer intrinsischen Religiosität korrespondiert ein entsprechend hohes Maß an Lebenszufriedenheit. Mit

extrinsischer Religiosität korrespondiert dagegen geringere Lebenszufriedenheit. Der Verfasser definiert extrinsische Religiosität als instrumentelle, oberflächliche Gläubigkeit, in der Gott eher die Rolle eines Erfüllers selbstbezogener Wünsche spielt. Dagegen stelle die intrinsische Religiosität verinnerlichte Gläubigkeit und tiefe Verbundenheit mit den religiösen Werten dar.

Somit gelangt der Verfasser zu der interessanten Feststellung, daß der Schwerpunkt der religiösen Erziehung nicht auf extrinsische Religiosität gelegt werden soll, die die »Kirche primär als Ort sozialer Aktivität« darstellt, sondern vielmehr auf intrinsische Religiosität, die gefördert werde, wenn »die Erziehung eigenes Erleben und Reflektieren in religiösen Fragen sowohl aufgreift als auch anregt« (S. 128).

Nicht Religiosität schlechthin korrespondiert also positiv mit Lebenszufriedenheit, sondern speziell die als intrinsisch definierte Gestalt der Religiosität.

Der Verfasser legt eine interessante in dieser Form ebenso seltene wie neuartige Studie vor. Geht man davon aus, daß die angewandten analytischen Methoden tragfähig sind, wird man allenfalls Rückfragen an den Begriff der Lebenszufriedenheit haben, die als globales Wohlbefinden mit Religiosität korrelieren soll. Man muß nicht so gleich vermuten, daß es von da aus nur ein kleiner Schritt wäre, Religion bloß als Funktion der Psychohygiene anzunehmen und deren Rolle auf eine »healthy religion« zu reduzieren. Religion im christlichen Sinn ist jedenfalls weit mehr als ein bloßes Mittel zur »Seelenröstung«. Insoweit behandelt diese Studie nur einen Teilaspekt dessen, was Religion darstellt. Dieser Einschränkung sollte man sich bewußt sein.

Dem Verfasser gebührt jedoch das Verdienst, in sehr differenzierter Weise untersucht zu haben,

ob und inwieweit mit Religiosität so etwas wie subjektive Lebenszufriedenheit korrespondiert und einen an sich aus den Forschungserträgen anderer Disziplinen nicht unbekanntem Sachver-

halt mit den wissenschaftlichen Methoden seines Fachs erforscht und wohlbegründet vorgelegt zu haben.

Eugen Kleindienst, Augsburg

## Kirchenrecht

Paarhammer, Hans (Hrsg.), *Kirchliches Finanzwesen in Österreich. Geld und Gut im Dienste der Seelsorge*, Österreichischer Kulturverlag, Thaur/Tirol 1989, Lw. 678 S.

Der vorliegende breitangelegte Sammelband, der insgesamt 32 Beiträge aus der Feder sachkundiger Fachleute des kanonischen und staatskirchenrechtlichen Vermögensrechts umfaßt, ist eine vorzügliche Gesamtdarstellung sowohl der rechtlichen Finanzverfassung als auch der Methoden der Finanzierung der konkreten kirchlichen Aufgaben der katholischen Kirche in Österreich. Das Werk verdankt sein Entstehen dem Salzburger Ordinarius für Kirchenrecht und Vorstand des Institutes für Kirchenrecht der Theologischen Fakultät der Universität Salzburg und zugleich Offizial am Erzbischöflichen Diözesan- und Metropolitanericht Salzburg, Hans Paarhammer, der sich als bewährter Koordinator den Mühen der Edition dieses Bandes unterzogen hat.

Der Band hat dokumentarischen Charakter. Den äußeren Anlaß seines Erscheinens bildete das fünfzigjährige Bestehen des österreichischen Kirchenbeitragssystems, das im Jahre 1939 nach der Annexion der Republik Österreich durch das Deutsche Reich von der nationalsozialistischen Regierung geschaffen wurde. Es dient auch heute noch der Deckung des Finanzbedarfs der katholischen Kirche in Österreich.

Wie Hans Paarhammer im Vorwort ausführt, bedeutete das Jahr 1939 für die Finanzwirtschaft der Diözesen in Österreich einen gewaltigen Umbruch und eine Zäsur. Das von Hitler der katholischen Kirche in Österreich aufgezwungene Kirchenbeitragsgesetz hat der Kirche nichts gegeben, was sie nicht schon vorher besessen hätte, aber alles genommen, was ihr durch jahrhundertaltes Recht von der öffentlichen Hand zustand. Durch dieses Gesetz wurde die Kirche Österreichs auf neue Wege der Temporalienbeschaffung und -verwendung gewiesen.

Die in diesem Band enthaltenen Beiträge und Abhandlungen behandeln zum Teil Grundfragen des kirchlichen Vermögensrechts, die von allgemeinem Interesse und deshalb auch für die Bundesrepublik Deutschland von Bedeutung sind; ein Teil der Beiträge befaßt sich mit der Rezeption

des kirchlichen Beitragsgesetzes und mit dem Aufbau und dem Ausbau der Finanzkammern in den einzelnen österreichischen Diözesen. In ihrer Gesamtheit vermitteln die einzelnen Beiträge einen umfassenden Einblick in die Mühen der Bewältigung der neuen Situation der katholischen Kirche unter der Herrschaft des Nationalsozialismus. Sie zeigen gleichermaßen die positiven und negativen Seiten, die sich mit dem Kirchenbeitragswesen erfahrungsgemäß ergeben haben.

Der Rahmen einer Rezension gestattet es naturgemäß nicht, den inhaltlichen Reichtum eines derartigen Sammelbandes auch nur andeutungsweise zu umreißen.

Der Teil I, »Kirchenbeitrag. Historische Tatsachen und Entwicklungen« (S. 31–266), enthält elf Abhandlungen, die sich einleitend mit der Geschichte der Kirchenfinanzierung in Österreich im Mittelalter und in der Neuzeit und in ihrem Hauptteil mit dem Entstehen und den Auswirkungen des österreichischen Kirchenbeitragsgesetzes bis zur Gegenwart befassen. Exemplarisch hingewiesen werden soll hier lediglich auf die Abhandlung des Sekretärs der Österreichischen Bischofskonferenz und Militärordinarius von Österreich, Titularbischof Alfred Kostecky, Das Kirchenbeitragsgesetz. Seine Entstehung und Auswirkung bis heute (S. 123–135), sowie auf den großangelegten Beitrag des Herausgebers Hans Paarhammer, Die vermögensrechtlichen Beziehungen zwischen Kirche und Staat auf der Grundlage des Konkordatsrechts (S. 189–252).

Ein über Österreich hinausreichendes Interesse können die Beiträge des Teiles II, »Kirchenbeitrag. Aktuelle Fragen und Vergleiche« (S. 269–480) beanspruchen. Darin befinden sich u. a. die folgenden Abhandlungen: Hans Paarhammer, Grundlagen und Grundsätze der kirchlichen Finanzwirtschaft auf der Ebene der Diözese (S. 269–301), Gerhard Fahrnberger, Die Beitragspflicht der Gläubigen im Lichte des II. Vatikanischen Konzils (S. 303–331), Christian Smekal, Kirchenfinanzierung zwischen Freiwilligkeit und Zwang – eine ökonomische Analyse (S. 333–346). Ferner behandeln Stephan B. Haering das deutsche Kirchensteuersystem (S. 347–357), der Bozener Generalvikar Josef

Michaeler in seinem umfassenden Beitrag die Änderung der Rechtsstrukturen in der Diözese Bozen-Brixen und den Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Italien vom 15. 11. 1984 und seine Durchführung (S. 359–408) und der Warschauer Kanonist Remigiusz Sobanski die finanziellen Grundlagen des Wirkens der katholischen Kirche in Polen (S. 409–412). Mit dem Denkmalschutz befassen sich die beiden Abhandlungen von Johann Hirnsperger, Das neue kirchliche Gesetzbuch und die Kulturgüter (S. 453–466), und von Elisabeth A. Kandler-Mayr, Die Erweiterung einer denkmalgeschützten Kirche – Überlegungen zu § 5 Abs. 4 DSchG (S. 467–480).

Der kirchenhistorisch interessante Teil III »Kirchenbeitrag. Neun Diözesan-Finanzkammern berichten« enthält Darstellungen der Entstehung und der geschichtlichen Entwicklung der einzelnen Finanzkammern der österreichischen Diözesen und ihrer leitenden Persönlichkeiten (S. 483–603).

Teil IV enthält schließlich einen wertvollen und interessanten dokumentarischen Anhang von insgesamt 16 einschlägigen Dokumenten (S. 607–674), beginnend mit dem Wortlaut des Gesetzes über die Erhebung von Kirchenbeiträgen im Lande Österreich des Reichsstatthalters in Österreich, Arthur Seyß-Inquart, vom 28. April 1939 (dazu Erläuterungen von Sebastian Ritter) und der zugehörigen Verordnung des Reichskommissars für die Wiedervereinigung Österreichs mit dem Deutschen Reich, Josef Bürckel, vom 20. Juni 1939 bis zum Vertrag zwischen dem Heiligen Stuhl und der Republik Österreich zur Regelung von vermögensrechtlichen Beziehungen vom 23. Juni 1960 und den drei Zusatzverträgen von 1969, 1976 und 1981 zum Vermögensvertrag vom 23. Juni 1960.

Wegen der großen Zahl der in diesem Bande vereinigten bedeutsamen kirchenrechtlichen und staatskirchenrechtlichen Abhandlungen zu Grundfragen des kirchlichen Vermögens- und Vermögensverwaltungsrechts stellt diese Edition eine wichtige und wertvolle Bereicherung der kanonistischen Literatur zum kirchlichen Finanzwesen im allgemeinen und zur österreichischen Situation im besonderen dar. Keine Bibliothek, die die Gebiete »Kirchenrecht« und »Staatskirchenrecht« pflegt, und keine Dienststelle, die sich mit Fragen der kirchlichen Vermögensverwaltung befaßt, wird auf den Erwerb dieses bedeutsamen Sammelwerkes verzichten können.

*Joseph Listl, Augsburg*

*Georg May, Ludwig Kaas. Der Priester, der Politiker und der Gelehrte aus der Schule von Ulrich Stutz, 3 Bde. (= Kanonistische Studien und Texte, Bd. 33–35), Verlag Grüner, Amsterdam 1981/82, XCV, 707 S.; X, 748 S.; XII, 613 S., insgesamt DM 330.–*

Daß das umfangreiche Werk von *Georg May* so spät angezeigt wird, hat nach Auskunft des Verlegers seinen Grund in der Schwierigkeit, für ein so umfangreiches Opus geeignete Rezensenten zu finden. Diese Mitteilung ist umso bedauerlicher als der Gegenstand dieses Werkes sich als von beträchtlichem Gewicht erweist. *Ludwig Kaas* ist eine Persönlichkeit, die dem Kanonisten, der rechtsgeschichtlich arbeitet, vertraut ist. Bekannter noch ist sie dem Historiker, insbesondere dem Zeitgeschichtlicher. Denn der Name Kaas ist verknüpft (vor allem) mit der Endphase der Weimarer Republik und mit dem Abschluß des Reichskonkordats von 1933. Den Rombesuchern der fünfziger Jahre bleibt er durch seine Führungen zu den Ausgrabungsstätten unter der Peterskirche in Erinnerung. Kaas hat von der Mehrzahl der Gelehrten, die sich mit den genannten Ereignissen beschäftigt haben, keine guten Noten erhalten. Das ungünstige Urteil Brünings über seinen einstigen Weggefährten mag dazu beigetragen haben, daß der Trierer Prälat in das Zwielicht des Versagens und der Unzuverlässigkeit geriet. Der Verfasser des hier zu besprechenden Werkes gesteht (I, 11), daß er anfangs selbst unter dem Eindruck der strengen Zensuren stand, die Kaas erteilt werden. Aber im Laufe seiner Forschungen und beim Eindringen in die Umstände des Wirkens von Kaas wandelte sich seine Sicht; er gewann Verständnis für die Ziele und Motive des Handelns des Zentrumspolitikers. Seine Untersuchungen führten den Autor zu einem gerechten Urteil über den umstrittenen Mann (vgl. die Gesamtwürdigung III, 521–574).

Der *erste Band* schildert zunächst die Tätigkeit von Kaas als Wissenschaftler und Priester bis zum Jahre 1933. Dabei werden in einem umfangreichen Kapitel auch seine Beziehungen zu dem päpstlichen Nuntius in Deutschland, Eugenio Pacelli, behandelt (I, 165–224). Es schließt sich die Darstellung der politischen Betätigung bis zum Jahre 1932 (I, 285–707), vor allem als Außenpolitiker, an. Diese setzt sich im *zweiten Band*, in dem die Innenpolitik von Kaas beschrieben wird, fort. Breiten Raum nehmen die Fragen der Wehr-, der Kultur- und vor allem der Kirchenpolitik ein (II, 227–255, 257–322, 323–501). Hinsichtlich der letzteren wird, teilweise aus neu erschlossenen archivalischen Quellen, der Anteil

beschrieben, den Kaas am Abschluß der deutschen Länderkonkordate hatte (II, 382–474). Die Behandlung des Anteils, den Kaas an der Regelung der deutschen Militärseelsorge hatte (II, 475–501), beschließt diesen Abschnitt. Es folgt die Darstellung der Tätigkeit von Kaas als Politiker der Deutschen Zentrumspartei (II, 503–748). Ausführlich geht der Verfasser auf Ziele und Methoden seiner Politik ein. Hierbei wird diese »beste« Partei der Weimarer Republik, wie sie May nennt, umfassend und verständnisvoll gewürdigt. Besonderes Interesse gilt dem Wirken von Kaas als Vorsitzender seiner Partei. Die Leitungen und Schwierigkeiten, aber auch die Mängel und Unzulänglichkeiten seiner Führung werden minutiös aufgelistet. Die Vorurteilsfreiheit von Kaas erkennt man, wenn man liest, wie er zu den übrigen demokratischen Parteien stand; diesen Beziehungen wird jeweils ein ganzes Kapitel gewidmet (II, 663–748). Die unglückliche Rolle, die der politische Protestantismus von 1918 bis 1933 spielte, tritt dabei deutlich ans Licht. Der *dritte Band* schildert die dramatische Zuspitzung der Verhältnisse in der Endphase der Weimarer Republik. In eindrucksvollen Bildern ziehen die Erkrankung der Gesellschaft und der politische Zerfall vor dem Auge des Lesers vorüber. Das Agieren und das Reagieren von Kaas gegenüber den Reichskabinetten von 1928 bis 1933 wird einläßlich beschrieben (III, 103–207). Ihren Höhepunkt erreicht die Darstellung da, wo der Verfasser der Suche nach Auswegen aus der Krise von Volk und Staat ab September 1930 nachgeht (III, 209–281). Mit höchstem Verantwortungsbewußtsein und mit der Bereitschaft zur Selbstaufopferung war Kaas bestrebt, die NSDAP in das demokratische System einzubinden. Dabei wurde er ein Opfer seiner Anständigkeit und seiner Gutgläubigkeit. Dem verschlagenen Schauspieler und rücksichtslosen Machtpolitiker Hitler war er nicht gewachsen. Das Für und Wider um das Ermächtigungsgesetz wird ausführlich behandelt (III, 283–370). Der Verfasser stellt sich hier jeder Frage, und er kommt dabei zu einem Urteil, das Kaas nicht nur menschlich entlastet, sondern auch das Ja seiner Partei zu dem Ermächtigungsgesetz von dem Odium befreit, das man ihr hat ankleben wollen. Die Beteiligung von Kaas am Zustandekommen des Reichskonkordats wird verhältnismäßig kurz dargelegt (III, 387–422). May konnte sich hier auf die von ihm als abschließend angesehenen Forschungen Ludwigs Volks stützen. Auch die römischen Jahre des Prälaten (III,

423–519), der seit seinem Weggang aus Deutschland im April 1933 die Heimat nicht wiedergesehen hat, weil er sie nicht wiedersehen wollte, werden nicht so ausführlich beschrieben wie die vorhergehende Zeit. Kaas war ein von körperlichen und seelischen Qualen heimgesuchter, vorzeitig gealterter Mann, den die Verunglimpfungen seiner Feinde, aber noch mehr die Verdikte seiner ehemaligen Freunde (wie Brüning) tief getroffen und verwundet hatten. Zu seiner Selbstverteidigung wollte oder sollte (Pacelli!) er sich nicht erheben. Seine Papiere, die manchen Aufschluß über sein Wollen und Vollbringen hätten geben können, vernichtete er.

Das Werk beruht auf ungedruckten Quellen zahlreicher Archive und einer respektablen Menge gedruckter Materials. May hat die erreichbaren Quellen ausgeschöpft. Ob die Öffnung der Archive der ehemaligen DDR etwas zur Erkenntnis der Psyche von Kaas und seines Wirkens beiträgt, bleibt abzuwarten. Wie zu erfahren war, hat die Nichte von Kaas, die ihrem Onkel viele Jahre zur Seite gestanden hat, nach Einblick in das Werk dem Verfasser gegenüber geäußert: »Sie sind ihm (sc. Kaas) gerecht geworden.«

Man kann sich fragen, ob May eine Biographie geschrieben hat. Wenn man das Werk liest, gewinnt man den Eindruck, daß er dies gar nicht beabsichtigte. Er benutzt vielmehr die Gestalt eines der Akteure, um – im wesentlichen – eine aus einem bestimmten Blickwinkel (eben der Figur des Trierer Prälaten) geschene Geschichte der Weimarer Republik zu schreiben. Das dreibändige, viele Details bietende Opus von May stellte Ansprüche an die Geduld des Lesers. Wer sich aber durch seinen mächtigen Umfang von einer Lektüre nicht abhalten läßt, wird daraus reichen Gewinn schöpfen. Politische und Kirchengeschichte, Universitäts- und Parteiengeschichte, Kanonistik und Staatswissenschaft werden an dieser Forschungsleistung nicht vorübergehen können. Welche Fundgrube das Werk von May, das drei Register (der Personen III, 575–607, der Sachen III, 596–607 und der Orte III, 608–613) benutzerfreundlich erschließen, insbesondere für die Wissenschaft vom Staatskirchenrecht ist, erkennt man z. B. daraus, daß es in dem zweibändigen Sammelwerk von Joseph Listl über die Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland (1987) die am häufigsten zitierte Literatur ist. *Anna Eglér, Mainz*

## Moraltheologie

*Bockamp, Christoph, Transplantationen vom Embryonalgewebe. Eine moraltheologische Untersuchung (Europäische Hochschulschriften, Reihe 23 Theologie, Bd. 425), Peter Lang, Frankfurt/M. u. a. 1991, 269 S.*

Der Verf. behandelt ein Thema, das besonders durch die gegenwärtige Diskussion der Transplantation von fötalen Nervenzellen an Bedeutung gewonnen hat. Allein in Deutschland leiden über 250000 Menschen an der Parkinsonschen Erkrankung, die sich durch die fortschreitende Degeneration von Nervenzellen auszeichnet. Durch Tierexperimente wurde erkannt, daß ein gutes Überleben der Transplantate nur durch fötale Zellen gewährleistet ist, wobei die Entnahme der fötalen Zellen in einem eng begrenzten Zeitintervall erfolgen muß. Seit 1986 begann man im Hinblick auf die Anwendung am Menschen mit der experimentellen Einpflanzung von embryonalen Zellen menschlicher Herkunft. Dabei wurden als »Spender« das Hirngewebe von menschlichen Föten verwendet, das in Routineabtreibungen gewonnen wurde. Als Ergebnis wurde festgestellt: »Zellen von 9–11 Wochen alten Embryonen zeigten die besten funktionellen Effekte« (29). Der Verf. schildert eine Reihe von Transplantationsversuchen, die mit fötalem Nieren- und Nervengewebe sowie mit Leberzellen durchgeführt wurden. Auf diese Weise kann man im Gehirn von Parkinsonkranken, denen mit Medikamenten nicht geholfen werden kann, mit spezialisierten Operationstechniken das unbeherrschbare Zittern gut behandeln. Dies geschieht zumeist mit einer hohen Erfolgsquote (43).

Eine Therapie zur Minderung der Zuckerkrankheit ist die Transplantation fötaler Pankreaszellen, die Insulin produzieren. Auch hier liegt das beste Alter für Transplantatzellen bei 7–12 Wochen, wobei mehreren Embryonen Gewebe entnommen werden muß. Wurden zunächst meist Embryonen verwendet, die routinemäßig durchgeführten Abtreibungen entstammen, so wird die Frage diskutiert, ob und inwieweit die neuen Transplantationstechniken, eine Änderung der Abtreibungstechniken notwendig machen: »Wenn die Mutter einverstanden sei, und nur dann, sollte die Methode gewählt werden, mit der sich embryonales Gewebe bestmöglicher Qualität gewinnen lasse (d. h. die Hysterotomie, bei der der noch lebende Fötus wie beim Kaiserschnitt unzerstückelt in toto entnommen wird oder auch die Durchführung der Abtreibung mit Prostaglandin).« (57) Dagegen zerstückelt die Absaug-

methode den Embryo so sehr, daß Hirnteile nur sehr schwer zu erkennen sind.

In den weiteren Kapiteln kommt der Verf. auf ethische Prinzipien zu sprechen, wobei er das Prinzip der Unverletzlichkeit des menschlichen Lebens entfaltet. Anhand der Aussagen des II. Vatikanischen Konzils und der letzten Päpste wird das christliche Menschenbild dargestellt. In der christlichen Tradition herrschte eine vollständige Einmütigkeit über das Verbot, Unschuldige zu töten (70; 90–92). Als Ergebnis hält der Verf. fest: »Niemals ist es erlaubt, einen Unschuldigen zu töten, um ihm Organe oder Gewebe zur Spende zu entnehmen.« (77).

Leib und Seele sind im Menschen nicht zwei physische Realitäten, sondern zwei konstitutive Prinzipien eines einzigen Seienden, einer einzigen Person. Das Prinzip bedeutet, daß alle Dimensionen des menschlichen Seins, die an der Würde des Personseins teilnehmen oder sie ausdrücken, Gegenstand der Achtung sind und keinen rein instrumental Gebrauch zulassen« (83). Was den Menschen ausmacht, ist nicht seine Tätigkeit, sondern sein Sein: »Man darf die begründete ontologische Ebene nicht durch eine phänomenologische Betrachtung ersetzen« (102). Es ist zwar richtig, daß der Leib nach seinem Tod keine Person im ursprünglichen Sinn mehr ist und somit kein Subjekt mehr von Rechten, doch ist der menschliche Leichnam dadurch nicht wert- und würdelos, sondern ihm muß vielmehr eine würdevolle Bestattung zukommen. Anhand der Instruktion »Donum vitae« von 1987 geht der Verf. auf die in-vitro-Fertilisation ein, wobei der Individualismus bzw. der Kollektivismus als Fehlform der Auffassung über das Freiheitsverständnis dargestellt werden. So tragen die Eltern für ihr Kind eine unersetzliche Verantwortung, doch beinhaltet sie keinerlei Recht, über Leib und Leben ihres Kindes zu verfügen (132). Wenn sich die Eltern aber »gegen das Wohl des Kindes richten (durch Abtreibung, Kindesmißhandlung usw.), verstoßen sie schwer gegen ihre Sorgspflicht und verlieren so jedes Recht auf Einwilligung, da sie deren Fundament zerstören« (133). Aus diesem Grunde ist es unmöglich, einen stellvertretenden Konsens für einen lebenden und besonders für einen toten Embryo konstruieren zu wollen. Der Verf. begründet im weiteren diese Aussagen, indem er das Prinzip der Handlung mit doppeltem Effekt und die cooperatio ad malum darstellt. Verantwortung ist immer personal, da die letzte Ursache der Sünde des anderen immer dessen eigener

freier Wille ist. Aufgrund der angeführten Prinzipien kommt der Verf. zu dem Ergebnis, daß es der Würde des menschlichen Leichnams entspricht, daß seine Organe nur mit der freiwilligen Zustimmung der Angehörigen entnommen werden dürfen (145). Bei der ethischen Bewertung der Transplantation von Embryonalgewebe kommt der Verf. zu dem Schluß, daß aufgrund der bisherigen Erfahrungen die Transplantation von fötalem Gewebe weder als »lebensrettende« Maßnahme noch als medizinisch gesicherte Therapie betrachtet werden kann.

Eine weitere wichtige Frage behandelt die Todesfeststellung bei nicht-fötalem und fötalem Spendern. Das Kriterium des Gehirntodes ist als hinreichend sicherer Beweis für den Tod des Menschen anzusehen. Die Irreversibilität dieses Zustandes muß ebenfalls bewiesen werden. Der Verf. hält es für dringend erforderlich, daß eindeutige Kriterien für die Todesfeststellung für Embryonen aufgestellt werden, da diese bisher nicht existieren.

Ein weiteres Problem spricht der Verf. an, indem er Beispiele von Wissenschaftlern aufführt, die die Produktionsmöglichkeit von fötalem Material für vertretbar halten (185). So ist es bereits in manchen Ländern erlaubt, die »überzähligen« (ein Ausdruck des Wissenschaftl. Beirates der Bundesärztekammer) Embryonen der IVF zu Experimenten zu verwenden. Der Ausdruck »überzählig« impliziert gerade, an der Existenz des Embryo kein besonderes Interesse zu haben. Der Verf. bringt im weiteren ausreichend Belege für die Behauptung: »Ohne Zweifel stellen die vorzüglich abgetriebenen Embryonen zur Zeit die Hauptquelle für transplantierbares embryonales Gewebe dar.« (191) Überzeugend wird der Zusammenhang zwischen Gewebentnahme und Abtreibung anhand von Beispielen geschildert. »Alles mußte so vorbereitet sein, daß die Einpflanzung nur 2,5 Stunden nach der Abtreibung erfolgen konnte.« (199)

Das Buch zeigt die Möglichkeiten der medizinischen Erkenntnisse im Bereich der Transplantation von fötalem Gewebe auf und macht gleichzeitig die ethisch vertretbaren Grenzen deutlich. Dies geschieht auf der Grundlage des christlichen Menschenbildes, wobei der Verf. in jeder Hinsicht bemüht ist, anhand von Beispielen aus der jüngsten Literatur seine Schlußfolgerungen zu belegen.

Das Buch ist durch einen gewissen Einschnitt gekennzeichnet, der mit grundsätzlichen ethischen Prinzipien – auf theologischer Basis (63) – beginnt, nachdem zuvor rein medizinische Aspekte dargestellt werden. Dies mag zunächst als stö-

rend empfunden werden, doch wird dieser Einschnitt im weiteren Verlauf ausgeglichen, indem sowohl die ethischen als auch die neuesten medizinischen Erkenntnisse in einem guten Verhältnis dargestellt werden. Beachtlich ist dabei die Verwertung der englischsprachigen Literatur. Nicht zuletzt aufgrund der differenzierten medizinischen Darlegung der Problematik stellt das Buch einen wertvollen Beitrag zur speziellen Moral dar, der für die Medizin wegweisend sein sollte.

Clemens Breuer, Augsburg

*Documentation 4th European Congress of the IFFLP/FIDAF. Natural Family Planning and Marriage Enrichment 16.–24. 5. 1987 held in Vienna (organisiert vom Institut für Ehe und Familie), Wien 1988, 339 S.*

Vorliegendes Buch umfaßt eine Vielzahl von Vorträgen, die das Thema der Natürlichen Familienplanung (NFP) aufgreifen. Ein erster Themenbereich umfaßt die Sicherheit der Anwendung und der Annahme durch die betreffenden Personen. Befragung von Ärzten für Frauenheilkunde in Österreich ergaben, daß sie zu fast 90% ihren Patientinnen die Pille empfehlen, wogegen NFP nur etwa zu 25% genannt wurde. Deutlich wurde, daß die Vermittlung von Kenntnissen über NFP im Rahmen der universitären Ausbildung unzureichend ist. Bei einer Umfrage über den Interessentenkreis an NFP, stehen die sogenannten »Alternativen« mit fast 30% an der Spitze, gefolgt von »besonders Gebildeten« mit fast 20%. Es wurde deutlich, daß die Mehrzahl der NFP Anwender religiös gebunden sind  $\frac{3}{4}$  aller Befragten meinten, daß die religiöse Bindung eine große Bedeutung für die Anwendung habe. Ein ähnliches Verhältnis ergibt sich bei der Einschätzung des Bildungsfaktors.

Spezielle Beiträge befassen sich mit den Fertilitätsindikatoren im Speichel, der eine Sicherheit von etwa 85% aufweist, bzw. mit den neuen Techniken zur Diagnose und Therapie von Infertilität. Durch einfache Farbtests kann der Eisprung vorausgesagt werden. Neben den medizinischen Aspekten der Anwendung werden auch psychologische und soziologische Überlegungen genannt. So hängt das Gelingen von NFP in besonderem Maße von der Einstellung des Mannes ab. Viktor E. Frankl folgend, werden drei Formen der Einstellung zur anderen Person erwähnt. Die ärmste Einstellung ist nur das sexuelle Interesse, das als Ziel die reine Körperlichkeit hat. Die zweite, erotische Form der Einstellung zum Partner bezieht auch seelische Eigenschaften ein, wobei man von Verliebtheit sprechen kann. Die

Liebe ist schließlich die höchste Form der Einstellung: das »Sein für den anderen«. Sie ist die Voraussetzung für die gelungene Integrierung der Sexualität im eigenen Persönlichkeitsgefüge.

Aufgrund der Andersartigkeit der Sexualität des Mannes, kommt ihm seit jeher eine gewisse Führungsrolle in der Partnerschaft zu, da die Anstöße zu sexueller Betätigung im wesentlichen vom Mann ausgehen. Bei der NFP erfährt der Mann eine gleichwertige Partnerin, die mit dem Anspruch »anders sein zu dürfen« erscheint, da er sich um eine bessere Kenntnis der Psyche und Physis der Frau bemühen muß. »Damit ist ein wesentlicher Schritt getan – weg vom Patriarchat und von der (der Frau vom Mann zugestandenen) Gleichberechtigung – hin zu einer Gleichwertigkeit der Partner, die eine neue Qualität in den Beziehungen darstellt und die verschiedenen Anlagen und Fähigkeiten von Mann und Frau bejaht und zur Entfaltung bringt« (147).

In einem weiteren Beitrag werden die physikalischen und klinischen Aspekte der Jahre vor der Menopause genannt, wobei deren Unterschiede zur vorhergehenden Zeit genannt werden. Dem Erlernen der periodischen Enthaltbarkeit, bzw. einigen anthropologischen Aspekten hierzu sind zwei weitere Beiträge gewidmet. K. Loewit stellt die soziale Funktion der menschlichen Sexualität im Hinblick auf das Leben in der Familie dar. »The communicative function of human sexuality, in evolutionary terms, therefore constitutes its most recent acquisition or it's most human feature. Thus it is not only justified but essentially necessary to distinguish between the communicative and the reproductive aspect if one tries to better understand human sexuality« (268). Beide Aspekte der menschlichen Sexualität stehen in einer engen Beziehung zueinander wozu eine Kultivierung unersetzlich ist: »... whether mar-

ried or unmarried is called up to integrate his sexual gifts and talent into his personality, his relations and his communication and to make the most of it« (273).

Das Buch schließt mit einem Erfahrungsbericht der NFP in der Diözese Sandomierz-Radom. Ausgewertet wurden über 1000 Briefe und schriftliche Aussagen, die im Laufe von elf Jahren (1967–1978) gesammelt wurden. Häufig sind die Ursachen für Konflikte im Ehe- und Familienleben falsche Vorstellungen über die Liebe in der Ehe, Angst vor der Geburt eines Kindes, Alkoholismus. Häufig benützen Eheleute empfängnisverhütende Mittel, weil sie keine Möglichkeit sehen, anders vorzugehen. Sie haben dabei ein Schuldgefühl und sind sich bewußt, falsch gehandelt zu haben. Die 72 Beratungsstellen (Stand von 1986) in der Diözese bemühen sich besonders um die Propagierung der NFP. Zu den Stellen kommen gläubige Menschen, die im Prinzip in ihrem Leben den Willen Gottes erfüllen wollen. Ein wichtiger ethischer Grundsatz ist die Notwendigkeit der Selbstbeherrschung und die Entwicklung der Liebe in der Familie. Die biologischen Methoden dienen diesem Ziel, da sie vor allem die erzieherischen Werte betonen (322): ein Wachsen des Gefühls für die Würde der Frau; mehr Kultur im ehelichen Umgang; verantwortungsbewußte Einstellung beider Ehegatten zu einer eventuellen Schwangerschaft.

Die verschiedenen Beiträge bieten gute Informationen, die über die Grundkenntnisse der NFP hinausgehen und diese voraussetzen. In keiner Weise erfolgt in den Beiträgen eine Ideologisierung der Methode, da eine faire Art der Darstellung im Vordergrund steht, so daß zu wünschen bleibt, daß das Buch auch in Deutschland eine größere Verbreitung findet.

Clemens Breuer, Stadtbergen

## Christliche Literatur

Balthasar, Hans Urs von, *Nochmals – Reinhold Schneider. Vom Verfasser überarbeitete und ergänzte Neuauflage von »Reinhold Schneider. Sein Weg und sein Werk«*, Johannes Verlag Einsiedeln: Freiburg i. Br. 1991, 314 S., geb.

Ein halbes Jahr vor seinem Tod teilte Hans Urs von Balthasar (= B.) in einem Weihnachtsgruß dem Rezensenten mit: »Ich habe meinen Reinh. Schneider nochmals à jour gebracht, er wird zu Unrecht vergessen und verachtet« (Poststempel: Basel, 23. 12. 1987). Nun hat der Johannes Verlag Einsiedeln das längst vergriffene Buch neu herausgebracht, dessen 1. Auflage bei Jakob Hegner

1953 zum 50. Geburtstag des Dichters erschienen war. B. hat bei der Überarbeitung vor allem das Quinquennium berücksichtigt, das dem Schaffen Reinhold Schneiders von 1953 bis zu seinem Tod am 6. April 1958 noch gegönnt war, und deshalb ein neues Schlußkapitel mit der bildhaften Überschrift »Vorhang« (S. 287–304) hinzugefügt.

Aber er hat auch in den anderen neun Kapiteln teils kürzend, teils erweiternd eingegriffen (z. B. S. 77–81 ist ein Zusatz zur 2. Auflage). Neben unwesentlichen stilistischen Änderungen – statt der Rede in der 1. Person werden passive Formulierungen bevorzugt – kann man an etli-

chen Stellen einen Wechsel in der Terminologie beobachten. Während in der 1. Auflage sich der »protestantische Protest gegen die katholische 'Analogie des Seins'« (S. 39) richtet, spricht die 2. Auflage neutraler von der »Ordnung des Seins« (S. 43). In der 1. Auflage wird der christlichen Ritterschaft das Bürgertum gegenübergestellt (S. 226), das die 2. Auflage mit dem Fremdwort »bourgeois« (S. 264) ersetzt. In der 2. Auflage formuliert B. präziser »der Rätestand« (S. 277), die 1. Auflage dagegen kennt diesen Terminus noch nicht, sondern spricht durchgehend vom »Ordensstand« (S. 238). Der Geburtstagsbrief, der die 1. Auflage eingeleitet hat (S. 9–12), ist entfallen, statt dessen reflektiert B. in einem neuen Vorwort (S. 9–13) über die Intention der Neuausgabe. Dem Verlag schließlich ist zu danken, daß die Anmerkungen, die in der 1. Auflage separat am Schluß mit einer umständlichen Zeilenzählung zusammengestellt waren, jetzt numeriert sind und unter dem Text stehen. Auch die Bibliographie der Werke Reinhold Schneiders ist ergänzt worden (S. 307–314).

Der rasche Vergleich zwischen den beiden Auflagen beweist, daß es sich um eine wirkliche Überarbeitung handelt. Der leicht geänderte Buchtitel ist also berechtigt und suggeriert vor allem die bekräftigende Geste einer Wiederholung: »Nochmals – Reinhold Schneider«.

Bei der wiederholten Lektüre – für viele, vorwiegend unter den jüngeren Lesern, wird es allerdings eine »Erstbestimmung« sein – könnte das Hauptaugenmerk einmal auf den Verfasser gerichtet werden. Gerade für den Theologen ist die »relecture« im Hinblick auf B. selbst äußerst aufschlußreich. Die R.-Schneider-Monographie hat innerhalb der Werkgenese B.s ihren klar umrissenen Platz. Man begegnet auf Schritt und Tritt der methodischen Einstellung, die B. in seiner »Apokalypse der deutschen Seele« (1937–1939) praktiziert hat: alles wird unter das Richtmaß des Gerichtes gestellt, um für wichtig oder zu leicht befunden zu werden. Man erkennt B.s Ringen um eine Geschichtstheologie, die er 1950 in seinem dichten Bändchen »Theologie der Geschichte« skizziert hat und für die er aus dem Studium der Werke Reinhold Schneiders viel Gewinn zieht. Man bewundert die synthetische Kraft und die künstlerische Hand, wie er das immense Gesamtwerk Schneiders um ein paar geographische Namen gruppiert, die als einprägsame Sinnbilder der Gedankenwelt des Dichters fungieren und die Darstellung in neun Kapitel gliedern, denen die drei Leitideen »Ursprünge – Geschichte – Kirche« übergeordnet sind: »Portugal – Spanien – Preußen. England – Rußland – Deutschland.

Rouen – Rom – Marienburg«. Die R.-Schneider-Monographie ist eine wichtige Etappe auf dem langen Weg B.s zur Eigengestalt seiner Theologie, die erst mit der 1961 begonnenen Ausarbeitung der theologischen Ästhetik anheben wird, um sich dann zur monumentalen Trilogie auszuweiten, die er 1987 mit dem 3. Band den »Theologik« und einem »Epilog« abschließen durfte. In den 1. Band der »Theodramatik« (1973) sind etliche Themen der Monographie eingeflossen.

Reinhold Schneider selbst hat divinatorisch erkannt, daß B.s Schaffen damals erst seinem Gipfel zusteuert, wenn er in »Pfeiler im Strom« (1958 postum erschienen) schreibt: »Urs von Balthasar feiert im Jahr 1955 seinen fünfzigsten Geburtstag. Mögen andere diesen Tag ihres Lebens zum Anlaß eines Rückblicks, eines Abschlusses nehmen oder nehmen lassen: im Falle Balthasars hat das keinen Sinn. Wieviel er auch geleistet hat...: er hat das Größte vor sich, Themen, die bisher noch keine Bearbeitung fanden, weil die Zeit sie noch nicht unabweislich gemacht hat« (S. 312).

Wir wissen, daß der Dichter B.s Buch im Vorwort zum autobiographischen »Verhüllter Tag« (1954) als »mir ungemein hilfreiche Interpretation« dankbar begrüßt hat. Das Echo in der Sekundärliteratur jedoch dürfte B. kaum befriedigt haben. Auch blieben die Rezensionen zur 1. Auflage spärlich; von den wenigen wären zu erwähnen z. B. H. Fries, in: Theologische Quartalschrift 134 (1954) 227–228 und der Literaturbericht zum Spätwerk Reinhold Schneiders von M. Doerne, in: Theologische Literaturzeitung 86 (1961) 404, wo B.s Monographie berücksichtigt wird.

Warum drängte es B., seinen »zu Unrecht vergessenen und verachteten Reinh. Schneider« nochmals herauszugeben? War er der Überzeugung, daß eine Schneider-Renaissance im Kommen ist? Wollte er den Freund, den er 1965 in der »Rechenschaft« als »tragische Äolsharfe« (S. 23) bezeichnet hat, vor den psychologischen Recherchen in Schutz nehmen? Entschieden distanziert er sich von der versuchten Deutung des »Winter in Wien« (1958) als »mystischer Nacht« (S. 297). Sollte es ein Beitrag werden, den politischen »Fall Reinhold Schneider« vor dem Hintergrund der neuen Friedensdiskussion wieder aufzurollen? Die sorgfältig dokumentierte Untersuchung von Ekkehard Blattmann in der Schriftenreihe der Katholischen Akademie Freiburg (E. Blattmann/K. Mönig [Hrsg.], Über den »Fall Reinhold Schneider«, München 1990) konnte B. noch nicht kennen.

Die Antwort gibt allein die Widmung, die er der Neuauflage vorangestellt hat: »Verfaßt für die Weltgemeinschaften und ihnen gewidmet«. B. hat

mit dieser Widmung die primäre Absicht und Zielsetzung seiner Schneider-Deutung offen gelegt. »Was mich an diesem Werk am meisten fesselte, war die durchgehende Dramatik der Begegnung zweier gleich ursprünglicher und doch in tödlichem Konflikt zueinander stehenden Sendungen: die des mit der Verwaltung des irdischen Reichs Beauftragten mit der des Heiligen als dem Realsymbol des in die Welt einfallenden Gottesreiches. Die Unausweichlichkeit dieser Begegnung erschien mir als ein unverzichtbares Leitbild für die neu in der Kirche zugelassenen Weltgemeinschaften« (S. 9). Für die Christen in den Säkularinstituten hat B. seinen »Reinhold Schnei-

der« vornehmlich geschrieben. Sie sollen inmitten eines weltlichen Lebens durch das Zeugnis der evangelischen Räte den Adel des reinen christlichen Herzens aufleuchten lassen. Mit einem Zitat aus Schneiders »Tagebücher 1930–1935« (1983) beschließt B. sein Werk: »Wo der Instinkt für den Adel erloschen ist, da ist auch der Instinkt für Ordnung und die großen Gesetze des Lebens nicht mehr vorhanden« (S. 304). Wird die nochmals vom kongenialen Interpreten vorgelegte Botschaft Reinhold Schneiders in unserer Zeit neue Hörer finden?!

Manfred Lochbrunner, Augsburg

## Praktische Theologie

*Benning, Alfons, Das Firm sakrament als Gabe des Heiligen Geistes, Dr. Alfons Benning Verlag Lönningen, 1992, 28 S., DM 6,—.*

Unsere Predigt aufgabe am Pfingstfest, die Vorbereitung auf das Sakrament der Firmung in den Gemeinden und nicht zuletzt die Schulung von Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern für unsere Firmgruppen rufen gerade heute nach einer vertieften theologischen Besinnung.

Alfons Benning bietet in seiner Studie eine vorzügliche Einführung in die theologischen Kernfragen um das Sakrament der Firmung. Die kritische Studie vermag in ihrer klaren und verständlichen Diktion allen zu helfen, eine theologische Grundlage für ihre Arbeit zu gewinnen. Sie begegnet der großen aktuellen Gefahr, in Schlagworten, bloßen Aktionismus oder gar in unzulängliche »zündende Gags« abzugleiten. Jeder Leser, der sich die Mühe einer gründlichen Lektüre macht, wird eine neue Freude über das Sakrament der Gabe des Geistes gewinnen und in der Lage sein, sie auch überzeugend weiterzugeben.

Rudolf Padberg, Paderborn

*Fleckenstein, Wolfgang, Außenseiter als Thema und Realität des katholischen Religionsunterrichts. Inhaltanalyse religionsdidaktischer Unterrichtsmaterialien und ihre innovatorischen Konsequenzen orientiert am Beispiel Gastarbeiter (Stephans Buchhandlung W. Mittelstadt) Würzburg 1989, 651 S., kart., 38,— DM.*

Die von Prof. Neuenzeit betreute Promotionsarbeit von W. Fleckenstein ist in der Reihe Würzburger »Studien zur Theologie«, die von G.

Adam u. R. Lachmann herausgegeben wird, als Bd. 4 erschienen.

Folgende Lehrpläne wurden zum Thema »Außenseiter« im kath. RU untersucht: der Rahmenplan für die Glaubensunterweisung (1967), der Zielfelderplan für den kath. RU in der Grundschule (GS) (1977) und in der Sekundarstufe I (1973) der bayrischen CuLp für die GS und HS (1979), der Grundlagenplan für den kath. RU in der Sek.stufe I (1984), sowie die neuen Lehrpläne für die GS und HS in Baden Württemberg (1984).

Ebenso umfassend sind die untersuchten Schulbuchreihen: »Wie wir Menschen leben« Klasse 2–4 (mit Neuausgabe) Exodus 1.–4. Kl. (mit Neuausgabe); das Religionsbuch 'Ich bin da' 1.–4. Kl. (mit Neuausgabe); das Religionsbuch für die GS 1.–4. Kl. (Auer, Donauwörth); Religion in der GS 1.–4. Kl. (Kösel, München); Zielfelder RU 5/6, 7/8, 9. Kl.; Zeit der Freude 5/6, Wege des Glaubens 7/8 und Zeichen der Hoffnung 9/10; Religionsbuch für die HS 5.–9. Kl. (Auer, Donauwörth); Religion in der HS 5.–9. Kl. (Kösel, München).

Fleckenstein steht von folgender Fragestellung aus: »Lassen sich in religionspädagogischen Materialien vor und nach 1975 ( . . . ) unterschiedliche Trends in der Beachtung der Außenseiter, näherhin der Gastarbeiterfrage konstatieren?« (S. 4).

Bei der Analyse der Lehrpläne und Religionsbücher wendet er folgende Kriterien an: Quantifizierung, Differenzierung in inhaltlicher Hinsicht, Positionsbegründung (biblisch, lehramtlich, gesellschaftlich), gesellschaftskritische Aspekte wie z. B. Auseinandersetzung mit dem Schuldabschiebungsmechanismus, Dialog mit den Weltreligionen z. B. Verknüpfung der Gastarbeiterthematik

mit der Thematik 'Islam', Intention in den einzelnen Einstellungen und Handlungsorientierungen, schließlich Defizite (inhaltlich, fachwissenschaftlich und fachdidaktisch). Bei der kritischen Gesamtauswertung kommt Fleckenstein zu folgenden Ergebnissen:

Der Anwerbepost der Bundesregierung für ausländische Arbeitskräfte aus dem Jahre 1973, schlägt sich ab 1975 auch in den untersuchten Lehrplänen und Materialien nieder, d. h.: Während die Außenseiterthematik bis 1975 häufig vorkommt, nimmt das Interesse Ende der 70er Jahre deutlich ab. Die biblisch-theologische Grundlegung für das Außenseiterthema bleibt – obwohl fester Bestandteil der Sendung Jesu – schwach ausgeprägt. Dem Kernproblem religiöser Toleranz stellt man sich nur zögerlich. »Die Inhaltsanalyse von Lehrplänen vor und nach 1975 konnte also zeigen, daß gesellschaftliche Zeitströmungen und menschliche Grundbefindlichkeiten (gegenüber Fremden) ihren Niederschlag gerade auch im Bildungsbereich finden und daß kirchlich-religiöse Bildungsarbeit davon nicht ausgenommen ist.« (S. 125).

Folgende Tendenzen in den GS-Büchern stellte Fleckenstein fest: Die Thematik wird keineswegs ausgespart. Gemäß der biblischen Vorlage werden am meisten genannt: Arme, Alte, Kranke, Behinderte. An zweiter Stelle kommen: Gastarbeiter, Einsame Strafgefangene. Kaum erwähnt sind: Asylanten, Obdachlose, Arbeitslose. Die Zuwendung Jesu zu den Randgruppen ist das Hauptargument für die Behandlung des Themas. Vernachlässigt werden, vermutlich wegen der fehlenden kognitiven Voraussetzung in der GS – Aspekte der organisierten Nächstenliebe und der diesbezüglichen Pastoral in den Pfarrgemeinden. Aus den wohl gleichen Gründen wird die Vorurteilsproblematik und das Thema des »Sündenbockmechanismus« in der GS nicht explizit angesprochen.

Für die HS-Bücher bzw. Lehrpläne hat Fleckenstein folgende Tendenzen ermittelt: Der Präsenz der Gastarbeiterkinder an deutschen Hauptschulen wird ausreichend Rechnung getragen. Vielfach wird die Islamthematik mit der Gastarbeiterthematik verbunden. Obwohl in der HS die kognitiven Voraussetzungen da wären, fehlt eine systematische Auseinandersetzung mit der Sündenbock-Thematik; das Problem wird aber durchaus gesehen. Bei der biblischen Fundierung der Thematik wird die Anwaltsfunktion Jesu für die Außenseiter seiner Zeit in den Vordergrund gestellt. Aktualisierende Bezüge sind selten. Wo sie da sind, beschränken sie sich auf folgende Hand-

lungsorientierungen: Nachbarschaftshilfe, Besuche untereinander, Hausaufgabenhilfe.

Was die Differenzierung betrifft, so werden wie in den GS-Büchern Alte, Arme, Kranke, Behinderte am meisten genannt; an zweiter Stelle folgen Gastarbeiter, Drogenabhängige, Straffällige, Obdachlose, Arbeitslose; an dritter Stelle Alkoholranke, Asoziale, uneheliche Kinder, Waisenkinder, politische Häftlinge, religiöse Sondergruppen. Asylanten und Flüchtlinge erscheinen kaum.

Der II. Hauptteil der Arbeit befaßt sich mit den 'Defiziten der untersuchten Materialien zur Außenseiter-/Gastarbeiterfrage und ihrer Aufarbeitung' (317–547). Explizit befaßt sich Fleckenstein mit den bei der Außenseiterthematik immer wieder angewandten sozialpsychologischen und soziologischen Deutemustern (360–382), erläutert in der biblischen Grundlegung das Fremdenrecht in Israel, also Deutemuster im AT (395–425), die zweifellos von der Erfahrung Israels in Ägypten und dem Erleben des Fremdseins im Exil in Babylon geprägt sind. Er befaßt sich mit den Deutemustern im NT zur Außenseiterthematik im Verhalten wie in der Verkündigung Jesu (z. B. im Gleichnis vom barmherzigen Samariter Lk 10, 25–37) und arbeitet die Grundbotschaft von der uneingeschränkten, Barrieren und Grenzen überschreitenden Heilzusage Gottes in Jesus Christus heraus.

Bei den kirchlichen Verlautbarungen werden Texte des II. Vatikanums untersucht sowie der Synodenbeschluß »Ausländische Arbeitnehmer – eine Frage an die Kirche und die Gesellschaft« (1973) und kirchenamtliche Stellungnahmen seit 1979. Sehr aufschlußreich und informativ sind die Ausführungen zu 'der Sündenbockmechanismus-Defizit religionspädagogischen Bemühens' (497–547), in denen Fleckenstein die Frustrations-Aggressionstheorie referiert und den Sündenbockmechanismus als Interpretationsfolie bestimmter biblischer Texte heranzieht (Jesus als 'Sündenbock' in der Passion auf der Seite derer, die Gewalt erleiden; die Aussagen vom leidenden Gottesknecht bei Jes 42, 1–9; 49, 1–9; 50, 4–9; 52, 13–53, 12).

Fleckenstein schließt seine Arbeit ab mit den sehr dichten und informativen »Ergebnissen und Perspektiven« (S. 548–611). Hier stellt er z. B. als Ergebnis der Inhaltsanalyse fest: Während der Zielfelderplan für die SI (1973) sich noch sehr ausgeprägt und gesellschaftskritisch mit dem Thema Gastarbeiter auseinandersetzt »verflachte im Zielfelderplan Grundschule 1977, in den Bayerischen Grund- und Hauptschuleplänen 1979 bis hin zum Grundlagenplan 1984 das allgemeine und

besondere Interesse an der Außenseiterthematik.« (549) Positiv heben sich nach Fleckenstein hinsichtlich der fachwissenschaftlichen und fachdidaktischen Erarbeitung folgende Bücher ab: Exodus 3. Kl. (1974) und Exodus 4. Kl. Neuausgabe (1985) sowie das Religionsbuch 3. Kl. 'Ich bin da' auch in der Neuausgabe von 1981 (wegen der gelungenen korrelationsdidaktischen Thematisierung der Gastarbeiterfrage). Bei den HS-Büchern hebt Fleckenstein aus der Kösel-Reihe »Religion in der Hauptschule 5« (1981) positiv

hervor, weil hier das aktuelle Flüchtlings- und Asylantenproblem sachgerecht und schülergerecht aufgearbeitet wird.

Die Arbeit von Fleckenstein zeigt in Aufbau, Untersuchungsmethode in vorbildlicher Weise, wie religionsdidaktische Materialien an Hand von fachwissenschaftlichen und fachdidaktischen Kriterien analysiert werden müssen, wie sie ausgewertet und aufgearbeitet werden müssen, ohne biblische und humanwissenschaftliche Aspekte zu vernachlässigen. Günther Staudigl, Augsburg

## Philosophie

*Sala, Giovanni B., Kant und die Frage nach Gott. Gottesbeweise und Gottesbeweiskritik in den Schriften Kants (Kantstudien Ergänzungshefte 122), Verlag de Gruyter, Berlin-New York, 1990, 470 S.*

Die vorliegende Studie widmet sich einem unter historischer als auch systematischer Rücksicht besonders relevanten Problem: der Behandlung der Gottesbeweise in der Philosophie Kants. S. verfährt so, daß er die zentralen Aussagen Kants zu den Gottesbeweisen in ihrer chronologischen Folge zusammenstellt, im Sinne einer »immanenten Exegese des Textes« analysiert und schließlich selber zur Position Kants eine »argumentative Stellungnahme« ausarbeitet, »und zwar von einem thomistischen Standpunkt aus«.

S. erörtert als erstes Werk die »Allgemeine Naturgeschichte und Theorie des Himmels« von 1755, in der Kant die Gottesproblematik aus naturphilosophischer Perspektive in einer Kosmogonie »nach Newtonschen Grundsätzen« angeht und seine erste Physikotheologie entwickelt: Nicht die »Unfähigkeit der Natur«, sondern ihre Hinlänglichkeit zur Erzeugung des Kosmos zeige Gott als Urheber der Welt, »eben deswegen, weil die Natur auch selbst im Chaos nicht anders als regelmäßig und ordentlich verfahren kann« (26).

Die nächste von S. kommentierte Schrift ist die ebenfalls aus dem Jahre 1755 stammende »Nova dilucidatio«, in der Kant die Frage nach Gott unter metaphysischer Rücksicht behandelt. Nachdem Kant den Satz vom Grunde als für das notwendig Daseiende nicht gültig dargelegt hat, widerlegt er den Cartesianischen Beweis, indem er zeigt, daß der Beweis einen illegitimen Übergang von einer gedachten zu einer realen Existenz vornimmt. S. stimmt dieser Kantischen Kritik zu, die im wesentlichen schon von Thomas gegen Anselm erhoben

worden ist. Es folgt ein Kant eigener (ontotheologischer) Beweis, der vom Möglichen als Möglichen bzw. vom Realgehalt unserer Möglichkeitsbegriffe auf ein ens necessarium als Prinzip des Möglichen schließt.

S. behandelt nun den »Einzig möglichen Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes« von 1762, die bedeutendste metaphysische Veröffentlichung des vorkritischen Kant. In ihm nimmt der Philosoph den ontotheologischen Beweis aus der »Nova dilucidatio« wieder auf, expliziert und modifiziert ihn, aber die Grundstruktur des Beweises bleibt bestehen. Der angeblichen Apriorität des Beweises wendet S. ein, daß wir um die Möglichkeit der Dinge erst daraus wissen, daß wir logisch vorher zur Erkenntnis gelangt sind, daß etwas existiert. Dies aber sei lediglich a posteriori zu erreichen. Als zweiter Gottesbeweis folgt Kants Neufassung der Physikotheologie. Insgesamt verweisen die Ordnung und Zweckmäßigkeit der ganzen Welt, insofern sie durch die Kräfte der Materie selbst hervorgebracht werden, auf einen »verständigen Urheber«, der über einen bloßen Baumeister hinaus »Schöpfer der Welt« ist. Aus der auf den physikotheologischen Beweis folgenden »Systematik aller möglichen Gottesbeweise« und deren Kritik sei hier nur die Prüfung des cartesianischen Beweises erwähnt. Dem Argument, daß das ens perfectissimum notwendig existieren muß, weil, wenn es nicht existieren würde, ihm die Vollkommenheit des Daseins fehlen würde, hält Kant entgegen, daß »das Dasein gar kein Prädikat, mithin auch kein Prädikat der Vollkommenheit sei« (166 f) und deshalb aus dem Begriff eines Dinges nicht hergeleitet werden könne. Hier entwickelt S. seine eigene Position. Zunächst kritisiert er die Auffassung Kants, daß »durch die sinnliche Anschauung allein ein Gegenstand (als Wirklichkeit) gegeben werde« (168). Die Erfahrung sei zwar für das Tatsachenur-

teil konstitutiv, aber erst das Urteil sei der Akt, in dem der ganze Erkenntnisprozeß vollendet werde und die Wirklichkeit erreiche. Dann unterscheidet er die ontologische und die erkenntnistheoretische Ebene des Problems: Wiewohl für Gott das Sein *das* Prädikat seines Wesens sei, vermögen wir nicht durch Zergliederung des Gottesbegriffs das Sein Gottes zu erkennen, weil durch den Begriff allein keine Wirklichkeitserkenntnis für uns möglich ist.

Nach der Behandlung des EmBg schildert S. den Übergang von der Ontotheologie zum transzendentalen Ideal der KrV. Schon bald nach 1762 begann Kant mit einer Kritik am eigenen Argument im Rahmen einer sich modifizierenden, empiristischen Auffassung von der Metaphysik. Eng damit zusammenhängend ist Kants Entdeckung des »moralischen Glaubens«, der besser als die »große Zurüstung der Gelehrsamkeit« die »wahren Zwecke des menschlichen Daseins, Religion und Moral« zu erschließen vermag. So kommt S. zu dem Ergebnis, daß die Kritik der Gottesbeweise im Theologie-Hauptstück der KrV wesentlich vorkritizistischen Ursprungs ist und damit nicht als Konsequenz aus der eigentlich transzendental-idealistischen Lehre der KrV (213) angesehen werden darf. S. geht dann den verschlungenen Argumentationswegen der Gottesbeweiskritik der KrV sehr genau nach. Er erläutert Kants Verständnis des transzendentalen Ideals, die Widerlegung der transzendentalen Beweise (des ontologischen Beweises und des Kontingenzbeweises; letzterer greift in Kants Rekonstruktion schließlich auf den schon widerlegten ontologischen Beweis zurück) sowie des physikotheologischen Beweises.

Im letzten Teil seines Buches widmet sich S. dem moralischen Gottesbeweis in den drei Kritiken und der Religionsschrift. Die »Grenze der Erfahrung, innerhalb derer allein unsere Vernunft in ihrem spekulativen Gebrauch zuständig ist«, soll nun auf dem Weg der praktischen Vernunft überschritten werden, durch die allein die für uns relevanten metaphysischen Gegenstände (Freiheit, Unsterblichkeit und Gott) erreicht werden können. Aus der Untersuchung S.s zu den verschiedenen Versionen des Beweises sei hier nur ein – allerdings sehr wesentliches – Ergebnis dargestellt, das S. als Problemkonstante in allen Schriften Kants aufweist. S. zeigt im Durchgang durch die genannten Schriften, in welche Aporie Kant gerät: Einerseits entzieht der Formalismus der Kantischen Moraltheorie dem Beweis Gottes die Grundlage, da das Fehlen eines materialen Zwecks sittlichen Handelns auch die Notwendigkeit aufhebt, Gott zu postulieren. Gemäß dieser formalistischen Position bleibt das Sittengesetz auch ohne Gott in Geltung,

wie Kant anhand des Spinoza-Beispiels drastisch deutlich macht. Andererseits nimmt Kant genau diese Position wieder zurück, sofern er einen konstitutiven Zusammenhang zwischen sittlichem Gesetz und Glückseligkeit vertritt und damit Gott postulieren kann als Bedingung der Möglichkeit dieser Glückseligkeit bzw. des höchsten Guts. Grundsätzlich macht S. gegen die formalistische Position Kants geltend, daß die Sinnhaftigkeit sittlichen Handelns nur durch den Zweck der Realisierung des Guten konstituiert werde: »Nur das Sein als gut begründet eine Verbindlichkeit ... Nur das höchste Gut vermag an den Menschen mit einem absoluten Anspruch heranzutreten. Die Trennung von sittlichem Anspruch und Gutem untergräbt die Würde des Menschen, indem sie ihn einer endgültigen ... Nichtigkeit ausliefert ... Da andererseits die Verbindung von Tugend und Glückseligkeit nur durch Gott hergestellt werden kann, wie Kant richtig gesehen hat, ist die Wahrung der Würde des Menschen als freien und verantwortlichen Wesens nur im Horizont der Transzendenz möglich« (445).

Aufs Ganze gesehen besteht die zentrale Gegenposition S.s zu Kant in der Erkenntnistheorie, an der sich in der Tat die Frage nach der Möglichkeit eines Gottesbeweises entscheidet. Die Kantische Einschränkung unserer Erkenntnis bloß auf Gegenstände der Sinne bzw. die Lehre von der sinnlichen Anschauung als der allein wirklichkeitsvermittelnden Handlung, in deren Dienst das Denken steht, ohne noch einen eigenen realen Inhalt beizusteuern, bedeutet, »daß eine Erkenntnis des Transzendenten a limine ausgeschlossen ist«. Demgegenüber vertritt S. die Lehre von einer dreigliedrigen Struktur unserer Erkenntnis aus Erfahrung, Einsicht und Urteil, wobei das Tatsachenurteil die Wirklichkeit erreicht. Das erkennende Subjekt ist so gekennzeichnet durch eine »intelligente und atonale Intentionalität«, die »durch kein Immanenzprinzip beschränkt ist« (331).

Damit taucht m.E. aber doch die Frage auf, ob diese thomistische Kritik der Kantischen Erkenntnistheorie wirklich gerecht wird. Hat Kant mit seiner Lehre vom Ding an sich, das wir aufgrund fehlender intellektueller Anschauung nicht zu erkennen vermögen, nicht vielleicht realistischer als der Erkenntnisrealismus die Grenzen unserer Erkenntnis gesehen? Denn wenn das Ding an sich als jener individuelle Existenzakt begriffen wird, der die einmalige Identität des jeweiligen Dinges ausmacht, dann muß man m.E. auch von einer prinzipiell realistischen Erkenntnistheorie her zugestehen, daß dieser Existenzakt an ihm selbst, also in seiner einzigartigen Singularität von uns nicht

eingesehen werden kann. Dazu bedürfte es tatsächlich einer intellektuellen Anschauung.

S.s Werk muß zu den wirklich bedeutenden Arbeiten zur Gottesfrage bei Kant gewertet werden. Die beeindruckende Kenntnis des Schrifttums Kants, die es S. ermöglicht, das Opus zu überschauen und so die inneren Zusammenhänge aufzudecken, seine scharfsinnige Analyse des Kanti-

schen Gedankenganges und seine Darstellung des historischen Kontexts machen dieses Buch zu einer großen Hilfe für das Verständnis und die Auseinandersetzung mit dem Philosophen, der die Geschichte des neuzeitlichen Denkens maßgeblich beeinflusst hat.

Thomas Rutte SJ, Frankfurt

#### *Anschriften der Herausgeber:*

Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten  
 Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armi-Straße 3a, 8000 München 19  
 Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

#### *Anschriften der Autoren:*

Prof. Dr. Franz Courth, Pallottistraße 3, 5414 Vallendar a. Rh.  
 Prof. Dr. Karl-Theodor Gehringer, Universität München,  
 Geschwister-Scholl-Platz 1, 8000 München 22  
 Prof. Dr. Wilhelm M. Gessel, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg  
 Dr. Johannes Grohe, Neidhartstraße 27, 8900 Augsburg  
 Prof. Dr. Horst Seidl, Via dei Laghi, I-00040 Rocca di Papa  
 Prof. Dr. Michael Seybold, Ostenstraße 26, 8078 Eichstätt  
 Prof. Dr. Wilhelm Simshäuser, Eichleitnerstraße 30, 8900 Augsburg

## Die Heilsbedeutung des Wortes im gegenwärtigen ökumenischen Dialog

Von *Leo Scheffczyk, München*

Entgegen der vielzitierten Behauptung von der Stagnation im ökumenischen Gespräch hat der interkonfessionelle Dialog in der jüngsten Vergangenheit unter lehrhaftem Aspekt einen bemerkenswerten Auftrieb erfahren. Den Beweis dafür liefert die in drei Bänden vorliegende Dokumentation über die Arbeit des »Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen« (1981-1985)<sup>1</sup> zum Thema der Tridentinischen und Reformatorischen Lehrverurteilungen (im folgenden LV). Es geht in diesen Untersuchungen darum, durch eine historische Aufarbeitung der damaligen Zensurierungen (die zu einem Teil als Mißverständnisse gedeutet werden) das heutige Feld ökumenischer Arbeit zu ebnen und neu zu bestellen.

Die Dokumentation, die bereits ein lebhaftes, wenn auch zwiespältiges Echo gefunden hat<sup>2</sup>, behandelt die zentralen Fragen nach »Rechtfertigung, Sakramenten und Amt«, deren Lösung, wenn sie gelungen wäre, man durchaus als einen entscheidenden Schritt zur Einheit (bzw. zu der heute vornehmlich erstrebten »gegenseitigen

<sup>1</sup> Lehrverurteilungen – kirchentrennend? 3 Bde: I: Rechtfertigung, Sakramente und Amt im Zeitalter der Reformation und heute, hrsg. von K. Lehmann und W. Pannenberg, Freiburg 1986; <sup>3</sup>1988; Dieser Bd. enthält die gemeinsam erarbeiteten und verabschiedeten »Dokumente«; II: Materialien zu den Lehrverurteilungen und zur Theologie der Rechtfertigung, hrsg. v. K. Lehmann, Freiburg 1989; III: Materialien zur Lehre von den Sakramenten und vom kirchlichen Amt, hrsg. von W. Pannenberg, Freiburg 1990.

<sup>2</sup> Vgl. evangelischerseits u. a.: R. Schwarz, Was gilt noch von den antirömischen Verwerfungen der Reformation?, in: *Luther* 57 (1986) 60-65; W. A. Bienert, Die Verwerfungen in der Reformationszeit – treffen sie heute noch den ökumenischen Partner?, in: *Luther* 58 (1987) 132-147; Materialdienst des konfessionskundlichen Instituts Bensheim 38 (1987) 3-7; 32-35; 47-51; 67-71; 83-87; R. Slenczka, Gerechtheit vor Gott durch den Glauben an Christus, in: *Zt. f. system. Theologie und Religionsphilosophie* 29 (1987) 294-316; H. Vorster, Impuls aus dem Zentrum oder Vereinbarkeit? Die Studie des Ökumenischen Arbeitskreises und der Schlußbericht der Gemeinsamen Ökumenischen Kommission, in: *Ökumenische Rundschau* 36 (1987) 57; E. Volk, Verlorenes Evangelium, in: *Kerygma und Dogma* 34 (1988) 122-165; Fr. Geißer, Streit um die Rechtfertigung. Zu Jörg Baur's Kritik eines ökumenischen Papiers, in: *Ev. Kommentare* 3 (1990) 155-156; K. H. Kandler, Rechtfertigung – kirchentrennend? Bemerkungen zu dem Arbeitsergebnis der »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?«, in: *Kerygma und Dogma* 36 (1990) 213; H. Kießig, Kirchenrechtliche Konsequenzen aus der Aufarbeitung der Lehrverurteilungen, in: *Zt. f. evang. Kirchenrecht* 35 (1990) 15; A. T. Mannermaa, Einig in Sachen Rechtfertigung? Eine lutherische und katholische Stellungnahme zur Jörg Baur, in: *Theol. Rundschau* 55 (1990) 325-335; H. G. Pöhlmann, Trennt die Rechtfertigungslehre wirklich noch die Konfessionen?, in: *Zt. f. evang. Kirchenrecht* 35 (1990) 135; ders., Unmittelbar zu Gott. Das ökumenische Ärgernis der Lehrverwerfungen, in: *Ev. Kommentare*

Anerkennung«) ansehen dürfte. Im folgenden geht es freilich nicht um die Beurteilung des vielschichtigen Projektes in seinem ganzen Umfang, sondern nur um die Hervorhebung eines Einzelthemas, das gleichwohl Grundelemente und die Struktur des Ganzen in sich faßt, so daß von diesem Einzelnen ein gewisses Licht auf das Ganze fallen kann. Es geht um die in der Vergangenheit viel erörterte (in der Gegenwart zurückgetretene) theologische Wertung des Wortes oder der Verkündigung im Verhältnis zum Sakrament.

Dieses Verhältnis wurde vor Beginn des modernen ökumenischen Gespräches als so gegensätzlich empfunden, daß man die evangelischen Gemeinschaften generell als »Kirche des Wortes«, die katholische Kirche dagegen gänzlich als »Kirche des Sakramentes«<sup>3</sup> bestimmte und so das Trennende gleichsam definitorisch festlegte. Bezeichnenderweise wird diese entscheidende Entgegensetzung an einer Stelle des Gesamtwerkes auch noch angenommen und verteidigt in der Aussage: »Hie die Kirche des Wortes, da Kirche des Sakramentes«<sup>4</sup>. Wenn dieser Gegensatz auch heute noch Bestand haben sollte, so wäre um die resignierende Feststellung nicht herumzukommen, daß eigentlich in dieser Frage im neueren ökumenischen Gespräch nichts Entscheidendes geschehen sei und daß viele Entwicklungen auf ihre Ausgangsposition zurückgeworfen wurden.

Freilich darf der oben zitierte Satz des Werkes nicht als Quintessenz der betreffenden Thematik im ganzen ausgegeben werden, die viel differenzierter gehalten ist, als daß sie durch eine so undialektische Feststellung getroffen würde. Ein genaueres Befassen mit der Wortthematik (im Gegenüber zur Sakramentsvorstellung) in diesen Bänden wird hier durchaus Annäherungen feststellen können, denen freilich auch Divergenzen gegenüberstehen.

### *1) Die Gemeinsamkeiten im Wortverständnis*

Schon in dem als »Einleitung« angeführten Dokument wird das Thema berührt und mit der positiven Feststellung bedacht: »So wurde – um zwei für das kirchliche Leben besonders relevante Beispiele herauszugreifen – auf römisch-katholischer Seite die Theologie des Wortes aufgenommen und die Bedeutung der Predigt im

23 (1990) 485-488; Tr. Koch, Ökumenische Verständigung und konfessionelle Differenz, in: Zt. f. Kirchenrecht 37 (1991) 149-163; D. Lange (Hg.), Überholte Verurteilungen? Göttingen 1991.

Katholischerseits u.a. L. Scheffczyk, Das Problem der Aufhebung der Lehrverurteilungen, in: Forum Katholische Theologie 7 (1991) 38-60; Ein Schritt zur Einheit der Kirchen. Können die gegenseitigen Lehrverurteilungen aufgehoben werden? Mit Beiträgen von Wolf-Dieter Hausschild u. a., Regensburg 1986; »Der Schritt zurück als Schritt nach vorn«. Eine ökumenische Tagung zum Thema Lehrverwerfungen, in: Herder Korrespondenz 40 (1986) 312-315; Ph. Schäfer, Eine neue Initiative auf dem Weg zur Einheit, in: Forum Katholische Theologie 4 (1988) 218-232; G. Hintzen – A. Klein – H. J. Urban, Zum Thema »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« Eine katholische Lesehilfe, Paderborn 1988; H. Schütte (Hrsg.), Einig in der Lehre von der Rechtfertigung. Mit einer Antwort an Jörg Baur, Paderborn 1990.

<sup>3</sup> Vgl. das Zitat von Kl. Harms (1817) bei K. Barth, Die kirchliche Dogmatik, Zürich 1955 I/1, 66.

<sup>4</sup> So W. H. Neuser, Das Heilmittel des Wortes: III, 64. Im folgenden erfolgen die Verweise auf die Bände des Werkes im Text.

Gottesdienst betont, während auf evangelischer Seite die Eucharistie als zentraler Bestandteil des gottesdienstlichen Lebens erkannt und eine entsprechende Neuordnung eingeleitet worden ist.« Diese positive Feststellung bezüglich der gemeinsamen theologischen Wertschätzung des Wortes und der Verkündigung kehrt am Ende in dem »Schlußbericht« der »Gemeinsamen Ökumenischen Kommission« (I, 190) fast wörtlich wieder und ist hier zum Beweis dafür genommen, daß sich im ökumenischen Gespräch wichtige Ansichten der theologischen Wissenschaft durchgesetzt haben und die in der Vergangenheit formulierten Gegensätze in einem neuen Licht erscheinen lassen.

Solche Bekundungen der gemeinsamen Anerkennung der Bedeutung der Verkündigung und des Heilsmediums des Wortes finden sich noch häufig in den »Dokumenten« des ersten Bandes (die bezüglich ihrer repräsentativen Bedeutung höher zu bestimmen sind als die in den folgenden Bänden ausgebreiteten »Materialien« mit ihrem privaten Charakter). Die reformatorische Auffassung vom Predigtamt wird an einer Stelle so hoch veranschlagt (im Zusammenhang mit der »Aufgabe des Bischofs« nach CA 28), daß ihm die Schriftauslegung der theologischen Lehre wie auch die Tätigkeit des Visitationsamtes zu dienen hat (I, 31). Allerdings bleibt »die Verkündigung immer auf das Zeugnis des göttlichen Geistes angewiesen«.

Die gemeinsame Hochschätzung des Wortes in der Kirche kommt grundsätzlich auch in der beiderseitigen Anerkennung des »Schriftprinzips« zum Ausdruck, das nach dem Zweiten Vatikanum so fundamental ist, daß »das Lehramt nicht über dem Worte Gottes ist, sondern ihm dient, indem es nichts lehrt, als was überliefert ist« (Dei Verbum, 10; I, 29). Entsprechend wird in dem Dokument über das Amt mit beiderseitiger Zustimmung hervorgehoben, daß das Zweite Vatikanum »die fundamentale und herausragende Bedeutung der Verkündigungsaufgabe erneut und besonders betont hat« (I, 159). Ebenso überzeugt wird auf die vom Konzil hervorgehobene Theologie des Wortes hingewiesen (wozu allerdings zu sagen wäre, daß das Konzil eine solche Theologie nicht entwickelt hat und daß die in Dei Verbum vorhandenen Hinweise [etwa n. 2;4;7;8;10] keine förmliche Theologie des Wortes bieten).

Gemeinsam anerkannt ist auch die Bedeutung des Wortgeschehens im Sakrament und beim sakramentalen Vollzug, was katholischerseits als eine, freilich seit langem vorhandene, aber vom reformatorischen Denken neu angeregte Anerkennung auch des Verkündigungscharakters des Sakramentsgeschehens angesehen werden darf. So heißt es im Sinne des katholischen Verständnisses, daß »die Sakramente zusammen mit der Wortverkündigung die konkrete Gestalt« bilden, »in der das rechtfertigende Handeln den Sünder erreicht« (I, 64). Daraus ergibt sich die belangvolle Feststellung, daß »grundsätzlich beide Seiten die konstitutive Bedeutung des Wortes im Sakrament und demgemäß die Verbindung von Wort und nichtverbalen Zeichen in der sakramentalen Handlung betonen« (I, 80).

Eine positiv zu wertende Übereinstimmung zeigt sich auch bei der Erklärung der Eucharistie als eines Verkündigungsgeschehens, die so für Trient und die Reformatoren noch nicht gegeben war und die mit Recht als Ergebnis des ökumenischen Gesprächs ausgegeben wird. Es wird zunächst zutreffend festgestellt, daß die Reformatoren den Einsetzungsbefehl Christi exklusiv im Sinne der Verkündigung der Heils-

tat vom Kreuz verstanden und deshalb die römische Messe als eine Wiederholung des Kreuzesopfers mißdeuteten. Demgegenüber sah das Tridentinum in der reformatorischen Position einen Ausdruck eines bloßen »worthaften Andenkens« an die Heilstat Christi. So rief das eine Extrem das andere hervor. Doch war die Ansicht der Reformatoren zu Recht von der Überzeugung getragen, »daß im Wort die Wirklichkeit des Heilsgeschehens selbst gegenwärtig wird, indem es Christus selbst ist, der da spricht: 'Das ist mein Leib – das ist mein Blut'«. Von den damals obwaltenden Unstimmigkeiten aber wird dann gesagt, daß sie sich heute klären ließen und zwar auf dem Grunde eines rechten gemeinsamen Verständnisses der Kraft des Wortes Jesu: »In der Verkündigung seines Heilstodes mit seinen eigenen Worten beim Nachvollzug seines Mahlhandelns vollzieht sich das 'Gedenken', in dem Jesu Wort und Heilswerk selbst gegenwärtig werden« (I, 91). Das Wort der Verkündigung ist demnach die das Sakrament informierende und es konstituierende Kraft.

In einem Punkte scheint sich protestantischerseits freilich eine höhere Wertung des Wortes im sakramentalen Bereich abzuzeichnen und eine theologische Überlegenheit über den entsprechenden katholischen Ansatz zu ergeben. Das geschieht anläßlich der Bestimmung des Wesens des Sakramentes, bei der das evangelische Glaubensverständnis ein formelles und distinktes Einsetzungswort Jesu Christi fordert oder eine »direkt belegbare Einsetzung durch Jesus Christus selbst bzw. ein ausdrückliches mandatum Dei (Auftrag Gottes)« als notwendig erachtet (I, 79). Demzufolge kann die von der katholischen Kirche (schon vor dem Tridentinum) angenommene Siebenzahl der Sakramente nach evangelischer Auffassung theologisch nicht begründet werden. So hat sich in der evangelischen Kirche die Auffassung durchgesetzt, »wonach Beichte, Ordination, Firmung, Ehe und Letzte Ölung (Krankensalbung) deswegen nicht als Sakramente gelten können, weil bei ihnen entweder ein ausdrückliches Einsetzungswort Jesu oder das sichtbare Element fehlt bzw. nicht 'von Gott' eingesetzt ist« (I, 79).

Indessen wird im gleichen Zusammenhang doch auch zugegeben, daß diese Forderung nach den Erkenntnissen der neueren Bibelwissenschaft eigentlich nicht mehr erhoben werden kann, weil die Tragweite wörtlicher biblischer Belege relativiert ist und die Exegese damit (soweit sie an der Authentizität der Sakramente festhält) ungewollt dem weiteren mittelalterlichen Einsetzungsbegriff wieder Raum gegeben hat. Dieser machte keine Festsetzung des sakramentalen Zeichens in individuo (also nach dem genauen Wortlaut der Form und allen Einzelheiten des Ritus) erforderlich. Der Rekurs auf eine autoritative Willenskundgabe Christi ist damit nicht überflüssig geworden, aber nicht historisch erweisbar, sondern aus der Analogie des Glaubens zu erschließen.

Die sich hier andeutende Höherbewertung des Wortes in der Forderung nach einem distinkten Einsetzungswort Jesu Christi erweist sich damit als vordergründig und scheinbar. Freilich erscheint es dann nicht konsequent, wenn zum Zwecke der Ablehnung der Siebenzahl der Sakramente das angebliche Fehlen von Einsetzungsworten doch wieder zum Argument gemacht wird.

Dagegen findet die Heilshaftigkeit des Wortes terminologisch uneingeschränkte Anerkennung, wenn von seiten der reformatorischen Theologie gesagt wird, daß im

Wort Christus genauso der letztlich Handelnde ist wie im Sakrament, gemäß der Verheißung: »Wer euch hört, der hört mich« (Lk 10,16). Darum gilt: »Der in Wort und Sakrament eigentlich Handelnde ist Christus selbst durch die Kraft des Heiligen Geistes« (I, 158); denn wenn Christus selbst auch im Wort der minister primarius ist und diese Ursächlichkeit in der Kraft des Heiligen Geistes ausübt, dann ist dem Wort eine Gnadenwirkung zugeschrieben, die eigentlich ähnlich gedacht und gefaßt werden könnte wie die Wirkung des Sakramentes. In diesem Zusammenhang stellt sich dann freilich die Frage nach der Notwendigkeit und dem Sinn der Doppelung der Heilmittel in »Wort und Sakrament«.

Solche Übereinstimmungen bezüglich der theologischen Qualifizierung von Wort und Verkündigung finden sich aber auch, wie bereits angedeutet, in den beiden »Materialbänden«, in denen die Beiträge der Mitarbeiter des »Ökumenischen Arbeitskreises« zu den drei Generalthemen Rechtfertigung, Sakramente und Amt dargeboten werden. So wird katholischerseits ohne Befürchtung zugegeben, daß der Mensch die Rechtfertigung im Glauben nach paulinischer Lehre »im Hören auf das Evangelium« (II, 188)<sup>5</sup>, also in einem Wortgeschehen erlangt. Wenn ein evangelischer Theologe<sup>6</sup> im Sinne der CA die rechtfertigende Kraft der »viva vox evangelii« hervorhebt (II, 76) und der katholische Theologe<sup>7</sup> ohne Kritik den »Heidelberger Katechismus« mit seiner Lehre zitiert, wonach »das Evangelium [uns] diesen Mittler« (Christus) bringt (II, 237), dann kommt auch darin die unbestrittene Hochschätzung des Evangeliums als hervorragender Gestalt des Wortes zum Ausdruck. Auch der von dem evangelischen Ökumeniker<sup>8</sup> aus einem katholisch/lutherischen Dialog zitierte Grundsatz, nach dem die Rechtfertigung »proklamatorisch« geschieht, also auf dem Wege der Verkündigung zur Wirkung gelangt (was sich aus dem ebenfalls legitimen Konnex von Rechtfertigung und Glauben ergibt), ist ein Beweis für die Konsensfähigkeit dieses Satzes; denn in der Tat »tut Gottes Wort, was es verkündigt«, was umso bereitwilliger befürwortet werden kann, wenn hinzugefügt wird, daß »die Gnade Gottes in Wort und Sakrament ... selbst das Heilsereignis ist« (II, 310). (Allerdings wird sich zeigen, daß diese rein additive Zuordnung von Wort und Sakrament unter einem anderen Aspekt, der noch zu erörtern sein wird, Probleme aufwirft und mögliche Differenzen in sich birgt).

Auch in einem katholischen Beitrag zu Fragen der »Allgemeinen Sakramentenlehre«<sup>9</sup> wird hervorgehoben, daß »die Sendung zur Verkündigung des Wortes des Evangeliums ... der vorrangige Auftrag der Kirche ist« (III, 17) (wobei sich allerdings die Frage stellt, ob das »Vorrangig« als seinshafte und inhaltliche Höherwer-

<sup>5</sup> So K. Kertelge, Rechtfertigung aus Glauben und Gericht nach den Werken bei Paulus, II, 173-190.

<sup>6</sup> G. Wenz, Damnamus? Die Verwerfungssätze in den Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche als Problem des ökumenischen Dialogs zwischen der evangelisch-lutherischen und der römisch-katholischen Kirche, II, 68-127.

<sup>7</sup> K. Lehmann, Zu den Verwerfungen des Heidelberger Katechismus im Blick auf die Rechtfertigungslehre aus katholischer Sicht, II, 230-242.

<sup>8</sup> Harding Meyer, Der Text »Die Rechtfertigung des Sünders« im Kontext bisheriger ökumenischer Dialogdokumente zur Rechtfertigung, II, 293-325.

<sup>9</sup> D. Sattler/Th. Schneider, Hermeneutische Erwägungen zur »Allgemeinen Sakramentenlehre«, III, 15-32.

tung verstanden werden soll, oder ob damit im Sinne des Zweiten Vatikanums nur gemeint ist, daß der Dienst der Priester »in der Verkündigung des Evangeliums seinen Anfang nimmt« [Presbyterorum Ordinis, 3; vgl. auch Lumen Gentium, 25, wo vom »hervorragenden Platz« des Verkündigungsamtes der Bischöfe die Rede ist]).

In die gleiche positive Richtung weist die Feststellung, daß »die plakative Trennung in eine (evangelische) 'Kirche des Wortes' und eine (katholische) 'Kirche der Sakramente' überwunden scheint« und daß »einerseits der Verkündigungscharakter der sakramentalen Handlung insgesamt und die konstitutive Funktion des Wortes ('forma sacramenti') innerhalb eines sakramentalen Vollzugs, andererseits der Tat- und Geschehenscharakter der Wortverkündigung« (III, 19) unbestritten seien. Ebenso werden hier die Bemühungen der katholischen Theologie gewürdigt, »die Sakramente vom Wort her zu verstehen«, selbst wenn zugegeben wird, daß die evangelische Theologie der »qualitativ wertenden Stufung der Vollzüge« skeptisch gegenübersteht.

Von seiten der evangelischen Theologie<sup>10</sup> erfolgt dazu eine differenzierte Zustimmung, wenn im Hinblick auf Luther gesagt wird, daß die Evangeliumsverkündigung einen »ganzheitlichen Bezug« besitze, »wie er in den sakramentalen Vollzügen in besonderer Weise zur Geltung kommt« (III, 88). Auf keinen Fall dürfe jedoch, einem urevangelischen Anliegen entsprechend, einer Unterordnung des Wortes unter das Sakrament Vorschub geleistet werden.

So kommen zuletzt bei den Bekundungen der Übereinstimmung in der Auffassung von der theologischen Qualifikation des Wortes gelegentlich doch auch schon divergierende Tendenzen zum Vorschein, die zunächst nur in gewissen Akzentverschiebungen oder in anderen Akzentsetzungen gelegen zu sein scheinen.

## *2) Akzentverschiebungen im Wortverständnis und weiterreichende Konsequenzen*

Im ganzen ist an den in den »Dokumenten« wie in den Einzelbeiträgen erfolgten Stellungnahmen zur theologischen Qualifikation des Wortes von seiten der evangelischen Theologie kaum zu verkennen, daß es ihnen nicht nur um die Anerkennung der Heilhaftigkeit des Wortes und um seinen Rang als »Heilmittel« geht, sondern daß es dabei (manchmal unmerklich und von den katholischen Gesprächspartnern unbemerkt) zugleich zu einer Vorrangstellung gegenüber dem Sakrament kommt (von dem wegen seiner komplementären Stellung zum Wort niemals abgesehen werden kann). So kann, wie oben angedeutet, auch katholischerseits von einem »vorrangigen Auftrag« der Verkündigung gesprochen werden. Das muß nicht immer im Sinne einer reflektiert vorgenommenen Überordnung gemeint sein, aber es bleibt doch die Frage, ob sich daraus nicht solche Folgerungen ergeben, die bei konsequenter Verfolgung eines Grundansatzes nicht aufzuhalten sind.

<sup>10</sup> G. Wenz, Die Sakramente nach lutherischer Lehre, III, 72-98.

So erwähnt der »Schlußbericht« der Dokumentation, der unter der Verantwortung der evangelischen und katholischen Mitglieder der »Gemeinsamen Ökumenischen Kommission« abgefaßt wurde, in sachlich richtiger Wiedergabe der reformatorischen Position, daß diese im Gegensatz zum ausschließlich vom Opfer her verstandenen Priesteramt »den Vorrang der Aufgabe der Verkündigung betonte« (I, 193), auch wenn dabei die Zuordnung zum Sakrament nicht übersehen wurde. Katholischerseits wird an dieser Position keine Kritik geübt, so daß diesbezüglich eine unausgesprochene Übereinstimmung oder wenigstens eine Neigung zu dieser Position vermutet werden darf. Dem entspricht die im Dokument »Zu den konfessionellen Gegensätzen in der Lehre vom geistlichen Amt« enthaltene zustimmende Feststellung, daß »die Reformatoren den Vorrang der Verkündigung betonten«, wie ebenso in den Reformdekreten des Tridentinums »die Predigtaufgabe betont und ihre Ausübung eindringlich gefordert wurde« (I 168). Es ist nicht ersichtlich, daß dabei katholischerseits eine kritische Nuancierung oder Eingrenzung bezüglich der hier behaupteten Vorrangstellung des Wortes erfolgte.

So ist zu bemerken, daß die sich in der »Dokumentation« nur andeutende Vorrangstellung des Wortes in Einzelbeiträgen evangelischer Autoren zu einer reflektierten theologischen These entwickelt (ohne daß wiederum katholische Autoren dazu Stellung bezogen, was freilich nicht sogleich im Sinne einer Billigung interpretiert werden muß, aber im Sinne eines Übersehens der Wichtigkeit dieses Fragepunktes verstanden werden darf). In seinem Beitrag über »Die Sakramente nach lutherischer Lehre« hebt G. Wenz hervor, »daß Luther keine Heilsgabe kenne, die das Wort vorenthalte, und entsprechend niemals das sakramentale Zeichen neben das Wort treten lasse« (III, 88). Damit werde freilich kein »bloßer Verbismus« vertreten (d.h. die Auffassung, daß die Wortverkündigung das Ein und Alles im individuellen Heilsgeschehen sei), sondern nur der Unterordnung des Wortes unter das Sakrament gewehrt (an deren Stelle eine Nebenordnung zu treten habe).

Was aber dieser Autor noch offen läßt, das wird von W. H. Neuser eindeutig entschieden: nämlich die Auffassung von der Dominanz des »Heilsmittels des Wortes«, die beinahe bis zur Alleingeltung des Wortes gesteigert erscheint. Der Verfasser, der in einer im ökumenischen Gespräch heute selten gewordenen Deutlichkeit und Direktheit zu Werke geht, welche auch mit offener Kritik an der Position des anderen (der katholischen Kirche) nicht spart, versteht sich als Anwalt der genuinen biblischen, von Luther unverfälscht festgehaltenen Lehre, nach der das »Verkündigungswort« das »vorrangige biblische Heilmittel« sei, demgegenüber die »Sakramentsgnade« nur »eine begrenzte biblische Basis« (III, 61) besitze (über deren Bedeutung dann der Verfasser nicht mehr weiter reflektiert).

Die hier beinahe zu einem neuen »solo verbo-Prinzip« gesteigerte Wortauffassung (diese Bezeichnung legt sich jedenfalls nahe in Parallele zum »sola fide« und »sola gratia« und zum »solus Deus«) drückt sich in markanten Sätzen wie in den folgenden aus: »Gnade und Gericht werden in der Schrift durchgehend den Menschen *zugesprochen*« (hervorgehoben von mir), »mit Worten vorgehalten und ihnen zugesichert« (und man darf ohne Überinterpretation hinzufügen: »nicht durch das Sakrament als solchem vermittelt«). Darum gilt auch: »Das Verkündigungswort ist Heils-

wort; Gnade und Gericht sind Gnade durch Zuspruch und Androhung des Gerichts« (III, 61). (Wiederum darf verdeutlichend hinzugefügt werden: Sie sind nicht Gnade durch das Sakrament).

Diese kerygmatische Intransigenz wird besonders auch auf die Eucharistie bezogen und diese vorzüglich als Verkündigungsgeschehen gedeutet, wofür das Lutherwort den Beweis liefert: »Denn obgleich das Werk am Kreuz geschehen und die Vergebung der Sünde erworben ist, so kann sie doch nicht anders denn durch das Wort zu uns kommen ... durch die Predigt oder mündlich Wort« (III 68). Deshalb sind Luther in der Eucharistie »die Einsetzungsworte als Verkündigungsworte die Hauptsache« (nicht die Konsekrationsworte, die er auch kennt). Die Beweisführung gipfelt in dem prägnanten Satz aus Luthers zweiter Psalmvorlesung von 1519: »Verbum solum est vehiculum gratiae« (III, 62).

Mit diesen auf die Alleingeltung des Wortes dringenden Argumenten stellt sich der Verfasser, Mitglied des »Ökumenischen Arbeitskreises«, nicht nur in Gegensatz zu den mühevoll ausgehandelten Konsensformeln bezüglich der Wort- und Sakramentsauffassung, wie sie die »Dokumente« darbieten, er greift auch beherzt die entsprechenden katholischen Positionen an (ohne daß ihm in den Bänden eine Entgegnung geboten würde). So gibt er auch angesichts der Konzilsaussagen über die Wichtigkeit der Predigt (*De sacra Liturgia*, 52, 56, 106) seiner Enttäuschung als Protestant über den geringen Stellenwert der Predigt im katholischen Gottesdienst Ausdruck. Wie einschneidend diese Kritik ausfällt, geht aus dem Umstand hervor, daß schon die Zweiteilung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer als ein Defekt ausgegeben wird: »Der Gottesdienst besteht aus Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer. Die letztere ist jedoch der Höhepunkt des Gottesdienstes« (III 63). Er leitet daraus sogar die Folgerung ab, daß Christus (nach der katholischen Fassung der Eucharistie) nicht im Verkündigungswort gegenwärtig sei und das Konzil »die Reformation ... ausgeschlossen habe«. So wird dem Zweiten Vatikanum auch bestritten, daß es die Verkündigungsaufgabe als fundamental anerkenne.

Mit der Absolutsetzung des Wortes geht dann auch eine Kritik der Kategorie des Sakramentalen überhaupt einher, die sich sowohl gegen die evangelisch-katholischen Übereinstimmungen in den »Dokumenten« als besonders auch gegen die katholische Lehre richtet. Wenn z. B. die »Opferthesen« der »Dokumente« die Reformatoren (unter nur leichter Kritik) in Schutz nehmen, daß sie die Vergegenwärtigung des Kreuzesgeschehens im Zeichen des Mahles nicht hinreichend klar auszudrücken vermochten, so wird dem resolut widersprochen und entgegengehalten, daß dies die Reformatoren gerade bewußt nicht aussagen wollten, weil sie damit das Verkündigungswort als (einziges) Heilmittel entkräftet hätten.

Das katholische Festhalten an der Aktualpräsenz des Geschehens vom Kreuz aber wird in die Nähe der antiken Mysterienkulte gerückt, bei denen erlebt wurde, »was der Gott erlebt hat« (III, 68). Die katholische Eucharistieauffassung führt nach Meinung des Verfassers zur Auflösung des Wortes Christi ins Ungeschichtliche und Zeitlose: »Das Werk Christi wird ungeschichtlich und zeitlos« (III, 68). Am Ende ergeht sogar an die katholische Kirche ob ihrer Wortvergessenheit die Frage, ob sie »heute die *notae ecclesiae*« noch besitze (III, 71). Der Katholik wird drüber weder

erstaunt noch verärgert sein. Er wird sich eher darüber freuen, daß sich neben dem mild-säuselnden Zephyrhauch des etablierten ökumenischen Gespräches auch einmal ein forsch-realistischer Wind bemerkbar macht.

### 3) *Das Wort in Rechtfertigung und sakramentaler Begnadung*

W. H. Neusers Kritik (sowohl an den Konsenstexten der »Dokumente« als auch an der genuin-katholischen Lehre, die der Autor in eigener Deutung des Tridentinums und des Zweiten Vatikanums vornimmt), dringt aber noch in tiefere Schichten ein, die gleichsam zum Urgestein reformatorischen Denkens hinabführen. In bemerkenswerter Folgerichtigkeit wendet er das Prinzip »solo verbo« auch auf die Rechtfertigungslehre und die Wesensbestimmung der Gnade an, womit er wiederum den in dem Dialog um die LV hergestellten Konsens in Frage stellt.

Man könnte der Ansicht sein, daß der Autor damit innerhalb des »Ökumenischen Arbeitskreises« nur eine Außenseiter-Rolle eingenommen habe, der nicht zuviel Gewicht beizumessen sei. Aber die Art, wie er sich der reformatorischen Tradition versichert und an sie Anschluß findet, erweckt den begründeten Eindruck, daß hier Sachprobleme aufgedeckt und entschieden werden, die in den »Dokumenten« im Hintergrund gehalten und nicht zur Entscheidung gebracht werden. So behauptet W. H. Neuser bezüglich der Rechtfertigungslehre (in der nach allgemeiner Auffassung im wesentlichen Übereinstimmung herrscht), daß die (noch verbleibenden) unterschiedlichen Positionen »nur scheinbar richtig bezeichnet« werden (III, 67). Er vermißt wiederum den Vorrang des verkündeten Wortes und hält es für einen »falschen Satz«, wenn behauptet wird, »die Sakramente (seien) für sie (die Evangelischen) ... zusammen mit der Wortverkündigung die konkrete Gestalt, in der das rechtfertigende Handeln Gottes den Sünder ergreift« (III, 64). Hier sei die in der CA festgelegte Reihenfolge verkehrt, die nur die Sequenz »Predigtamt, Evangelium und Sakramente« (III, 65) kenne. Damit beansprucht Neuser als gemeinsame evangelische Lehre, was die »Dokumente« allein der reformierten Kirche zuschreiben, daß nämlich diese den sakramentalen Charakter der Buße bestritt und die Sündenvergebung durch die Predigt geschehen ließ. Das gelte für das reformatorische Denken insgesamt: »Der Zuspruch der Sündenvergebung geschieht hier primär in der Predigt« und »auch im seelsorglichen Gespräch« (III, 65).

Lenkt man dieses kritische Licht auf die Rechtfertigungsthesen der »Dokumente«, so stellt man fest, daß diese Differenz hier zwar auch vorhanden ist, aber nicht als gravierend angesehen wird (I, 59). Im Grunde setzt sich auch hier evangelischerseits die Dominanz des Wortes in einer Weise durch, die ernste Fragen an die so betont hervorgekehrte Behauptung von der wesentlichen Übereinstimmung in der Rechtfertigungslehre hervorruft.

Hier schon meldet sich auch die Frage nach der Beziehung des Wortes zum Sakrament an, das nach katholischer Lehre das Geschehen der Rechtfertigung und übernatürlichen Begnadung vollendet. Die Aussagen des »Dokumentes« über die

Rechtfertigung vermitteln jedoch den Eindruck, daß bei der entschiedenen Betonung der Rechtfertigung allein durch den Glauben (und damit durch das Wort) die katholische Glaubensüberzeugung von der Notwendigkeit des Sakramentes zur Vollendung der Rechtfertigung in Vergessenheit gerät. Ausdrücklich heißt es, daß der Glaube »die durch das Verheißungswort selbst gewirkte Vergebung« (I, 56) sei, ohne daß der Bezug zum Sakrament erwähnt wäre. Freilich wird im Sakramententeil einmal vermerkt, daß für die Reformatoren Taufe und Eucharistie heils-«notwendig» seien (I, 83). Aber diese Behauptung verliert an Gewicht, wenn nicht erklärt wird, was das Sakrament in sich und über die Verkündigung hinausgehend wirkt. Auch katholischerseits wird in diesem Zusammenhang nicht darauf insistiert, daß nach der Lehre des Tridentinums die Rechtfertigung »nach der Verkündigung des Evangeliums nicht ohne das Bad der Wiedergeburt«, also nicht ohne Sakrament, geschehen könne (DS 1524; vgl. auch DS 1526; 1529). In dem »Schlußbericht« der »Gemeinsamen Ökumenischen Kommission« findet der katholischerseits geforderte Bezug zum Sakrament keine Erwähnung mehr.

Zwar muß beachtet werden, daß das Problem in den »Dokumenten« kurz aufgenommen und der Unterschied markiert wird, der darin besteht, daß katholischerseits die Vermittlung der Rechtfertigungsgnade »durch die Kirche und durch die Sakramente« geschehe, evangelischerseits »durch Christus in seinem Wort kraft seines Geistes mittels des Glaubens« (I, 63). Offenbar, um den Unterschied nicht zu groß erscheinen zu lassen, wird hinzugefügt, daß dieser Vorgang sich »in der Kirche« vollziehe und daß die Bekenntnisschriften die Sakramente sogar als »Mittel« und »Instrumente« bezeichnen können (I, 63), durch die der Heilige Geist gegeben werde. (Man fragt sich allerdings, warum dann die Vermittlung *durch* die Kirche bestritten wird, da ja doch die Kirche irgendwie beteiligt bleibt, allerdings nicht so, daß sie nach evangelischem Glaubensverständnis als *das* Sakrament, als das Ganzsakrament bezeichnet werden könnte).

Um den Unterschied nochmals zu verringern, wird auf die Kirchenlehre verwiesen, daß Gott seine Gnade auch ohne die Sakramente mitteilen könne (I, 64). Hier müßte freilich hinzugefügt werden, daß diese Mitteilung bei der Rechtfertigung nicht ohne das *Votum Sacramenti* zu denken ist, nicht also »ohne den Wunsch« nach dem Sakrament (DS 1524) geschieht, so daß die innere Notwendigkeit des Sakramentempfangs immer erhalten bleibt und das faktische Nicht-empfangen-Können eines Sakramentes die sichtbare sakramentale Ordnung und ihre Notwendigkeit nicht aufhebt.

Bezüglich dieser Ordnung gibt es offenbar einen weiterbestehenden Dissens, der in den »Dokumenten« nur nicht so deutlich hervorgekehrt wird. Dazu trägt auch die eine noch größere Annäherung nahelegende Formel bei, daß »die Sakramente ... zusammen mit der Wortverkündigung die konkrete Gestalt bilden, in der das rechtfertigende Handeln Gottes den Sünder erreicht« (I, 64). Diese Aussage ist oben als Beweis für die theologische Hochschätzung des Wortes und der Verkündigung im evangelischen Christentum herangezogen worden. Aber sie muß an dieser Stelle im Hinblick auf ihre Relevanz für die Sakramentsauffassung kritisch beleuchtet werden.

Dann ergibt sich, daß dem Sakrament zuletzt doch nur die Funktion der Konkretion und der äußeren Gestaltung des Wortes zukommt. Das Wesen der Sache ist das Wort, das Sakrament ist eine Modalität.

Umgekehrt kann deshalb die evangelische Theologie auch nicht sagen, daß die Rechtfertigung, wenn das Evangelium einmal angenommen ist, nicht ohne die Taufe zustande kommen könne, wie auch, daß ein reiner Wortgottesdienst weniger sei als eine Eucharistiefeyer (woraus sich z. B. in der Praxis auch das Drängen nach gemeinsamen Wortgottesdiensten an Sonntagen erklärt). Hieraus ergibt sich auch, im Blick auf außerhalb dieses Dialogs verlaubliche Zeugnisse, die Unsicherheit in der Frage nach dem Grad der Heilsnotwendigkeit der Taufe, die von Zwingli und Calvin abgelehnt wird. So ist denn auch für P. Althaus »die Notwendigkeit des Sakramentes nicht die gleiche, unter unseren irdischen Bedingungen unbedingte, wie die des Evangeliums, dessen das Sakrament eben nur eine besondere Gestalt ist«<sup>11</sup>.

Wenn im gleichen Zusammenhang in den »Dokumenten« von der Instrumentalität der Sakramente (I, 63) gesprochen wird und diese terminologische Konzession an die katholische Theologie gemacht wird, so läßt sich jetzt der Sinn dieser Konzession deutlich erkennen: Sie will und kann nur besagen, daß die mit dem Wort ergehende Gnade durch die »konkrete Gestalt« verdeutlicht und sinnfällig gemacht wird. Die Sakramente können so nur als »Mittel« und »Instrumente« zur Konkretion des Wortes angesehen werden, nicht aber als Mittel der Gnade (zumal, wie sich zeigen wird, eine eigene sakramentale Gnade evangelischerseits nicht angenommen wird).

Es ist verständlich, daß diese einigermaßen verschlungene, mit verbalen Zugeständnissen und doch wieder sachlichen Zurücknahmen vorgehende evangelische Theologie bei einem strenger systematisch denkenden und auf die Unverfälschtheit des reformatorischen Ansatzes achtenden Theologen keine Gegenliebe findet und als Verschleierung der Gegensätze empfunden wird. Darum ist W. H. Neuser rechtzugeben, wenn er eindeutig erklärt, daß »nach evangelischer Lehre die Rechtfertigung ... durch das Verkündigungswort im Auftrag Christi geschieht« (III, 64; man könnte auch hier ein »Allein« hinzufügen). Zwar bleibt auch ihm dann die Aufgabe zu erklären, warum das Wort sich der »Gestalt« des Sakramentes bedient. Eine solche förmliche Erklärung bietet auch er nicht. Der Verweis auf das »nicht-verbale Geschehen durch den Bezug auf Leiblichkeit« im Sakrament kann nicht als Begründung der Notwendigkeit des Sakramentes angesehen werden, wenn zuvor das Gnadengeschehen so strikt auf das Wort konzentriert wurde. In dem Begründungszusammenhang, den die »Dokumente« bieten, ist zu sehen: Es gelingt ihnen nicht, klarzumachen, warum die von ihnen erwähnte Kritik mancher Gruppen der reformatorischen Bewegung an den Sakramenten als »äußerlich [en] Dinge[n]« nicht stichhaltig sein soll.

Freilich liegt in der theologischen Denkweise, welche die Hochschätzung des Wortes unbemerkt zu dessen Alleingeltung steigert, noch ein tiefer liegendes Problem verborgen, das in der kritischen Einstellung W. H. Neusers gegenüber der in den »Dokumenten« harmonisierenden Verfahrensweise deutlicher zum Vorschein

---

<sup>11</sup> P. Althaus, *Die christliche Wahrheit*. Lehrbuch der Dogmatik, Gütersloh 1959, 546.

kommt. Sein Bemühen um die Wertung der Dominanz des Wortes hat eine gnaden-theologische Zielrichtung. Sie besagt, daß vom Wort her, das im Grunde ein personales, existentielles und aktives Geschehen meint, das ein Akt und nicht ein Sein ist, auch die Eigenart der Gnade erklärt werden soll, die dann freilich an dem rein ereignishaft-personalen Charakter des Wortes auch Anteil haben muß. Von hier aus ergibt sich ein strenger Gegensatz zur inhaltlichen und »dinghaften« Auffassung von der Gnade im katholischen Glaubensverständnis, der von den »Dokumenten« zwar auch gesehen, aber wiederum nicht als wesentlich und trennend erachtet wird. Der kritischen Einstellung W. H. Neusers gilt er dagegen als so wesentlich, daß er nicht ohne Grund als durchgängiger Gegensatz zwischen einem »personalen und worthaften Charakter der Gnade« und der »sakramentalen Vermittlung der Rechtfertigungsgnade« ausgegeben wird (III, 55). Daran schließt sich die harte Frage an: »Wie kann (trotz der Annäherung) der Gegensatz in der Rechtfertigungslehre überwunden sein, wenn der Gnadenbegriff kontrovers ist?« (III, 66).

Das Andersartige dieses Gnadenbegriffes ergibt sich näherhin aus einer strengen Zusammenführung und letztlich aus einer Identifizierung von Gnade und dem aktuell ergehenden Worte selbst, wobei erkennbar wird, daß die so bezeichnete »Gnade« auch keine vom Wort unterschiedene Entität sein kann, sondern im Sinne einer »*gratia externa*« als Anregungsmittel des Glaubens verstanden werden muß. W. H. Neuser stellt jedenfalls die wohl genuin reformatorische Gleichung auf: »*gratia* = *miseri-cordia* = *favor Dei*« (III, 65), deren Elemente sich wohl auch in den »Dokumenten« finden, die aber dann nachfolgend durch eine bestimmte Operation am Gnadenbegriff entschärft werden, in deren Konsequenz die katholische Auffassung von der »*gratia inhaerens*« und von der Gnade als permanenter Qualität oder als Habitus unberechtigterweise mit dem personalen und worthaften Charakter der Gnade in eins gesetzt wird.

Die Begründung weist auf den in der Rechtfertigung erfolgenden »Existenzwandel« und die »Neuorientierung« des Menschen hin. Aber die ontologische Kategorie einer anhaftenden Qualität und einer dauernden Beschaffenheit kann nicht mit dem der modernen Existenzphilosophie entlehnten Begriff des Existenzwandels gleichgesetzt werden. Da die »Dokumente« den Begriff der »Existenz« sicher nicht im traditionellen Sinne der Metaphysik als bloßes Vorhandensein verstehen (in dem es keine Wandlung geben kann), sondern (bei dem deutlichen Gegensatz gegen das ontologische und metaphysische Denken) im modernen Sinne als das subjektive menschliche Selbst- und Weltverhalten, als Intentionalität und Aktualität des Menschen auf sich selbst und auf ein Transzendentes hin auffassen, ist eine Gleichsetzung von »*gratia sanctificans*« und existentieller Wandlung begrifflich und sachlich nicht möglich.

Man könnte eine solche Zusammenführung oder Vermittlung höchstens mit Hilfe des Mittelbegriffes des »Anderswerdens« oder des »Sich-Veränderns« versuchen; denn ein Moment der Veränderung wird tatsächlich auf jeder Seite zugegeben: die Tridentinische Formel von der »Überführung ... von dem Stand, in dem der Mensch als Sohn des ersten Adam geboren wird, in den Stand der Gnade und 'der Annahme unter die Söhne' (Röm 8,15)« Gottes (DS 1524) sagt tatsächlich rein formal eine Än-

derung aus, wie sie im Begriff des Existenzwandels auch ausgesagt wird. Aber es handelt sich im Ergebnis und im Wesen um etwas anderes: dort um eine übernatürliche Vervollkommnung im Sein des Menschen (für die eigentlich der Begriff »Wandlung« nicht besonders treffend ist), hier um einen Wechsel der Intentionalität vom in sich selbst verschlossenen Menschen auf Gott hin, damit »die Person des Menschen wieder in der richtigen Beziehung zu Gott steht« (I, 54). Das geben die »Dokumente« (hier den evangelischen Standpunkt besonders hervorhebend) einmal beiläufig (und vielleicht unbeabsichtigt, aber damit wohl auch ganz aufrichtig) mit dem anspruchslosen Wort der »Neuorientierung« wieder (I 80). Das aber ist etwas anderes als die vom Tridentinum ausgesagte und gemeinte Gerechtigkeit, die wir »ein jeder die seine, in uns aufnehmen nach dem Maß, das der Heilige Geist den einzelnen zuteilt, wie er will« (DS 1529), und in der die Gläubigen auch »wachsen« und »noch mehr gerechtfertigt werden« können (DS 1535), weil es sich eben um eine inhärierende Entität handelt und nicht um eine Richtungs- oder Gesinnungsänderung des Menschen.

Es ist zwar zuzugeben, daß die »Dokumente« auch vom »neuen Sein«, von »Heiligung, Wiedergeburt und Erneuerung« sprechen (I, 56), was aber immer unter dem Vorzeichen ihres Seins- und Existenzbegriffes zu verstehen ist, der »Sein« als geistige Intentionalität, als Akt und Entscheidung meint. Hier führt die Aversion gegenüber ontologischen Begriffen folgerichtig zu einer Preisgabe der Entitäten. Deshalb zieht W. H. Neuser in dankenswerter Offenheit den Schluß: »Die 'rechtfertigende Gnade' oder 'Rechtfertigungsgnade' wird auf evangelischer und katholischer Seite verschieden verstanden« (III, 65).

Deshalb ist W. H. Neuser auch mit seiner Behauptung im Recht, daß es im Gnadenverständnis keine Übereinstimmung gebe, daß selbst in der als konsensfähig erachteten Rechtfertigungslehre kein voller Konsens bestehe, obgleich das nicht eine Leugnung jeglichen Konsenses besagen muß (der auch hier nicht bestritten werden soll). Das in der vorliegenden Thematik Bedeutsame an dieser Kritik, die nur das entschieden hervorkehrt, was in den Formulierungen der »Dokumente« verdeckt bleibt, ist aber darin gelegen, daß der Autor dieses reformatorische Gnadenverständnis aus dem noch grundlegenden Wortverständnis ableitet und mit diesem verbindet.

Grundlegend ist hierfür die Erkenntnis, daß die »Gnade im Wort« (III, 61) ergeht. Aber diese Aussage läßt sich begründet in die noch bestimmtere Behauptung überführen, daß die Gnade *das Wort ist*; denn natürlich kann der Ausdruck »im Wort sein« nach all dem zuvor über die Gnade als Intentionalität Gesagten nicht das eingeschlossenein einer Entität in einem Worte meinen.

Ein solches Inhärieren der Gnade schließen protestantischerseits zunächst auch die »Dokumente« aus, wenn sie von einem »eindeutigen Unterschied« sprechen, der zwischen der Auffassung von Gnade »außerhalb von uns« und der der Seele inhärierenden Gnade besteht (I, 53). Darum wird der reformatorischen Theologie auch Konsequenz attestiert, wenn sie die »Gerechtigkeit Christi extra se« (außerhalb des Glaubenden) betont, den Glaubenden als den »bleibenden Sünder« versteht (»simul iustus et peccator«) und den Kern des Rechtfertigungsgeschehens »in einem einzi-

gen, aber immer neu geschehenden, ganzheitlichen Handeln Gottes sieht« (I, 54). Hierzu kann der Beurteiler nur sagen, daß damit (vor allem auch mit dem »simul iustus et peccator«) eine inhärierende, den Menschen von der Sünde befreiende, ihn heiligmachende Gnade in den Begriffen wie der Sache nach ausgeschlossen ist.

Aber danach behaupten die »Dokumente« dennoch, daß dieser Unterschied durch die neutestamentliche Exegese entkräftet (»entkrampft«) wurde und die evangelische Theologie von »neuem Leben« des Gerechtfertigten spreche und von der »effektiven Rechtfertigung«, so daß (schon nach Luther) die »äußere« Gnade »die Person des Glaubenden selbst betrifft und in Anspruch nimmt« und der Heilige Geist zur »Ausräumung (der Sünde) antreibt« (was mit dem Lutherischen Begriff des »donum« verbunden wird (I, 55). Aber es ist nicht zu erkennen, daß das hier von Luther her eingeführte donum die heiligmachende Gnade sei; denn diese ist nach katholischem Verständnis nicht erfaßt, wenn von einem »Betroffensein« des Menschen gesprochen wird oder vom »In-Anspruch-Genommensein« oder von einem andauernden Ausräumen der Sünde (das offenbar niemals zu einem Ende gelangt) oder von einem Bestimmtwerden der ganzen Lebensführung. Man kann das als »effektiv« (von seiten Gottes) bezeichnen, aber es erbringt nicht das vom katholischen Glauben Gemeinte einer entitativen, übernatürlichen, permanenten (solange der Mensch nicht wieder in die Sünde fällt) Ausstattung der menschlichen Person, die eine »Teilnahme an der göttlichen Natur« darstellt (vgl. 2 Petr 1,4).

Was die evangelische Theologie hier sagt (und was von den katholischen Theologen als Ausgleich der Gegensätze anerkannt wird), trifft in Wirklichkeit nur die aktuelle Gnade, nicht aber das Wesen der habituellen Gnade. Diese ist eben keine bloße »Zuwendung Gottes zum Menschen« (I, 81), die göttlicherseits aus bestimmten Aktionen besteht und menschlicherseits zu entsprechenden gläubigen Reaktionen führt. Dies alles geht nicht über die immer wieder anklingende »Neuorientierung der menschlichen Existenz« hinaus.

Man kann einen solchen Ausgleich auch nicht schaffen, wenn man das Unterschiedene nur auf zwei verschiedene Denk- oder Sprachformen zurückführt und die eine als »ontologisch«, die andere als »personal« ausgibt. Dieser Gegensatz ist für christliches Denken ein unechter, weil das Verständnis der Gnade als der Person zukommender Entität auch personal ist. Wenn aber unter »personal« nur Relationales und Aktuales, nur »Zuwendung Gottes« und »Hinwendung des Menschen« verstanden wird, dann übernimmt man ein Personverständnis, das mit der christlichen Wahrheit im ganzen schwerlich in Verbindung gebracht werden kann.

Die rein aktuelle Auffassung der Gnade, die in ihr keine Entität anerkennen kann, welche die Person des Menschen quantitativ und seinshaft ausstattet und prägt, hängt aber mit der Auffassung vom Wort als (einzigem) wahren Heilmittel zusammen. Das Wort muß tatsächlich zuerst als Akt und als Ereignis verstanden werden. Dies zugegeben, stellt sich die weitere Frage, inwiefern das Wort der Verkündigung »das Mittel« sein kann, »wodurch Gott den Menschen rechtfertigt«, inwiefern es nach Luther »vehiculum gratiae« (II, 62) sein kann. Bezüglich der Beantwortung dieser Frage ist eigentlich ein Vorentscheid schon ergangen: Wenn Gnade nämlich keine Entität ist, kann sie auch mit dem Wort keine entitative Verbindung eingehen. Sie

kann dem Wort nicht als eigene Kraft und Wirklichkeit übernatürlicher Art inne-  
wohnen, so daß sie von anderer Realität wäre als das Wort selbst. Sie muß mit dem  
natürlichen Wort identisch gesetzt werden.

Daß diese Identifikation tatsächlich statthat, wird aus den verschiedenen Sachan-  
gaben erkennbar, mit denen das Wort inhaltlich genauer bestimmt und sein Wesen  
verdeutlicht werden soll. Dabei fällt auf, daß das Wort ausschließlich und streng in  
seinem Verbal- und Sprachcharakter bestimmt wird als »Freispruch« (I, 54), als  
»Verheißungswort« (I, 56), als »Gnadenzusage« (I, 81), als »Zuspruch« (I, 65), als  
»Verheißung von Gottes Gnade« (I, 80). Man darf zu diesen Formeln die Frage stel-  
len, *was* dabei eigentlich zugesprochen, zugesagt oder verheißt wird. Nach dem,  
was zuvor über den »personalen« Charakter der Gnade gesagt worden ist, kann es  
sich nicht um ein Etwas, um eine Entität handeln, so daß nur die Schlußfolgerung  
übrigbleibt: Gnade ist das Wort selbst und der Zuspruch als solcher, der mit dem  
Glauben die Verheißung der Sündenvergebung bringt, aber (streng genommen) nicht  
als dem Gerechten wirklich anhaftende Entität und Realität verstanden werden kann,  
sondern nur als eine Folge von dauernden Zusagen Gottes, durch welche die »Aus-  
räumung« der Sünde »angetrieben« wird, wobei der Mensch immer »simul iustus et  
peccator« bleibt.

Hier geschieht die Identifizierung von Wort, Verheißung und Gnade, die W. H.  
Neuser viel eindeutiger als die »Dokumente« feststellt, wenn er sagt: »Die Gnade ist  
das Wort, in dem die 'Gunst Gottes' verkündet und zugesprochen wird, d. h., sie ist  
Gnade im Wort«. Dabei kann das »Insein« aber nicht als dingliches Enthaltensein der  
Gnade im Wort verstanden werden; das Wort hat nur die Bedeutung eines Inzitati-  
onsmittels des Glaubens und der sich mit ihm einstellenden Sündenvergebung. Als  
eigentliches »Heilmittel« oder »Gnadenmittel« kann das Wort nicht verstanden  
werden, weil die Gnade auf diese Weise sofort wieder »verdinglicht« würde. Es ist  
eigentlich kein »Heilmittel«, sondern nur ein Weckmittel des Glaubens, der die  
Sündenvergebung bringt. Am Ende findet hier, trotz der dauernden Betonung der  
Dominanz des Wortes, eine Minderung seiner Bedeutung statt, weil es nur Ver-  
heißung von Gnade, nicht aber wie im katholischen Verständnis, das schon das Wort  
in bestimmter Hinsicht »sakramental« denkt, die Kraft der Gnade in sich trägt.

#### *4) Die Folgen für das Verhältnis von Wort und Sakrament*

Die evangelischerseits dominante Auffassung vom Wort, die aber mit einer defi-  
zienten Gnadenauffassung einhergeht, setzt sich folgerichtig auch in der nicht nur für  
die Theologie, sondern auch für das ganze kirchliche Leben bedeutsamen Zuord-  
nung von Wort und Sakrament durch, die schon in den bisherigen Erwägungen bis-  
weilen berührt werden mußte. Auch hier ist evangelischerseits verbal zunächst diese  
Zuordnung erhalten, so wenn es heißt, daß die christliche Gemeinde »von Gottes  
Wort und den dazugehörigen Sakramenten« lebt (I 86), oder wenn gesagt wird, daß

»Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung dem ordinierten Amtsträger vorbehalten sind« (I 86).

Aber es konnte auch schon klar werden, daß dem Sakrament unter der Dominanz des Wortes nicht die gleiche wesentliche Position eingeräumt werden kann wie dem Wort, erst recht natürlich keine höhere Bedeutsamkeit und Wirkung. W. H. Neuser verdeutlicht diese Auffassung wiederum, wenn er rügt, daß nach katholischer Lehre »der Gottesdienst aus Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer besteht« (III 63) und daß hier eine Zwei-Stufen-Ordnung etabliert werde, bei der die Eucharistiefeyer die höhere Stufe bilde (eine, wie sich zeigen läßt, nur im Groben einigermaßen zutreffende Erklärung).

So ist es auch verständlich, daß, obgleich von Wort und Sakrament häufig die Rede ist, eine theologische Zuordnung beider nicht getroffen wird. Das tut auch G. Wenz nicht, der in seinem Beitrag<sup>12</sup> die Thematik »Wort und Sakrament« eigens behandelt, aber im Ergebnis nur feststellt, daß »das Verhältnis von Wort und Sakrament ... als ein wenngleich differenzierter – Zusammenhang zu bestimmen ist« (III 90). Aber nach der Art, nach dem Wesen und der Notwendigkeit dieses Zusammenhanges wird nicht gefragt, sondern nur von einer »Aufgabe« des Sakramentes am Wort gesprochen mit einem (nicht weiter ausgearbeiteten) Hinweis darauf, daß die »Bestimmung des Geschöpfes in der Einheit von Geist und Natur, Seele und Leib sich erfüllt« (III, 90).

Eine förmliche Notwendigkeit des Sakramentes wird hier evangelischerseits nicht begründet (und katholischerseits nicht angemahnt). Das ist umso problematischer, als an anderer Stelle deutlich gesagt wird, daß »die reformatorischen Kirchen die sakramentale Handlung als Verkündigung verstehen« (I, 80), die wieder nur als Inhalt die »Zusage der Sündenvergebung (promissio)« meint und »die Neuorientierung der menschlichen Existenz«. Eindeutiger formuliert hier W. H. Neuser, wenn er erklärt: »Die katholische gratia infusa aber wird« (im Gegensatz zur reformatorischen Auffassung) »sakramental vermittelt«, d. h. sie ist »Sakramentsgnade« (III, 65). Das ist sie offenbar im evangelischen Glaubensdenken nicht.

So stellt sich die Frage, ob die in dem Werk über die LV zur Sprache kommende evangelische Theologie überhaupt eine spezifische Sakramentsgnade anerkennt oder anerkennen kann. Nach W. H. Neuser stehen sich »der personale und werthafte Charakter der Gnade« und »die sakramentale Vermittlung der Rechtfertigungsgnade« unausgeglichen gegenüber (III, 66). Auch G. Wenz, für den der lutherische Sakramentsbegriff überhaupt »eine vergleichsweise geringe theologische Eigenbedeutung hat« (III, 76), kann sich nicht bereifinden, dem Sakrament ein Proprium gegenüber dem Wort zuzubilligen, auch wenn er danach die Sündenvergebung als »sakramentale Gabe« bezeichnet, die aber keine »inhärierende Qualität« ist, sondern nur das effiziente »göttliche Rechtfertigungsurteil« (III, 96). Dem darf aber entgegengehalten werden, daß nach allem über das Wort Gesagten dieses Urteil doch schon in der Verkündigung ergeht und im Glauben angenommen wird, so daß die Hinzunahme des Sakramentes eigentlich eine unbegründete Verdoppelung bedeutet.

<sup>12</sup> Vgl. Anm. 10.

Diese Aporie findet sich auch in den »Dokumenten«, wenn sie auch hier wieder im Hintergrund gehalten wird. Aber offen zutage tritt eine Reserve gegenüber dem Begriff der sakramentalen Gnade, die von der katholischen Seite sogar teilweise übernommen wird. Es wird (auch katholischerseits) behauptet, daß die neuere katholische Lehre »einer zu starken Differenzierung (dergestalt, daß jedes Sakrament eine isolierte Gnadenwirkung hat) wehrt« (d. h. ihr entgegensteht; 181). Hier ist zunächst die Behauptung einer »isolierten Gnadenwirkung« unsachgemäß; denn aus dem Heilswerk Christi und dem Ganzsakrament der Kirche hervorgehend (die Bezeichnung der Kirche als Sakrament ist freilich evangelischerseits nicht annehmbar, sie wird auch an einer Stelle von einem katholischen Autor mit Reserviertheit bedacht<sup>13</sup>; III, 30), handelt es sich hier um höchst organische, aufeinander abgestimmte Wirkungen, die erst in ihrer Einheit die Fülle des Lebens Christi in der Kirche zur Erscheinung bringen. Darüber hinaus bedeutet jeder Angriff gegen die Differenziertheit der sakramentalen Gnaden eine Attacke auf den Sinn einer Mehrzahl von Sakramenten und auf die Ordnung der Sakramente überhaupt.

Was sich hier katholischerseits als gefährvolle Möglichkeit abzeichnet, ist evangelischerseits bestehende Wirklichkeit: die Nichtanerkennung einer jedem Sakrament eignenden »Sakramentsgnade«, deren Existenz überhaupt erst den Sinn einer Mehrzahl von Sakramenten garantiert. Das bestätigt die Aussage: »Nach evangelischer Auffassung besteht der wesentliche Inhalt der Sakramente in der Zusage der Sündenvergebung (promissio) als Hineingenommenwerden der Glaubenden in die Gemeinschaft mit Gott (fides)« (I, 81). Diese Überzeugung wird auch nicht zurückgenommen durch die nachfolgende Konzession, nach der »die evangelische Lehre durchaus Differenzierungen und unterschiedliche Wirkungen« annimmt, »wenn sie bei der Taufe den Stand der Gotteskindschaft und beim Abendmahl die *communio* beschreibt«.

Man kann diese Formulierung, auf dem Hintergrund der voranstehenden Grundaussage betrachtet, nur als verunklarenden Wortschleier ansehen, der den Blick auf das zuvor anerkannte gänzlich andere Wesen der Sache gefällig umhüllen soll; denn die genannten »Beschreibungen« können doch an dem »wesentlichen Inhalt«, der keine sakramentale Gnade besagt, nichts ändern. Auch hier ist die Darlegung des Sachverhaltes durch W. H. Neuser wieder klarer und eindeutig, wenn er (s.o.) als »entscheidende Differenz« angibt: »Die katholische *gratia infusa* aber wird sakramental vermittelt, d. h., sie ist Sakramentsgnade« (I, 65). Diese kann es für die evangelische Theologie nicht geben.

Damit fällt aber nicht nur der Grund für eine Siebenzahl von Sakramenten; auch die Zweizahl ist so schon nicht mehr zu begründen; denn »als Inbegriff der sakramentalen Gabe hat nach lutherischem Verständnis die Sündenvergebung zu gelten« (III, 94). Nach Luthers »Kleinem Katechismus« wirkt »die Taufe Vergebung der Sünden« (III, 94). Aber auch von der Eucharistie gilt nach der (in den Dokumenten beifällig zitierten) »Apologie«, daß »das Abendmahl ... eigentlich zur Vergebung der Schuld gehört« (I, 118). Es gibt demnach auch keinen Unterschied zwischen

---

<sup>13</sup> Vgl. Anm. 9.

»sacramenta mortuorum« und »sacramenta vivorum«, was sich in der evangelischen Theologie heute auch daran bestätigt, daß die Eucharistie als ein per se sündentilgendes Sakrament verstanden wird.

Wenn das Wesen der im Sakrament (aber nicht in der Weise des »continere gratiam«) ergehenden Gnade die Verheißung der Sündenvergebung ist, dann kann eine Zweiheit von Sakramenten nicht begründet, oder sie muß als unsachgemäße Verdoppelung angesehen werden. Der Grund liegt zuletzt in einem Verständnis von Gnade als werthafter Verheißung, die letztlich eine über die Verheißung der Sündenvergebung hinausgehende weitere Spezifizierung unmöglich macht. So ist alles, was das Sakrament leistet, zuvor schon im Wort geleistet, woraufhin eine Verdoppelung nicht mehr einsichtig wird.

Zur Klärung kann hier das (unabhängig von den LV gesprochene) Wort G. Ebelings dienen: »Das Sakrament verleiht keine andere Gabe als sie das mündliche Wort verleiht«<sup>14</sup>.

An der Übermacht des Wortes krankt auch die Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament, die evangelischerseits in ihrer Problematik heruntergespielt und rein verbal gelöst wird etwa mit der Auskunft, daß die Sakramente eine Modalität des Wortes seien. Bei einer solchen rein verbalen Lösung wird man auch der Problemgeschichte nicht gerecht, die in der Neuzeit von E. Troeltsch bis G. Ebeling reicht, nach dem man sich hier »offensichtlich am Knotenpunkt der konfessionellen Differenz befindet«<sup>15</sup>. Dabei übersieht man dann auch, wie schwer es der evangelischen Theologie bisweilen geworden ist, bei der drastischen Betonung der Dominanz des Wortes der Neigung zu einer Minderung oder gar Preisgabe des Sakramentes zu widerstehen. Das deutet sich u.a. bei E. Troeltsch († 1923) an, der behauptete, daß das Wort als »das eigentliche Gnadenmittel« zu gelten habe und das Sakrament nur eine »besonders feierliche Wortvertretung« sei<sup>16</sup>. Noch drastischer urteilte A. v. Harnack: »Neben Wort und Glaube ist alles andere gleichgültig«<sup>17</sup>. Zuletzt hat E. Brunner die Sakramente unter die Mißverständnisse der Kirche eingereiht. Nach ihm bleibt beim Ernstnehmen des Personalismus »kein Raum für sakramentales Denken«<sup>18</sup>. G. Ebeling, der nicht so weit geht, aber doch keine Klarheit gewinnt, hat die Hypothese vom möglichen Verlust der Sakramente in den großen christlichen Konfessionen erörtert, mit der im Ergebnis charakteristischen Behauptung, daß die Auswirkung eines Verlustes der Sakramente im Protestantismus »keinesfalls eine wesenerstörende wäre«, während dies für den Katholizismus durchaus zuträfe<sup>19</sup>.

Darum ist die katholische Theologie dazu verpflichtet, die Eigenart und das Proprium der Sakramente in ihrer Differenz zum Wort festzuhalten, ohne daß sich dar-

<sup>14</sup> G. Ebeling, Dogmatik des christlichen Glaubens III, Tübingen 1979, 322. Daß diese Gabe durch das Sakrament »anders verliehen« wird, ändert nichts am Wesensbefund.

<sup>15</sup> Ebda., 308.

<sup>16</sup> E. Troeltsch, Glaubenslehre, München 1925, 371, 375.

<sup>17</sup> A. v. Harnack, Wesen des Christentums (1900), (hrsg. von R. Bultmann) Berlin 1950, 174.

<sup>18</sup> E. Brunner, Die christliche Lehre von der Kirche, vom Glauben und von der Vollendung. Dogmatik III, Zürich 1960, 72; vgl. auch: Das Mißverständnis der Kirche, Stuttgart 1951, 64-72.

<sup>19</sup> G. Ebeling, a.a.O., 308.

aus eine Degradierung des Wortes ergibt, (wofür hier nur noch einige grundlegende Gedanken dargeboten werden können<sup>20</sup>). W. H. Neuser ahnt etwas Richtiges, wenn er als Grundbestimmung dieses Verhältnisses in der katholischen Dogmatik auf die Unterscheidung von Wortgottesdienst und Eucharistiefeyer in der Liturgie hinweist (III, 63). Nur ist es nicht zutreffend, diese Unterscheidung mit dem räumlichen Bild zweier Stufen wiederzugeben und zu kritisieren. In Wirklichkeit handelt es sich im katholischen Verständnis um eine in sich geschlossene dynamische Bewegung, die von einer Anfangsphase zu einer Vollendungsphase führt. Beiden Phasen eignet auf Grund ihrer Zugehörigkeit zum durch die Kirche weitergeführten Heilsgeschehen gnadenhafter, gnadenerfüllter Charakter. Hier erkennt merkwürdigerweise das katholische Glaubensdenken dem Wort, in dem das Heil anfanghaft auf den Empfänger trifft, eine wirkliche innere Heilskraft zu, die nicht nur einen verbalen Zuspruch und eine Verheißung darstellt, sondern Gnade in sich trägt und vermittelt (was allein dem biblischen dynamischen Wortverständnis entspricht; vgl. Jes 55,11; Jer 23,29; Hebr 4,12).

Darum ist dieses Wort schon sakramentsähnlich (wie danach auch das Sakrament als wortähnlich bezeichnet werden kann). Aber es ist kein Sakrament, sondern es strebt in seiner Dynamik dem Sakrament zu und geht in die Vollendungsphase des Sakramentes über, nicht aus psychologischen Gründen (zur Verdeutlichung und »Verleiblichung« der Gnade, obgleich dieser Gedanke als Teilargument gültig bleibt), sondern weil in den Zeichen des Sakramentes das Heilswerk als Christusgeschehen selbst gegenwärtig wird (und nicht nur ein Effekt von ihm, wie ihn das gnadenhafte Wort darstellt).

Hier verkennt die an dem LV beteiligte Theologie beider Seiten die im modernen katholischen Liturgieverständnis gründende Wahrheit, daß die Symbole in den Sakramenten keine bloßen, dünnen Zeichen sind, sondern sinnenhafte Formen, an denen sich das Heil als Kultdrama vollzieht und so erst das Heilswerk als solches gegenwärtig wird, was vom Wort so nicht zu sagen ist. In dieses kultische Drama, das Christus als Ersthändler wirkt (und nicht nur zuspricht), geht auch der das Sakrament empfangende Mensch aktiv-mittuend ein, anders als beim Empfang des Wortes, in dem er wesentlich in der Empfangshaltung verharrt.

So vermittelt erst das Sakrament den letztintendierten Anteil am Sein und am Werk Christi im menschlichen Mitvollzug (der freilich nicht in eigener Kraft und Fähigkeit erfolgt, sondern von der Gnade unterfangen ist). Das Zweite Vatikanische Konzil hat dies am deutlichsten an den beiden höchstrangigen Sakramenten, an Taufe und Eucharistie, demonstriert. Von der Taufe gilt: »So werden die Menschen durch die Taufe in das Pascha-Mysterium eingefügt. Mit Christus gestorben, werden sie mit ihm begraben und mit ihm auferweckt« (Sacr. Conc., 6). Von der Eucharistie heißt es: »In der Teilnahme am eucharistischen Opfer, der Quelle und dem Höhepunkt des gesamten christlichen Lebens, bringen sie das göttliche Opferlamm Gott dar und sich selbst mit ihm« (Lumen gentium, 11).

---

<sup>20</sup> Vgl. L. Scheffczyk, *Das Wort und die Sakramente in der Kirche* (Arbeitshilfen; hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz), Bonn 1985.

Solche Aussagen machen weder die Hl. Schrift noch die Kirche noch die Theologie über das Wort und die Verkündigung. Sie sind dem Sakrament vorbehalten. An ihnen wird eine Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament offenbar, in der das Wort durchaus eine Heilskraft besitzt, die bei Verhinderung des Sakramentsempfanges sogar rechtfertigend und heiligend wirken kann, die aber immer auf das zeichenhaft repräsentierte Heilsgeschehen selbst verweist, das vom Wort nicht vertreten und ersetzt werden kann. Bezüglich dieser Zuordnung besteht auch nach den in mancher Hinsicht aner kennenswerten Arbeit an den LV kein Konsens. Dies festzustellen, bedeutet keinesfalls, sich im ökumenischen Gespräch der Resignation zu überlassen. Diese restriktive Feststellung erbringt im Gegenteil, weil sie der Wahrheitsfrage verpflichtet ist, einen Ansporn zum weiteren Bemühen zur Einheit in der Wahrheit.

## »KATHOLISCHER FUNDAMENTALISMUS«

### *Zum Mechanismus einer akademischen Debatte*

*Von Hans Thomas, Köln*

Wertet man die regelrechte Flut von Zeitschriftenbeiträgen und Sammelbänden der jüngsten Vergangenheit über christlichen, kirchlichen, näherhin »katholischen« Fundamentalismus als solche bereits als eine Auskunft, dann weckt bei einer nicht unerheblichen Zahl von Theologen die Wortverbindung von »kirchlich« oder »katholisch« mit »Fundamentalismus« erhebliches Interesse und liefert Stoff für eine lebhaft – mindestens akademische – Diskussion.

Kaum einer der Autoren versäumt es, dem Leser mitzuteilen, daß der Begriff »Fundamentalismus« christlichen Ursprungs ist und im amerikanischen Protestantismus das positive Selbstverständnis einer Bewegung bezeichnete, die an unverfügbaren »fundamentals« ihres christlichen Glaubens durch den allgemeinen Kritizismus des modernen Wissenschaftsglaubens nicht rütteln lassen wollte. Das klingt zunächst – zumal angesichts postmoderner Beliebigkeit und zunehmender Unschärfen des Wissenschaftsbegriffs – ganz plausibel. Ein wenig »Fundamentalist« zu sein, könnte, so verstanden, als eine recht ehrenhafte Neigung eines Christen gelten, ja sich gar als Bedingung herausstellen für seinen aufrechten Gang inmitten einer permissiven, anpassersichen Gesellschaft. Nun wird aber gerade in der genannten theologischen Schriftenwelle der Begriff »Fundamentalismus« meist ausdrücklich nicht im Sinne dieser seiner christlichen Herkunft übernommen. Nach ziemlich übereinstimmender Einschätzung der Autoren hat der Begriff inzwischen einen Bedeutungswandel erfahren.

Neuerlich ins Gerede gekommen ist der Fundamentalismus, seit und weil islamische Gesellschaften wie der Iran des Imam Khomeini Religion und Politik nicht unterscheiden und eine neue klerikale Herrschaft über die gesellschaftlichen und politischen Institutionen aufbauen. Seitdem gilt das Wort »Fundamentalismus« als ein Alarmsignal. Der Argwohn, es handle sich um ein allgemeines gesellschaftspolitisches Phänomen prinzipiell religiöser Herkunft, das, wenn schon im Islam, warum nicht auch in der katholischen Kirche aufzudecken sei, hat nun offenbar eine universale Suchaktion nach antipluralistischen Erscheinungen und Tendenzen auch im Westen ausgelöst. Die gesellschaftliche Drohhgebärde, mit der der Fundamentalismus-Begriff aus seiner Anwendung auf die islamische Fusion von Religion und Politik

nach Europa zurückkehrte, hat den Begriff *apriori* negativ besetzt und lädt ein, ihn nunmehr als polemische Einschüchterungsvokabel zu gebrauchen. Allerdings ist nirgendwo in westlichen Ländern ernsthaft eine kirchliche Vormundschaft über die Politik in Sicht, die als Analogie zu islamischen Verhältnissen herhalten könnte.

Ist es nun mit dem Begriffsschlüssel des Fundamentalismus gelungen, wirklich neue Erkenntnisse zu erschließen, die für christliche Verhältnisse von Belang sind? Oder welchen sonstigen Antrieben könnte sich eine so aufwendige »Debatte« verdanken? Gewiß wäre es zu kurz gegriffen, wollte man im Fundamentalismus dieser theologischen Literatur nur einen Generalnenner sehen, unter dem unbedingte Rechthaber, sture Prinzipienreiter, ideologische Fanatiker und ewig Gestrige zusammengefaßt werden. Sie alle hat es jederzeit – auch unter Katholiken – gegeben. Es gibt sie selbstverständlich heute auch und wird sie auch in Zukunft geben. Im übrigen würde nichts den Antifundamentalisten dagegen feien, ganz in diesem Sinne fundamentalistisch gegen alles vorzugehen, was ihm nach Fundamentalismus riecht.

Ein Großteil der einschlägigen Publikationen sucht herauszufinden oder idealtypisch zu beschreiben, was denn nun näherhin mit der Bezeichnung Fundamentalismus in der Kirche namhaft gemacht werden soll. Im Großen und Ganzen werden die Kirche hier und jetzt gefährdende Zeiterscheinungen genannt, denen gemeinsam sei, fundamentalistischer »Haltung« zu entspringen. Statt so unterschiedliche Dinge wie Theokratie, Integralismus, Klerikalismus, Traditionalismus usw. als solche auch präzise zu benennen, werden sie so auf den angeblich gemeinsamen Nenner eines Syndroms Fundamentalismus gebracht. Plötzlich scheint der Argwohn gerechtfertigt, daß jemand, der entschieden an Traditionen festhält, insgeheim wohl auch den Glauben mit Waffengewalt verbreiten will. In der einschlägigen Literatur wird das Syndrom Fundamentalismus am bündigsten als Verweigerungshaltung gegenüber zeitgerechten Fortentwicklungen der Kirche und des Glaubensverständnisses interpretiert (oder denunziert).

Als Prototyp solcher Verweigerung gilt in der Regel Marcel Lefebvre. Nun gehört Lefebvre allerdings – eben deshalb – nicht mehr zur katholischen Kirche. Und damit könnte es sein Bewenden haben. In der einschlägigen Literatur erscheint indes Lefebvre eher wie die sichtbare Spitze eines ansonsten in kirchlichen Hoheitsgewässern treibenden Eisbergs. Diese Gewässer seien heute weithin von jener fundamentalistischen »Haltung« durchseucht, die Lefebvre nur bis zur Unhaltbarkeit radikalisiert habe.

Daß es theokratische Sehnsüchte, klerikalistische, integralistische oder traditionalistische Versuchungen unerheblicher Randgruppen von Katholiken geben mag, kann dahinstehen. Diese Botschaft würde auch für das sogenannte »antifundamentalistische theologische Lager« kaum den Aufwand lohnen, mit dem die theologische Fundamentalismus-Debatte ins Werk gesetzt wurde. Auch daran, daß etwa katholische Verbände in Deutschland die Konfession im Namen führen und gesellschaftspolitische Aufgaben wahrnehmen, etwa zu keineswegs religiösen Themen öffentlich Stellung nehmen oder eine Zeitung herausgeben, um die politische Meinung zu be-

einflussen, nimmt eigentlich kein Autor Anstoß oder wittert darin eine fundamentalistische Versuchung. Vielmehr, so liest man auf oder zwischen den Zeilen, handle es sich bei der fundamentalistischen Versuchung – erkennbar an lehramtlichen Einsprüchen gegen Theologenmeinungen und an der Durchsetzung römischer Rechtsansprüche bei Bischofsernennungen – um eine Versuchung der »Amtskirche« selbst, um eine Versuchung der Hierarchie, vor allem des Papstes. Das Problem, um das es eigentlich gehe, sei der Rückzug der Amtskirche, der römischen zumal, aus der Moderne, in die das Schiff Petri auf dem II. Vatikanischen Konzil Kurs genommen habe.

Ganz im Sinne der kulturkritischen Deutung bei Thomas Meyer, der in fundamentalistischen Strömungen, sei es im Islam oder auch im Westen, »Aufklärungsfeindschaft« und »Gegenmodernisierung« wittert<sup>1</sup>, geißeln die meisten Vertreter des theologischen Antifundamentalismus den Fundamentalismus als Verweigerung gegenüber der Moderne überhaupt. Verglichen mit solch ungeteilt aufklärerischem Optimismus aus der Feder von Theologen – schließlich hatte der säkularisierte Wissenschaftskanon der Aufklärung keinen Platz mehr für die Theologie – sind die Philosophen heute ausgesprochen zurückhaltend.

Zur Illustration der fundamentalistischen Position verweisen nicht wenige der Autoren auf die »Fundis« in der Partei der Grünen, die ja auch, der reinen Lehre verschworen, puristische Gesinnung demonstrieren und die »fundamentals« der grünen Bewegung bedingungslos durchzusetzen trachten. Allerdings liefert der Vergleich ein seitenverkehrtes Bild. Denn die grünen »Fundis« opponieren gegen das »etablierte System«. Sie gelten deshalb den Etablierten und »Realos« als radikal, was sie gerade in der Protestszene interessant macht. In der Kirche gelten nun hingegen als »Fundis« der Papst und alle »Papalisten«, also – im Jargon – das »etablierte System« selbst. So entbehrt der Fundamentalismus-Begriff zumindest nicht der ironischen Pointe. Der Vergleich würde freilich stimmig, wenn man nicht die Amtskirche, sondern die Gesellschaft als das »etablierte System« begreift, in dem die »Papalisten« als »Fundis« so etwas wie die kritische Reserve bilden würden. Sollte möglicherweise ein solcher Bezugsrahmen gemeint sein? Dann wäre daran zu erinnern, daß eine nonkonformistische Rolle der Kirche in der weltlichen Gesellschaft keine Besonderheit darstellt, wußte sie sich doch – wie die Propheten des Alten Bundes – seit jeher dazu berufen, hier die Gegenstimme zu erheben und sich notfalls dem Arrangement der »Realos« zu verweigern, auch auf die Gefahr hin, daß diese das als das Verpassen aller Chancen deuten.

In der Fülle theologischer Wortmeldungen zur katholischen Fundamentalismus-Diskussion springt ein besonders hohes Maß an Einigkeit in die Augen, Einigkeit zumal auch in der (schlimmen) Bewertung des Diagnostizierten. Angesichts des breiten Konsenses in der Abweisung der real existierenden amtlichen Autorität in der Kirche und eines so einhellig apriori negativ besetzten Fundamentalismus-Begriffs fällt es ausgesprochen schwer – mangels hinreichend unterschiedlicher Standpunkte

---

<sup>1</sup> Th. Meyer (Hrsg.): *Fundamentalismus in der modernen Welt. Die Internationale der Unvernunft*. Frankfurt 1989, 7-21.

– in der theologischen Fundamentalismus-Diskussion noch die eigentliche Diskussion zu erkennen.<sup>2</sup>

Die offenkundige Unschärfe des »Fundamentalismus«-Begriffs bedauern auch die meisten Autoren, die gegen den katholischen Fundamentalismus zu Felde ziehen. Allerdings erlaubt ihnen erst die schillernde Willfährigkeit des Begriffs, ihn in polemischer Zuspitzung als Kampfparole unter Christen zu verwenden. Genau davor warnte in einem Regensburger Vortrag Kardinal Ratzinger Ende Januar 1991, als er sich dagegen verwahrte, das Schlagwort Fundamentalismus zu mißbrauchen, um die Welt in Gute und Böse einzuteilen.

### *Kirchlicher oder gesellschaftlicher Pluralismus?*

Ob das, was Europäer oder Amerikaner meinen, wenn sie von islamischem Fundamentalismus sprechen, auch von Moslems so verstanden wird, ist die Frage. Moslems streiten immerhin untereinander darüber, ob die Einheit von Religion und Politik tatsächlich eine Forderung des Islam ist, oder ob es sich dabei nicht vielmehr um eine Usurpation des Islam durch die Politik handelt – sowohl historisch wie aktuell. Der ägyptische Jurist und glaubensfeste Moslem al-Ashwami ist letzterer Meinung.<sup>3</sup>

Der Ausgangspunkt aller gegenwärtigen Auseinandersetzungen um den Fundamentalismus ist jedenfalls ein politischer, ihr Gesichtspunkt ein westlicher, ihr Streitpunkt wohl ein reichlich theoretischer, sobald er von der Politik abrückt. Letzteres scheint insbesondere auf die theologische Diskussion zuzutreffen. Religion und Politik, christlicher Glaube und Moderne, Kirche und Welt werden zu Gegensätzen radikalisiert, die ein nicht näher bestimmter Pluralismus versöhnen soll, der aber von Fundamentalisten außer Kraft gesetzt wird. So übt der Leitwert Pluralismus auf viele Autoren eine erlösende Faszination aus. Unklar bleibt nur, ob ihm in der Kirche, gar im christlichen Glauben oder schlicht in der modernen Gesellschaft Geltung verschafft werden soll. Solche Unterscheidungen kennt offenbar – mindestens nach westlichem Verständnis – der Islam nicht.

In westlichen Ländern aber haben eben solche Unterscheidungen vermocht, der Kirche ihre Eigenart zu belassen und dennoch die Politik jeder klerikalen Vormundschaft zu entziehen. In der katholischen Kirche war die Eigenständigkeit der zeitlichen Sachbereiche noch nie so eindeutig formuliert und anerkannt wie heute.

<sup>2</sup> Der eindrucksvolle Gruppenkonsens spiegelt sich auch im wechselseitigen Zitieren und Rezensieren der Autoren. So wurde beispielsweise das von Wolfgang Beinert herausgegebene Buch »'Katholischer' Fundamentalismus?« (Regensburg 1991) in kurzer Zeit allein von drei Mitautoren des von Rudolf Schermann herausgegebenen Buches »Wider den Fundamentalismus« (Mattersburg – Bad Sauerbrunn 1990) zustimmend rezensiert, im einzelnen: von Heinrich Fries in *Christ in der Gegenwart* v. 21.7.91; von Peter Neuner in *Herder-Korrespondenz* Sept. 1991; von Georg Denzler in der *F.A.Z.* v. 2.9.91.

<sup>3</sup> Muhammad Said al-Ashwami: *Al-Islam as-siyasi* (der politische Islam), Kairo 1987; teilw. ins Franz. übers. v. Georges C. Anwati, in: *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes des Orientales de Caire*. Bd. 19, 1989; zit. nach Philipp W. Rosemann, in: *Die gefälschte Tradition*, *F.A.Z.* 6.3.1991.

Mit integralistischen Optionen haben in der jüngeren Vergangenheit allenfalls bestimmte Ansätze der Befreiungstheologie geliebäugelt. »In diesem Sinne«, schreibt Leonardo Boff, ist »die Glaubensverkündigung 'integral', d. h. allumfassend, denn es geht um mehr als nur rein religiöse Themen (...) So trägt sie dazu bei, daß die Politik als privilegierter Ort der Verwirklichung der Güter des Reiches Gottes betrachtet werden kann...«<sup>4</sup> Diese Befreiungstheologie wird aber merkwürdigerweise von der Mehrzahl der sich gegen den Fundamentalismus zu Wort meldenden Theologenausdrücklich im antifundamentalistischen Lager angesiedelt.

Der Argwohn, ein klassischer, von theokratischen Sehnsüchten genährter Integralismus könne ein come back feiern, d.h. die Sorge, die hierarchische Kirche könne im Namen des Himmelreiches auf politische und wirtschaftliche Macht setzen, um religiöse Zwecke durchzusetzen, ist spätestens seit dem II. Vatikanischen Konzil ein anachronistischer Argwohn. Viel aktueller und seitdem verbreiteter scheint indes eine ganz andere Versuchung zu sein, die man im Sinne der Fusion von Religion und Politik viel eher »fundamentalistisch« nennen könnte. Sie besteht darin, umgekehrt für weltliche Zwecke religiöse Autorität in Anspruch zu nehmen und die Kirche als Vehikel für politische Interessen zu mißbrauchen. Und nicht wenige Wächter über eine politische Abstinenz der verfaßten Kirche schlittern unversehens in einen solch neuen »Klerikalismus von unten«. Ihm liegt die Sakralisierung der profanen Gesellschaft näher als die jenseitsorientierte Heiligkeit der Kirche. Rudolf Uertz macht auf die ganz in diesem Sinne fundamentalistische Gefühlswelt eines Franz Alt aufmerksam, der gleich die Bergpredigt zum politischen Programm erhebt. Wenn auch weniger schwärmerisch, so läßt sich doch in manchem Ansatz der Politisierung der Theologie diese – höchst antipluralistische – Variante der »fundamentalistischen Versuchung« wiedererkennen.

Die Kernfrage an den Integralismus, so Uertz, sei die Unterscheidung von Kirche und Welt. Diese Unterscheidung hätten die Konzilsdekrete des II. Vatikanums mit dem Bekenntnis zur (relativen) »Autonomie der Kultursachbereiche« vollzogen und damit dem Integralismus »weitgehend – zumindest theologisch-systematisch – den Boden entzogen«. Von jener klassisch-integralistischen Versuchung, die vor dem II. Vatikanum noch Wachsamkeit verlangen mochte, unterscheidet Uertz – insofern in der katholischen Fundamentalismus-Debatte eine ebenso klärende wie einsame Stimme – einen »nachvatikanischen Fundamentalismus«. »Der nachvatikanische Fundamentalismus«, so fährt Uertz fort, »bezog seine Ideen in beträchtlichem Maße aus der 'Politischen Theologie', wie sie in der zweiten Hälfte der sechziger Jahre vor allem von Johann Baptist Metz formuliert wurde«. Am Metz'schen Ansatz, Theologie als »gesellschaftskritische Kraft des Glaubens« und die Kirche als Institution »gesellschaftlicher Freiheit in unserer Welt« zu verstehen, lasse sich bei allem Verständnis der fundamentalistische Zug nicht übersehen, der auch »anderen Protagonisten der Politischen Theologie bzw. der Theologie der Befreiung oder Theologie der

<sup>4</sup> L. Boff: Die neue Glaubensverkündigung: Einbruch eines neuen Lebens. In: Concilium 26. Jg., Mainz 1990, 531-538.

Revolution und weiterer sogenannter 'Genitiv-Theologien' katholischer und evangelischer Theologen« anhafte.<sup>5</sup>

### *Das theologische »Feindbild« Fundamentalismus*

Unterscheidungen wie die von Uertz sucht man in den Wortmeldungen von Theologen zur Debatte um den katholischen Fundamentalismus meist vergebens. Für Karl J. Rivinius ist religiöser Fundamentalismus »stets Integralismus, der die Einheit von Religion, Moral und Politik, die im Prozeß der Modernisierung verlorengegangene, zu restituieren trachtet.«<sup>6</sup> Für Knut Walf sind Fundamentalisten vor allem Zentralisten und »Papalisten«.<sup>7</sup> Nach Anton Grabner-Haidner verteidigen die Fundamentalisten ein geschlossenes und autoritäres Glaubenssystem im Sinne der »spättrömischen Reichsreligion«, »streben nach der Erhaltung patriarchalischer Familienstrukturen, nach staatlichem Verbot von Ehescheidung und Schwangerschaftsunterbrechung (sic!)«.<sup>8</sup> In der katholischen *Zeitschrift für Fragen des Glaubens* »Wort und Antwort« schreibt Kai Brettmann engagiert gegen die »religiös-fundamentalistische Rechte« in den Vereinigten Staaten, die durch Ronald Reagan aufgewertet worden sei: »Die Kampagne zur Einführung des Schulgebetes an öffentlichen Schulen oder die Bewegung gegen die Legalisierung der Abtreibung machen die religiöse Intoleranz deutlich...«<sup>9</sup> Als ein buchstäbliches Allerweltsproblem entdeckt den Fundamentalismus Wolfgang Beinert, wörtlich: als »ein derzeit weltweit zu beobachtendes (...), hauptsächlich religiöses Phänomen, das in allen Formen prinzipiell einem ideologischen Absolutismus huldigt«, der aus sich »mit innerer Konsequenz Intoleranz, Gewissensknebelung, Aggression in allen möglichen Formen gebiert.«<sup>10</sup> Dieser intolerante ideologische Absolutismus stelle eine Gefahr für den Frieden dar.<sup>11</sup> »Alle Beobachter« seien sich einig, daß es auch in der katholischen Kirche solche fundamentalistischen Gruppierungen und Strömungen gibt.<sup>12</sup>

Solche Ankündigungen lassen – in Analogie zu islamischen Fundamentalismen – erwarten, die beschworene katholisch-fundamentalistische Bedrohung sei im Sinne

<sup>5</sup> R. Uertz: Fundamentalismus: Theologisierung der Politik oder Politisierung der Theologie? in: Hermann Kochanek (Hrsg.): *Die verdrängte Freiheit – Fundamentalismus in den Kirchen*, Freiburg 1991, 53 – 71.

<sup>6</sup> K. J. Rivinius: Fundamentalismus: eine Herausforderung für Kirche und Mission, in: *Theologie und Glaube*, 80. Jg., Paderborn, 1990, 495-511.

<sup>7</sup> K. Walf: Fundamentalistische Strömungen in der katholischen Kirche. In: Th. Meyer (s. Anm. 1), 248-262.

<sup>8</sup> A. Grabner-Haidner: Fundamentalismus in der Religion, in: A. Grabner-Haidner und K. Weinke (Hrsg.): *Angst vor der Vernunft? Fundamentalismus in Gesellschaft, Politik und Religion*, Graz 1989, 59-85.

<sup>9</sup> K. Brettmann: Heute Amerika und morgen die ganze Welt – Die Verstrickung von Religion und Politik auf dem amerikanischen Kontinent als Gefahr für den Frieden; in: *Wort und Antwort*, 32. Jg., Düsseldorf 1991, 16-20.

<sup>10</sup> W. Beinert (Hrsg.): »Katholischer« Fundamentalismus. Häretische Gruppen in der Kirche? Regensburg 1991, 9.

<sup>11</sup> Ebd., 9.

<sup>12</sup> Ebd., 10.

eines institutionell-kirchlichen Zugriffs auf politische oder gesellschaftliche Ordnungen zu verstehen. Je näher man hinsieht, um so mehr scheint aber die Gefahr bereits aus einem persönlichen Festhalten einzelner Christen oder Gruppen am gewohnten Offenbarungs- oder Kirchenverständnis oder an bestimmten Glaubensinhalten zu drohen, die der jeweilige Autor als zu wenig »offen«, nicht zeitgerecht, zu unmodern und deshalb als starrsinnig, gar fanatisch empfindet oder denunziert. So scheint in der Kirche ein regelrechter Krieg ausgebrochen zu sein: »Die *gegeneinander angetretenen* Gruppen lassen sich folglich auch nicht mehr in 'Konservative' und 'Progressive' unterteilen. Vielmehr erheben zumindest Teile der *Kombattanten* den Anspruch, sie und nur sie allein seien die rechten Gläubigen; wer ihrer Meinung nicht sei, liege und sei falsch.«<sup>13</sup>

Die hier verwendete Kriegsmetaphorik ließe sich sprachlicher Griffigkeit zugute halten, ginge es dem Autor in seinem Buch nicht ausdrücklich um ein Plädoyer für plurale Offenheit des Dialogs. In der Auseinandersetzung mit vermeintlichem oder tatsächlichem Fundamentalismus aber scheinen die Grenzen eines für den Verfasser noch hinnehmbaren Pluralismus von vornherein überschritten. Der Autor nennt auch durchaus Adressaten, denen er den von ihm idealtypisch beschriebenen Fundamentalismus vorwirft: die aus der Lefebvre-Bewegung in die katholische Kirche zurückgekehrte St. Petrusbruderschaft, das Engelwerk und die Personalprälatur Opus Dei. Zur fundamentalistischen Denkweise gehöre die Ausgrenzung des Andersdenkenden aus der Gemeinschaft der Rechtgläubigen: »Fremde Meinungen tragen daher das Stigma der Unmoral. Differenzierungen werden nicht gemacht.«<sup>14</sup> Nun differenziert der Autor selbst in keiner Weise unter den so verschiedenen namhaft gemachten Gruppierungen und Institutionen. Daß sie nicht mehr – wie er – noch eigentlich katholisch sind, drängt sich als einzig mögliche Schlußfolgerung auf. Denn für sie alle gilt offenbar unterschiedlos, daß sie sich »als die 'eigentliche', die wahre, die einzig noch katholisch gebliebene Kirche«<sup>15</sup> betrachten. Der Autor erkennt darin eine strukturell-häretische Denkweise. Wer so denkt, ist aus der Kirche ausgegrenzt. Die Schlußfolgerung zu vollziehen, bleibt allerdings dem Leser überlassen.

Fundamentalistische Gegner mit Adresse nennen auch K. Walf<sup>16</sup>, K. J. Rivinius<sup>17</sup>, Jozéf Niewiadomsky<sup>18</sup> und Heinz Günther Stobbe. Für letzteren reicht – ausdrücklicher und umfassender – das fundamentalistische Spektrum »von der Anhängerschaft Erzbischof Lefebvres über das 'Opus Dei' und die italienische Bewegung 'Comunione e Liberazione', die Focolarini und Schönstatter, das Engelwerk oder die Charismatische Bewegung bis hin zu den kurialen Maßnahmen gegen die Befreiungstheologie oder den Entscheidungen päpstlicher Personalpolitik bei der Neube-

<sup>13</sup> Ebd., 53. (Hervorhebungen von mir).

<sup>14</sup> Ebd., 67.

<sup>15</sup> Ebd., 68.

<sup>16</sup> s. Anm. 7.

<sup>17</sup> s. Anm. 8.

<sup>18</sup> J. Niewiadomski: »Wohl tobet um die Mauern...«. Fundamentalistische katholische Gruppierungen; in: H. Kochanek (Hrsg.) (s. Anm. 5), 156-180.

setzung von Bischofsstühlen.«<sup>19</sup> Noch offener ist Stephan H. Pfürntner<sup>20</sup>: Daß sich die katholische Kirche unter klerikal erstarrten, traditionalistischen römischen Apparaten als »letzte Betreuungsdiktatur Europas« behauptete, sei nicht zuletzt »fundamentalistischer Mentalität des polnischen Papstes« zuzuschreiben. Mit dem auffälligen Interesse an »Mentalitäts«- oder Gesinnungsforschung und einschlägiger Verteilung der Zensuren eines *richtigen* oder *falschen Bewußtseins* bleibt indes Pfürntner nicht allein.

Die letztgenannten, so offenen Verdächtigungen in Richtung Rom sind sicher aufschlußreich, vielleicht gar richtungweisend bei der Suche nach Antrieben und Mechanismen der theologischen Debatte um katholischen Fundamentalismus überhaupt. Was die erstgenannten Verdächtigungen angeht, so erlaubt der apriorische Gruppenkonsens den Autoren in der Regel, auf die allgemein in *der Literatur Genannten* zu verweisen und sich differenzierende, wissenschaftlichen Ansprüchen genügende Einzelnachweise zu ersparen. Von dem Opus-Dei-Mitglied Johannes Grohe darauf angesprochen, daß er für sein Verdikt fundamentalistischer Konzilsfeindlichkeit der Personalprälatur als Stütze zwar den Journalismus des notorischen Opus-Dei-Gegners Peter Hertel heranzieht, jeden wissenschaftlichen Nachweis aber schuldig bleibt,<sup>21</sup> antwortet Wolfgang Beinert: »Ein Blick in die Literatur zeigt freilich, daß in der nahezu gesamten wissenschaftlichen Fundamentalismus-Forschung die drei namhaft gemachten Gruppierungen, also auch das Opus Dei, als fundamentalistisch betrachtet werden.«<sup>22</sup> Auch Beinerts Vorwurf prinzipieller Diskurs- und Dialogunfähigkeit von Fundamentalisten erhält dem Opus Dei gegenüber einen prekären Klang, wenn es zutrifft, daß er selbst vor der Veröffentlichung seiner Kritik »weder zu den Angehörigen der Prälatur Opus Dei noch zu dieser selbst« Kontakt gesucht oder aufgenommen hatte.<sup>23</sup> Zumal Beinert im Vorwort seines Buches erklärt, daß die von ihm als fundamentalistisch namhaft gemachten Bewegungen »nicht allein aus ihren – scheinbar sehr frommen und (recht-)gläubigen – offiziellen Äußerungen beurteilt werden können, sondern ebenso, ja mehr noch aus ihrem und ihrer Mitglieder Gesamtlebensvollzug.«<sup>24</sup>

Entgegen der eingangs erwarteten Friedensbedrohung durch einen beschworenen universalen theokratischen Fundamentalismus spielt sich die katholische Dimension des Themas offensichtlich abseits irgendwelcher Beeinträchtigungen politisch-demokratischer Institutionen oder gesellschaftlich-pluralistischer Strukturen im stilleren Innenraum der Kirche, wenn nicht gar im Seelenleben einzelner gläubiger Christen ab.

<sup>19</sup> H.G. Stobbe: Katholischer Fundamentalismus; in: Wort und Antwort, 32. Jg., Düsseldorf 1991, 6-9.

<sup>20</sup> St. H. Pfürntner: »Fundamentalismus«. Die Flucht ins Radikale. Freiburg 1991.

<sup>21</sup> Johannes Grohe: Wolfgang Beinert über das Opus Dei, in: Klerusblatt München, Nov. 1991, 257.

<sup>22</sup> W. Beinert: Stellungnahme zu dem Beitrag von Johannes Grohe, in: Klerusblatt München, Nov. 1991, 261.

<sup>23</sup> Hans Thomas: Konfessionalität wider Professionalität; in: Die Neue Ordnung, 45. Jg. Nr. 4, Bonn 1991, 311.

<sup>24</sup> W. Beinert (s. Anm. 10), 11.

Insofern gewinnt ein neuerlich in den theologischen Wissenschaftsbetrieb eindringendes Interesse Aufmerksamkeit, sogenannte »Psychogramme« tatsächlich oder vermeintlich gefährdeter, jedenfalls andersdenkender Glaubensbrüder zu erstellen. Ohne auch pastorale Aufgaben der Theologie in Abrede zu stellen, sollte die Frage erlaubt sein, ob die Theologie qua Wissenschaft für den Seelenzustand der Gläubigen in der Weise zuständig ist, wie es für das Hirtenamt in der Kirche unbestritten gilt. Für solche (mindestens idealtypische Gruppen-)Psychogramme liefern Dieter Funke<sup>25</sup> und Wolfgang Beinert Ausgangspunkt und Theorie: »Die Theologie unterscheidet beim Glauben zwei Aspekte, den Glaubensakt, mit dem einer glaubt (*fides qua*), und den Inhalt, den er glaubt (*fides quae*). Der Glaube hat also eine subjektive und eine objektive Seite.« Daraus ergibt sich auch für den Fundamentalismus »eine (im engeren Sinne) theologische und psychologische Wurzel.«<sup>26</sup> Beinerts Text kommt dann zu der Feststellung: »Der Fundamentalismus ist primär ein psychologisches Problem und psychotherapeutisch aufzuarbeiten«, und schließlich zu dem Eingeständnis: »Es versteht sich, daß der Theologe dieses Geschäft zu leisten weder befugt noch kompetent ist.«<sup>27</sup>

Nach solch einsichtigen Abgrenzungen, die davor schützen sollten, hypothetische Gesinnungsforschung zu treiben, ist das eigentlich Überraschende, daß der Fundamentalismus dann doch in Gestalt von Psychogrammen vorgestellt wird, als Seelenzustand desjenigen Menschentyps beschrieben wird, der – eben idealtypisch – als Fundamentalist entworfen wurde. Der Entwurf folgt bei Beinert einem dialektischen Prinzip, nach dem die Ich-Welt-Beziehung des Individuums irgendwo zwischen den polaren Gegensätzen einer einheitlichen oder vielheitlichen Weltsicht angesiedelt ist. Eine Präferenz für Einheit macht danach den Konservativen, eine Präferenz für Vielheit den Progressiven aus. Das Extrem Einheit charakterisiere den Fundamentalisten, der so als radikalisierte(r) Konservativer erscheint, während das Extrem Vielheit den Modernisten hervorbringe, der demgemäß als radikalisierte(r) Progressiver zu verstehen ist. Auf die Glaubenshaltung übertragen: Der Fundamentalist optiere einseitig für die Identität und Autorität der alten Ordnung. Auf der anderen Seite stehe die Relevanz des Glaubens für die Zeit und die Menschen. Mit einer Präferenz eben dafür halte der Pluralist die Balance zwischen den Extremen, während der (modische) Modernist die Glaubenswahrheit schließlich opfere.

Im Elfenbeinturm der Dialektik werden nun weitere Gegensätze geschnitzt. Aus der Komposition der negativen Pole entsteht der fundamentalistische Aggressor gegen den Pluralisten. Bei Beinert ist der Fundamentalist »immer Wahrheitsbesitzer« und daher intransigent, der Antifundamentalist entsprechend stets verständnisvoller Pluralist. Der Fundamentalist leidet an Ich-Schwäche. Entsprechend ich-stark ist der Pluralist. Der Fundamentalist ist verantwortungsschwach, der Pluralist verantwortungsstark, der Fundamentalist anlehnungsbedürftig, der Pluralist mündig, der Fundamentalist autoritätshörig, der Pluralist freiheitsfähig. Der Fundamentalist ist auf

<sup>25</sup> D. Funke: Das halbierte Selbst. Psychische Wurzeln des Fundamentalismus, in: H. Kochanek (s. Anm. 5), 83-95.

<sup>26</sup> W. Beinert (s. Anm. 10), 60.

<sup>27</sup> Ebd., 72 f.

Krieg, der Pluralist auf Frieden aus. Der Fundamentalist isoliert sich in einer abgeschlossenen Welt, der Pluralist ist welt- und zeitoffen, usw. Der zaghafteste Einwand, hier werde doch vielleicht der Pluralismus auf recht fundamentalistische Weise propagiert, erstirbt angesichts der Wucht der Theorie, wenn der Leser erst einmal den dialektischen Aufbau des fundamentalistischen Feindbildes mitvollzogen hat. Und vor allem: Relativisten, Indifferente und Virtuosen der Beliebigkeit existieren offenbar nicht, weil sie im Schema erst gar nicht vorgesehen wurden.

Wegen ihrer tragischen Ich-Schwäche und ausgeprägten »Festungsmentalität« sind katholische Fundamentalisten, so liest man bei Beinert, »immer über das Maß des Gewöhnlichen fromm«<sup>28</sup> und halten die anderen »für die Bösen und des Bösen Kinder«<sup>29</sup>. Nähere Angaben über das angemessene »Maß des Gewöhnlichen« in Sachen Frömmigkeit bleibt der Autor schuldig. Er sagt auch nicht, wer den von den namhaft gemachten Fundamentalisten ihn böse genannt und damit eine Revanche herausgefordert hat. Schließlich findet sich der Fundamentalist unter den Verdacht psychischer Glaubensunfähigkeit gestellt: »Kann er dann in vollem theologischem Sinn Akte des Glaubens setzen?«<sup>30</sup>

### *Philosophen und Theologen – Rollentausch?*

Es fällt auf – nicht nur bei R. Uertz – wie viel zurückhaltender, gelassener, aber auch differenzierter Philosophen und andere Geisteswissenschaftler das Thema angehen. Alfred Schmidt betont die vage und unspezifische Verwendung des Wortes Fundamentalismus<sup>31</sup>, Martin Riesenbrodt hält den – allerdings amerikanisch-protestantischen – Fundamentalismus für ein durchaus legitimes Milieu moderner Gesellschaft und für eine intellektuell respektable Größe.<sup>32</sup> Scharfsinnig, intellektuell redlich und deshalb wohl auch entsprechend zwiespältig fallen die Äußerungen des Züricher Religionswissenschaftlers Fritz Stolz aus, für den sogar das nach wie vor – obwohl aus der Katholischen Kirche ausgeschiedene – schwarze Schaf katholischer Fundamentalismus-Inquisition »Marcel Lefebvre genauso gut eine traditionell katholische wie neuzeitliche Erscheinung ist: Die individuelle Entscheidung für die Tradition treibt ihn aus der Kirche heraus.«<sup>33</sup>

Beim französischen Soziologen und Arabisten Gilles Keppel<sup>34</sup> liest sich die (lt. Autor) besonders seit 1975 auf breiter Front einsetzende Bewegung einer Rückkehr zur religiösen Lebensbegründung ebensogut als Krise der Moderne, des sinndefizitären Fortschrittsfanatismus der Industriegesellschaft und ihres (fundamentali-

<sup>28</sup> Ebd., 66.

<sup>29</sup> Ebd., 67.

<sup>30</sup> Ebd., 72.

<sup>31</sup> Zur Debatte – Themen der Kath. Akademie in Bayern, Sept/Okt. 1989, 1.

<sup>32</sup> M. Riesenbrodt: Fundamentalismus als patriarchalische Protestbewegung, Tübingen 1990.

<sup>33</sup> F. Stolz: Mit neuzeitlichen Mitteln tritt man gegen die Neuzeit an, in: Herder-Korrespondenz 44, Freiburg 1990, 378-383.

<sup>34</sup> G. Keppel: Die Rache Gottes. Radikale Moslems, Christen u. Juden auf dem Vormarsch. München 1991.

stischen?) Laizismus. Auf der öffentlichen Bühne sei diese Orientierungslosigkeit zuerst von intellektuellen Linken, vor allem in der 68er-Bewegung, auf- und angegriffen worden. Die einschneidenden Veränderungen in islamischen Ländern (von programmatischer »Modernisierung des Islam« zur »Islamisierung der Moderne«) durch »Integralismus bzw. Fundamentalismus, zwei im Katholizismus und Protestantismus entstandene Kategorien« erhellen zu wollen, deren »metaphorische Übertragung auf andere Phänomene noch lange nicht ihre Allgemeingültigkeit beweist, hält Keppel für eine Folge der »alten theoretischen Scheuklappen, (...) die unseren Blick immer mehr einengen.«<sup>35</sup> Auch wo er sich auf christliche Kulturländer, zumal in Europa, bezieht, kommt der Autor häufig ohne diese »Kategorien« aus und spricht schlicht von einer Bewegung der – gegen den Säkularismus gerichteten – Rechristianisierung »von unten«. In einem Kapitel »Das Experiment 'Comunione e Liberazione'«<sup>36</sup> kann er bei aller kritischen Distanz eine gewisse Bewunderung für die lebensnahe Flexibilität dieser katholischen Rechristianisierungs-Bewegung in Italien nicht verhehlen, der es gleichermaßen gelinge, »von unten« und »von oben« zu wirken. Daß es im laizistischen Frankreich, wo die Kardinäle Decourtray und Lustiger mindestens einen öffentlich-rechtlichen Status der ins rein Private verbannten katholischen Kirche erreichen möchten<sup>37</sup>, etwas mit der italienischen Bewegung Vergleichbares nicht gebe, scheint der Autor fast zu bedauern.<sup>38</sup>

Der Jerusalemer Historiker Michael Toch meint – ohne sich speziell auf Katholisches zu beziehen – das Wort Fundamentalismus sei heute mit »politischen Stereotypen und Feindbildern geladen« und besonders geeignet zur »Verteufelung des politischen und kulturellen Gegners.«<sup>39</sup>

»Jeder ist Fundamentalist von irgendetwas«, schreibt Robert Spaemann: »Es gibt Symbole des Unbedingten, die, obwohl selbst endlicher Natur, doch für endliche Wesen einen unbedingten Anspruch enthalten. Ohne solche Symbole wird Unbedingtheit zu einem leeren Wort und der Mensch zu einem verächtlichen Wesen, dem nichts 'heilig', das heißt, das zu allem fähig ist.« Um demjenigen diesen Vorwurf zu ersparen, der als Fundamentalisten nur den anderen betrachtet, räumt Spaemann ein, es könne sich um einen überzeugten Funktionalisten handeln: »Funktionalismus ist eine Denkweise, die, indem sie alle Inhalte als Funktionen begreift, prinzipiell alle Inhalte durch funktionale Äquivalente ersetzbar macht.« Der Funktionalismus mindestens hätte dann auch für den Funktionalisten unbedingte Geltung. Und als Fundamentalist des zeitgenössischen Kulturrelativismus würde er versuchen, seine private Weltanschauung »der diskursiven Überprüfung zu entziehen und in ihrem Dienst unbegrenzte Handlungsfreiheit zu beanspruchen.«<sup>40</sup>

<sup>35</sup> Ebd., 16.

<sup>36</sup> Ebd., 97-117.

<sup>37</sup> Ebd., 119.

<sup>38</sup> Ebd., 120 f.

<sup>39</sup> Zur Debatte – Themen der Kath. Akademie in Bayern. Sept./Okt. 1989, 2.

<sup>40</sup> R. Spaemann: Die unbesiegbare Natur der Dinge – Variationen über ein unsterbliches Phänomen: Elend und Notwendigkeit der Intoleranz, in: Die Zeit v. 22.12.1989.

»Il faut absolument être moderne«: Rimbauds zwiespältiges Diktum wird für Otto Kallscheuer zum Imperativ »im Sprachspiel der Fundamentalismuskritik«, die den zivilisatorischen Abstand der Fundamentalismuskritiker, ihren »reflexiven Abstand zur naiven Rechtgläubigkeit« geschafft habe. Naive Rechtgläubigkeit gerate in den Verdacht des »Gesinnungsradikalismus«: »Der Vorwurf des Fundamentalismus hat seine präzise rhetorische Funktion – die Immunisierung des Ortes der eigenen Rede: der Standpunkt eines modernen (oder modernistischen) 'Wir', das dem putativen Fundi alsbald den rechten (Aber-)Glauben zuweist und somit die eigenen Glaubensgrundsätze nicht mehr preiszugeben braucht.«<sup>41</sup>

Ähnlich spielt Jörg Splett ernsthaft mit dem Gedanken, ob da nicht eine Art »'fundamentalistischer' Antifundamentalismus« im Sinne eines »aggressiven Disengagements« von Theologen am Werk sei, und vermutet in mancher Form dieses engagierten Antifundamentalismus ein Plädoyer für eine »Toleranz der 'belehrten Unwissenheit'«. <sup>42</sup>

Wie kommt es zu diesem seltsam anmutenden Rollentausch zwischen Philosophen, die das längst in postmoderne Beliebigkeit und Ungewißheit taumelnde Projekt Moderne entweder zu entmythologisieren begonnen haben oder ihm doch mit Reserviertheit begegnen, und einem theologischen Lager mit einem Begeisterung ausstrahlenden Modernitätsoptimismus? Vor Jahrhundertfrist wußte die Kirche sich des Modernismus nur mit disziplinarischen Mitteln zu erwehren. Gibt es da einen Nachholbedarf, dessen Erfüllung jetzt, wo die Zeit überfällig ist, die intellektuelle Herausforderung anzunehmen, erst richtig eingesetzt hat?

Vielleicht ist der Verdacht nicht unbegründet, daß sich hinter Phänomenen wie jener theologischen Lust an der Psychologie eine Krise des wissenschaftlichen Selbstverständnisses von Theologen verbirgt. Für den (katholischen) Fundamentalismus bestehe die Glaubenswahrheit in Sätzen, und im Grunde liege das fundamentalistische scandalum darin, sich nur an Sätze zu klammern: Das ist eine von Theologen immer wieder vorgetragene Kritik. In Wirklichkeit sei die Wahrheit des Glaubens etwas Lebendiges, Offenes, Weg und Wagnis. »Bei den Fundamentalisten«, schreibt Beinert, »hat die Vorfahrt nicht der Glaube in sich und als solcher, d.h. die unmittelbare Liebe zu Gott, sondern die Bewahrung der Identität des Glaubens.«<sup>43</sup> Aber ist es denn nicht vielmehr so, daß gerade die Theologie als Wissenschaft es ausschließlich mit Sätzen zu tun hat, in denen die Glaubensgeheimnisse möglichst adäquat, aber eben immer nur unvollkommen ausgedrückt sind, nicht aber mit der unmittelbaren Liebe zu Gott, mit der es der Beichtvater, der Seelsorger, die Hirten also, zu tun haben? Auch wenn große Theologen, Kirchenlehrer zumal, deren Heiligkeit nicht von ungefähr Gewähr für die Einheit von Theorie und Leben leistet, es immer wieder zu großer Harmonie von theologischer Lehre und gelebtem Glauben bringen, auch wenn selbstverständlich Theologen Hirtenaufgaben wahrnehmen

<sup>41</sup> O. Kallscheuer: Fortschrittsfundamentalismus. Philosophische Nachfragen, in: Die Neue Gesellschaft/ Frankfurter Hefte 1989, 240.

<sup>42</sup> J. Splett: Flucht vor dem Freiheitsrisiko. Fundamentalismus aus der Sicht philosophischer Anthropologie, in: H. Kochanek (Anm. 5), 72-82.

<sup>43</sup> W. Beinert (s. Anm. 10), 67.

können und sollen, geschieht dies nicht qua Wissenschaft. Denn gerade das setze eine Verwissenschaftlichung des lebendigen Glaubens voraus, der dann allein auf Sätze reduziert würde. Was da als Gegensatz zwischen Fundamentalisten und Antifundamentalisten angegeben wird, könnte sich in Wirklichkeit als der Unterschied von Glaube und wissenschaftlicher Theologie herausstellen.

Unter Theologen scheint es ein verbreitetes – womöglich ganz unwissenschaftliches – Unbehagen darüber zu geben, daß ihr wissenschaftliches Metier, die Theologie, es vor allem mit dem objektiven Aspekt des Glaubens, mit der Wahrheit von Sätzen zu tun hat und gerade nicht unmittelbar mit der lebendigen Wahrheit des Glaubensaktes des Christen, der sich unvermittelt an die Person Jesu Christi richtet. Gerade deshalb ist die Lehr- und Leitungsverantwortung in der Kirche nicht der Wissenschaft, sondern den Hirten aufgegeben. Der Graben zwischen dem rationalen Diskurs der Sätze und dem lebendigen Glaubensvollzug des gläubigen Menschen läßt sich nicht noch einmal durch einen wissenschaftlichen Spagat überbrücken. Die Versuchung – nicht nur mancher Befreiungstheologen –, gelebte Praxis mit der wissenschaftlichen Theorie einfach kurzzuschließen, verwissenschaftlicht entweder den Glauben oder opfert die Wissenschaft. Man kann nicht gleichzeitig den Diskurs führen und aus ihm aussteigen, um in die Predigt einzusteigen. Letzteres wird bei Beinert zu fundamentalistischer »Diskursunfähigkeit«, bei der es nämlich »nicht mehr Diskussion, sondern nur noch Predigt« gebe.<sup>44</sup> – ohne allerdings zu differenzieren, daß die Diskussion, in der es um den Diskurs der Sätze geht, dort endet, wo es um den »Glauben in sich und als solchen, d. h. um die unmittelbare Liebe zu Gott« geht, im Gebet zum Beispiel und in der Glaubensverkündigung.

### *Theologie: autonome Wissenschaft oder Vernunftkultur des Glaubens?*

Den Graben, der das Festhalten an einer Selbstoffenbarung Gottes trennt von einer durch den »Zweifel und vom ideologiekritischen Verdacht geprägten Vernunftkultur«, zeigt Jürgen Werbick<sup>45</sup> deutlich auf. Um ihn zu überbrücken, zahlt er einen hohen Preis: Die Offenbarungsinhalte verdünnen sich zu einer »religiösen Hypothese«, der Glaube zu einer subjektiven Option. Eine Theologie, die autonom sein und sich im modernen Wissenschaftsbetrieb als eine voraussetzungslose Disziplin unter anderen (die es freilich auch nicht sind) verstanden wissen möchte, kann dies wohl nur erreichen um den Preis eines wissenschaftstheoretischen Selbstbetrugs. Solange sich Theologie als Vernunftkultur eines Glaubens versteht, der ihr vorgegeben ist, anerkennt sie auch ihre Abhängigkeit von einer Kirche, die ihn, den Glauben, weitergibt. Theologie als autonome Vernunftkultur würde hingegen jenem »Totalitarismus der Vernunft« (Wolfgang Ivers), huldigen, der an die Stelle der Gewißheit

<sup>44</sup> Ebd., 71.

<sup>45</sup> J. Werbick: Der Streit um den »Begriff« der Offenbarung und die fundamentalistische Versuchung der Theologie, Einleitung, in: J. Werbick (Hrsg.): Offenbarungsanspruch und fundamentalistische Versuchung. Freiburg 1991, 11-35.

»heiliger« Glaubenswahrheiten die spätmoderne Ungewißheit des Glaubens an den Kritizismus und den unendlichen Diskurs setzt.

Bei Werbick erfährt Christi Wort »Ich bin der Weg, die Wahrheit und das Leben,« eine Interpretation, die den rationalen Begriff mit dem Leben kurzzuschließen sucht und vermengt. Wahrheit wird nur noch als Weg verstanden. Die »Wahrheit, die sich als 'Weg-Wahrheit' erschließt«, verspricht nicht »alltägliche, kleinmütige Glaubensgewißheit«, sondern übt die Faszination des Wagnisses aus, des Risikos der »religiösen Hypothese«, an der festzuhalten man jedoch immerhin optiert hat: »Die Faszination des in Gottes Selbstoffenbarung erschlossenen, gebahnten und uns aufgegebenen Weges macht die Glaubensgewißheit aus.« Sie und nicht die »ahnungslos-ängstliche Selbstgewißheit der (fundamentalistischen) Wahrheitsbesitzer« halte der Herausforderung der Komplexität moderner Wirklichkeit stand: »Wer bereit ist, im wissenschaftlichen wie im Alltagssprachlichen Kontext die Rationalität seines Wagnisses zu verantworten – und hierin liegt ja die eigentliche antifundamentalistische Grundentscheidung –, der ist gleichwohl nicht gehalten, sich immer schon im ideologiekritischen Verdacht von seiner Option zu distanzieren.«<sup>46</sup>

Vor allzu elitären Versuchungen einer verwissenschaftlichen Gläubigkeit muß die Kirche den »einfachen Gläubigen« vermutlich in Schutz nehmen. Außerdem ist die Frage angebracht, ob Theologie nach dem Modell einer auf *trial and error* gegründeten Wissenschaftskultur auf den Ernstfall des gelebten Glaubens eingerichtet wäre oder sich – angesichts des Ernstfalls – bloß als Spiel im Elfenbeinturm gedachter Möglichkeiten erweist. Der Glaube verlangt auch unbedingte, endgültige Entscheidungen. Sie können den Irrtum nicht vorsehen, weil die Chance des weiteren Versuchs nicht besteht. Anders gewendet: War Abraham Fundamentalist? Hätte Maria dem vorbehaltlosen »Fiat« den kritischen Diskurs vorschalten müssen? Gerät nicht die Märtyrergeschichte der Kirche und die Unwiderruflichkeit ihrer Blutzugnisse unversehens ins Zwielficht fundamentalistischen »Wahrheitsbesitzes« und der Dialogverweigerung, statt sich als Ernstfall des Dialogs der Kirche mit der Welt zu behaupten? Muß die treue Karmelitin, die sich tapfer durch die dunkle Nacht des Hl. Johannes vom Kreuz schlägt, die naive Gewißheit ihrer Berufung hinterfragen und Ausschau halten, wer sie ihres eingeschlagenen Weges stets neu »kommunikativ vergewissert«? Lebt sie nicht, »über das Maß des Gewöhnlichen fromm«, in einer abgeschlossenen Welt, aus der man sie befreien müßte? (Nicht mit Gewalt, versteht sich, mit der etwa die französischen Revolutionstruppen 1795 die Kölner Kartäuser aus ihrer Kartause befreiten, aber vielleicht doch durch psychotherapeutische Begleitung?)

Dem Suchenden, schreibt Werbick, gibt sich der Logos zu verstehen. Gewiß. Aber wie ist das zu verstehen? Setzt Werbick ganz auf den mystischen Direktverkehr? Jedenfalls ist die »Weg-Metapher« individualisiert und subjektiviert. Kein Gedanke, daß es die Gemeinschaft der Kirche sei, die auf dem »Weg« ist und von der der Gott-Logos sich finden läßt – in einem geschichtlichen Prozeß des Suchens, in dem allerdings auch festgehalten wird, was schon gefunden wurde.

<sup>46</sup> Ebd., 32.

Als Gemeinschaft der Lebenden und der Toten führt die Kirche den Dialog über das Offenbarungsverständnis auch mit den Toten. Das heißt: Die Tradition gehört zur Kommunikation. Die intersubjektive Kommunikation, die Werbicks »Herausforderung zu kommunikativer Vergewisserung« genügt, scheint aber nur unter den Jetzt-Lebenden stattzufinden. Sie will den »konsequenten Fallibilismus« der kritischen Rationalität Karl Poppers und Hans Alberts mit der Theologie versöhnen und taufen. Offenbar wird völlig übersehen, daß der kritische Rationalismus der Wissenschaft gerade den Anspruch auf Wahrheit versagt, den der Wissenschaftsglaube in einem naiveren Stadium der Moderne noch von der Religion übernehmen zu können meinte.

Die moderne »Emanzipation der Kultur aus den Fesseln der Religion« (Kallscheuer), von der auch die wissenschaftliche Ambition der Theologie nicht unversucht zu bleiben scheint, wird »ja mittlerweile nicht nur aus dem Lager altkonservativer Traditionalisten, sondern auch aus dem der postindustriellen Linken« in Frage gestellt. Nehme man die Frage ernst, schreibt Kallscheuer, »so verliert die beliebte Dichotomie 'modern/fundamentalistisch' alsbald ihre Unschuld. Dann würden sich gerade die Vertreter des Mittelfelds der Moderne (die *moral majority* der Technokratie)«, die wider alte und neue Kritiker und Skeptiker weiterer Modernisierung das Wort reden, »selbst als die 'Fundis' entpuppen.«<sup>47</sup> Angesichts des »Fortschrittsfundamentalismus«, den Kallscheuer diagnostiziert, »sollten sich heute Kritiker des Fortschrittsglaubens nicht vor dem Fundamentalismusverdacht fürchten, der ihnen aus dem Munde der Monopolisten des Fortschritts entgegenschallt.«<sup>48</sup>

Für den Dialog zwischen Kirche und moderner Welt wäre die Diskriminierung der Toten nicht minder fatal als die Diskriminierung der Jetzt-Lebenden durch Traditionalisten. Gewiß berücksichtigt auch der wissenschaftliche Diskurs Kenntnisse und Forschungsergebnisse der Vergangenheit. Die prinzipielle Falsifizierbarkeit der Glaubenszeugnisse der Vergangenheit könnte aber manches Martyrium als irrtümlich diskriminieren. Denn an die Stelle der Glaubensgewißheit, je nachdem sogar des Absoluten, träte die Vielfalt der individuellen Deutungen, oder, wie Beinert zutreffend das neue Paradigma charakterisiert: »An die Stelle der Einheit des Denkens ist der Pluralismus der Ideologien getreten, deren jede sich nach Art der Waschmittelwerbung als die beste und zuträglichste anbietet. Das zwingt das Individuum zu Ent- und Unterscheidungen, die es oft überfordern.«<sup>49</sup>

Überforderung bewirkt Angst. Und Angst wird denn auch als Schlüsselbegriff für den Einstieg in den Fundamentalismus angegeben. Wie der Überforderung zu entgegen ist, wird nicht gesagt. Als Heilmittel wird in der Regel wissenschaftliche Aufklärung rezeptiert. Damit wird aber der wissenschaftliche Diskurs zur Heilsquelle und droht, die Stelle des Gebetes einzunehmen.

Nun haben wir tatsächlich gelernt, das probate Mittel gegen die Ängste der Menschheit vor Naturgewalten und Seuchen, vor Gewitter und Pest, sei die Auf-

<sup>47</sup> O. Kallscheuer: (s. Anm. 33), 242 f.

<sup>48</sup> Ebd., 243.

<sup>49</sup> W. Beinert (s. Anm. 10), 57.

klärung der Menschheit über die Ursachen von eben diesen Gefahren. Einem Schwerkranken nimmt man die Angst vor dem Tod aber keineswegs dadurch, daß man ihn über die Ursache seines Zustands, nämlich seinen Krebs aufklärt. Wo man früher den Priester rief, hat es sich heute eingebürgert, Psychologen, Soziologen und Philosophen beizuziehen, die helfen sollen, das Sterben *wissenschaftlich zu bewältigen*. Und am Krankenbett blühen die Strategien der Verdrängung des Todes, der regelmäßig eintritt, bevor der Diskurs an sein Ende gelangt. Der Tod wird tabuisiert, weil er den Patienten überfordere. Der aber soll sich wenigstens gebührend wissenschaftlich beraten wissen. Im Diskurs wird er vertreten durch Experten.

Die psychosozialen Zukunftsängste unserer Zeitgenossen seien, so werden wir andererseits belehrt, zurückzuführen auf die Undurchschaubarkeit der nach immer mehr Aufklärung stets komplexer erfahrenen, verwissenschaftlichten technischen und sozialen Welt, die gerade das Resultat des Lösungsvorschlags ist, es bedürfe zur Überwindung der Angst der stets vermehrten Aufklärung – auch über die Bedingungen der Komplexität.

In Kultur, Wirtschaft und Politik werden längst Strategien der Vereinfachung zur Wahrung der Übersicht propagiert und eingeübt, zum Beispiel bewußte Beschränkung der Wahrnehmung auf Wesentliches, auf »fundamentals« sozusagen. Generalisten sind gefragt. Der bislang für die schlichte Wirklichkeit seines Glaubensaktes voll kompetente »einfache Gläubige« in der Kirche aber soll sich, folgt man der theologisch-antifundamentalistischen Rezeptur, der komplexen Wirklichkeit theologischer Fachgelehrsamkeit unterwerfen. Dazu ist er auf den Spezialisten angewiesen, der ihn von nun an lebenslang begleiten muß. Durch den engagierten theologischen Antifundamentalismus schimmert unversehens die Vision einer Expertokratie in der Kirche, deren Einheit dann weniger auf ihrer hierarchischen Verfassung als auf dem Konsens der »scientific community« der Theologen gründet.

In unserer »modernen komplexen Welt« bedroht nun allerdings kaum irgendetwas mehr die Führungsfähigkeit von Unternehmen und die Regierungsfähigkeit von Staaten als die Abhängigkeit von Experten, die jede Entscheidung komplizieren und selber keine treffen. So nützlich und mitunter unverzichtbar ihr Orakel einerseits beim *hearing* und *consulting* ist, so wirksam behindern andererseits die streitenden Gutachter den normalen Fortgang des Lebens, wenn sie im Interessenkampf strategisch vorgeschoben werden. So schätzt auch das kirchliche Lehramt den Rat der Theologen. Aber die These vom neuen Bedarfsrang theologischer Gelehrsamkeit für das normale Glaubensleben des »einfachen Gläubigen« darf bezweifelt werden. »Doctrina multiplex, veritas una« (Vielfalt der Lehre, eine Wahrheit) lautet das Motto der altherwürdigen Universität Rostock. Und auf die eine Wahrheit kommt es an. Die Lehre ist verhandelbar. Damit läßt es sich draußen leben. Für einen Christen um so besser, je einfacher sein Glaube ist. Das gilt, weil Liebe bildungsunabhängig ist.

Johannes Gross<sup>50</sup> macht darauf aufmerksam, in unserer pluralistischen Welt müsse das Rostocker Motto eigentlich umgeschrieben werden in »veritas multiplex, doctrina una« (Vielfalt der Wahrheit, eine Lehre). Mag sein, daß das zum Bücher-

<sup>50</sup> J. Gross, Notizbuch, F.A.Z.-Magazin v. 14.2.1992, 38.

schreiben taugt, zum Glaubensleben hilft es nicht. Pilatus war in diesem Sinne Pluralist. Sein Pluralismus schützte ihn nicht vor dem Justizskandal. Den Widerspruch, der zwischen Wahrheit und Freiheit aufgerichtet wird, kann nur die Liebe lösen. Viel mehr: Sie wendet das Verhältnis zur Notwendigkeit, nach der es Wahrheit nur in Freiheit und Freiheit nur in Wahrheit gibt. Insofern ist der Christ in Wahrheit immer Pluralist.

Sollte das Festhalten an der Wahrheit des Glaubens bereits als Fundamentalismus gelten, dann dürfte man ihn soweit durchaus als Kompliment verstehen. Das Zwielicht, das in der jüngeren Diskussion auf unbedingte Glaubenstreue fällt, verdankt sich einer heute beim Islam oder sonstwo ausgeliehenen theokratischen Spukvision. Im Pluralismus dieser Welt, in dem also, »was des Kaisers ist«, überbietet die Freiheit des gläubigen Christen die der anderen schon deshalb, weil er ein Fundament hat, das ihn vor bloßer Anpassung aus Gefälligkeit und Menschenfurcht bewahren kann. Was wirklich »Gottes ist«, wird aber nur der Liebe unverfügbar bleiben. Der Dialog des Christen mit der Welt müßte daher stets eine Fortsetzung seines Dialogs mit Gott, und das heißt des Gebetes sein. Denn sein Dialog mit der Welt stößt nur dort an eine Grenze, wo Christus der Verlierer wäre. Um diese Falle zu meiden, bedarf es eines Fundaments: der Liebe.

»Ich will euch zeigen, wem ein Mensch gleicht, der zu mir kommt und meine Worte hört und danach handelt«, so spricht der Herr im Evangelium: »Er ist wie ein Mann, der ein Haus baute und dabei die Erde tief aushob und das Fundament auf den Felsen setzte. Als nun ein Hochwasser kam und die Flutwelle gegen das Haus prallte, konnte sie es nicht erschüttern, weil es gut gebaut war. Wer aber hört und nicht danach handelt, ist wie ein Mann, der sein Haus ohne Fundament auf die Erde baute. Die Flut prallte dagegen, das Haus stürzte sofort in sich zusammen und wurde völlig zerstört.<sup>51</sup>«

---

<sup>51</sup> LK. 6, 47–49.

# Kirche und Homosexualität

Von Josef Seifert, Liechtenstein

In vielen Texten zur Sexualaufklärung an Schulen, im Rahmen der Aidsdiskussion, aber auch in inoffiziellen und gegen das Lehramt polemisierenden Stellungnahmen von Vertretern der katholischen Kirche zur Homosexualität drückt sich einerseits die berechtigte Sorge um eine wahrhaft menschliche und christliche Bejahung der homosexuell Veranlagten oder auch der homosexuell Tätigen aus, eine Haltung, die Aidskranken und Homosexuellen Achtung und Liebe entgegenbringen möchte, andererseits eine Philosophie der menschlichen Sexualität, von der man kritisch fragen muß, ob sie der sittlichen Ordnung und der Würde des Menschen angemessen Rechnung trägt, ja ob sie überhaupt auch nur die grundlegendsten Wert- und Sinnzusammenhänge richtig erfaßt, in deren Rahmen menschliche Sexualität steht und konkrete menschliche Handlungen stehen sollen. Diesen Wert- und Sinnzusammenhängen gelten die folgenden Ausführungen.

Dabei werden wir zwar auch solche philosophische und religiöse Gesichtspunkte der Debatte um Homosexualität berücksichtigen, die erst innerhalb des katholischen oder orthodoxen Christentums anerkannt werden können, wie das Verhältnis zwischen Sexualität und sakramentaler Ehe. Die meisten unserer Gedankengänge haben jedoch genauso für die öffentliche Diskussion der rechtlichen, staatlichen und allgemeinen ethischen Aspekte der Homophilie Bedeutung, da sich ja auch die Kirche in konkreten ethischen und moraltheologischen Diskussionen in großem Ausmaß auf natürlich einleuchtende Wahrheiten stützt.<sup>1</sup> Wenden wir uns zunächst den positiven und zweifellos wichtigen Anliegen heutiger kirchlicher Lehre und Praxis zu.

## *1. Zum Anliegen einer menschlich und sittlich positiveren Einstellung gegenüber Homosexuellen*

### *1.1. Positive Anliegen*

#### *1.1.1. Die Achtung vor der Würde jedes Menschen und die Liebe*

Viele Schriften über das Thema der Homosexualität, auch wenn man an ihren Grundpositionen m.E. schärfste Kritik üben muß, beziehen eine gewisse Anzie-

---

<sup>1</sup> Wir stimmen also J. Fuchs einerseits zu, wenn er sagt, die überwiegende Mehrheit der Gedankengänge der Moraltheologie seien philosophisch, wie auch R. Spaemann behauptet. Andererseits teilen wir die Ansichten von Fuchs nicht, konkrete ethische Richtlinien hinsichtlich moralisch richtiger und unrechter Handlungen seien rein historisch-kulturell bedingt und seien weder in der Schrift zu finden noch lägen sie im Bereich der Kompetenz des kirchlichen Lehramts. Vgl. J. Fuchs, »The Magisterium and Moral Theology«, TD 38:2 (1991), 103–107.

hungskraft aus ihrem Widerstand gegen zahllose Formen grausamer, liebloser, zur Verzweiflung treibender Behandlung und Ächtung von Homosexuellen, die vom Mittelalter bis heute zum Selbstmord, Selbsthaß und zu schweren physischen und psychischen Mißhandlungen Homosexueller führten und oft homosexuell Veranlagte zum Abfall vom Glauben brachten. Es ist eine Selbstverständlichkeit, daß der Christ die Pflicht hat, jedem Menschen mit Ehrfurcht und Liebe zu begegnen und daher jedem pharisäischen und lieblosen Verhalten gegenüber Homosexuellen entgegenzutreten muß.

Mutter Therasas liebevolle Zuwendung zu Aidskranken und Homosexuellen, ohne jede Diskriminierung, aber auch ohne jede Billigung der Homosexualität, ist für die richtige Haltung des Christen beispielhaft.

### 1.1.2. Der Abbau von Unkenntnissen, undifferenzierter Ablehnung und Fehleinstellungen gegenüber Homosexuellen

So sehr man konkret am Inhalt von Schriften zur Homosexualität, in denen die Homophilie praktisch der Liebe zwischen Mann und Frau gleichgestellt wird, Kritik üben wird, so muß man mit diesen Schriften hervorheben, daß es nicht nur im Mittelalter, sondern auch in unserer Gesellschaft viele ebenso verbreitete wie beklagenswerte Fehlhaltungen gegenüber Homosexuellen und Aidskranken gibt. Christen sollten deshalb viel mehr tun, um jede Identifizierung homosexueller Neigungen mit homosexuellen Handlungen, jede Gleichsetzung von homosexuellen Anlagen mit Schuld zu überwinden. Der Christ muß auch jede persönliche und gesellschaftliche Lieblosigkeit gegen Homosexuelle ablehnen.

Auch von einer versimplifizierenden Gleichsetzung moralisch niedrig stehender homosexueller Beziehungen zum Zweck der Befriedigung der Lust, die oft in unbeschreiblichem menschlichem Elend und primitiven Perversionen enden, mit edlen menschlichen Beziehungen homophiler Art sollte der Christ klar Abstand nehmen. Man kann nicht leugnen, daß die großen Beispiele von homophilen Lieben in der Antike, wie etwa Platon sie im Beispiel des Alkibiades und dessen – in geistiger Hinsicht durch besondere Freundschaft erwidertes, in physischer Weise unerwidertes – homosexueller Liebe zu Sokrates im *Symposium* beschreibt, daß die leidenschaftliche und tiefe lesbische Liebe zu ihren Freundinnen, die Sappho in ihrer Lyrik, die von einer unübertrefflichen Zartheit und Poesie des Gefühls geprägt ist, verherrlicht, echte und tiefe menschliche Liebesbeziehungen einschließen und nicht alle auf der Stufe der Degradierung des anderen zum bloßen Lustobjekt oder auf der Ebene des homosexuellen 'Strichs' stehen.

Auch sollte das differenzierte Verständnis für die wirklichen Ursachen und Wurzeln, sowie für die diversen Formen der Homosexualität pauschalen Vorstellungen weichen.

### 1.1.3. Notwendigkeit einer geeigneten Pastoral für Homosexuelle aus echtem Verständnis für ihre Nöte und Leiden

So ist es evident, daß die Kirche nach geeigneten Mitteln und Wegen suchen muß, um aus einem angemessenen Verständnis heraus Homosexuellen beizustehen. Die Kirche muß vor allem auch für jene Menschen Verständnis haben, die auf Grund ihrer homophilen Neigung sich einem gleichgeschlechtlichen Partner in der ganzheitlichen leib-seelischen Weise sexueller Begegnung hingeben wollen, zu der sie einerseits durch ihre homophile Anlage und andererseits durch ein tiefes Gefühl der Liebe, das sie andersgeschlechtlichen Partnern gegenüber nicht empfinden können und das doch als solches zutiefst menschlich ist, getrieben werden.

## 1.2. Häufig fehlende positive Anliegen

### 1.2.1. Alle Hilfe hat ihr Prinzip in der Wahrheit über den Menschen und seine Sexualität

Das Anliegen vieler Verteidigungen der Homosexualität als respektabler Form menschlicher Sexualität aufgreifend, jede Verniedlichung zu vermeiden, können wir sagen, daß nicht aus sentimentalischen Erwägungen heraus, sondern nur in und aus der Wahrheit über den Menschen den Homophilen echte Hilfe geboten werden kann. Dieser Aspekt wird in der kulturell-relativistischen Atmosphäre verschiedener zeitgenössischer Schriften zum Problem der Homosexualität überhaupt nicht berührt und die grundsätzliche Frage nach Sinn und Wert menschlicher Sexualität gar nicht prinzipiell bzw. nur am Rande in derart vagen Begriffen gestellt, daß darin der tiefere Sinn menschlicher Sexualität gar nicht zum Ausdruck kommt.

### 1.2.2. Eine umfassende Sexualethik

Die sittlich richtige Einstellung muß den komplexen sittlich relevanten Eigenschaften der Sexualität Rechnung tragen und darf diese nicht verkürzen. Im Suchen nach einer sittlich richtigen Haltung zum Problem der Homosexualität muß man auf einer umfassenden Kenntnis des sittlich relevanten Charakters der Sexualität aufbauen, der neben der Personwürde auch andere entscheidende Aspekte umfaßt, die von der Achtung vor der Würde des Geschlechtspartners ganz verschieden sind. Doch läßt sich zugleich die wahre Achtung vor der Würde der Person vom Respekt vor diesen anderen bedeutsamen Aspekten menschlicher Sexualität nicht loslösen.

Vom Bemühen um eine umfassende Sicht menschlicher Sexualität ist häufig weder in der gegenwärtigen kirchlichen 'Pastoral' noch in der allgemeinen öffentlichen Diskussion und vor allem nicht im Sexualunterricht an den Schulen die Rede. Die sittlich gute Einstellung zum besonderen Sinn menschlicher Sexualität wird auf Haltungen wie Bereitschaft, für die eigenen Handlungen Verantwortung zu übernehmen, verkürzt, die gewiß nicht ausreichen, um die Probleme der Sexualethik richtig zu stellen und zu beantworten.

### 1.2.3. Berücksichtigung der Schrift und des Lehramts innerhalb der Kirche

Von für die Pastoral in der katholischen Kirche vorgeschlagenen Dokumenten dürfte man wohl die Berücksichtigung und angemessene Auslegung der Hl. Schrift und der kirchlichen Lehre erwarten, wird aber häufig in dieser Erwartung getäuscht. In geradezu unfaßbarer Weise wird heute oft trotz der eindeutigsten Worte der Schrift, vor allem des hl. Paulus, geleugnet, daß die Schrift homosexuelle Handlungen als solche verwerfe.<sup>2</sup> Die Lehre der Kirche vom Neuen Testament bis zum Brief der Glaubenskongregation vom 1. X. 1986 wird systematisch ignoriert bzw. nur in aus dem Zusammenhang gerissenen Passagen zitiert, die Pastoral-Dokumente stützen sollen, die in allen wesentlichen Punkten von der eindeutigen Lehre der Kirche zur Homosexualität abweichen.<sup>3</sup>

## 2. Zu einer positiven Ethik der Homosexualität

### 2.1. Die vier hauptsächlichen Sinnzusammenhänge menschlicher Sexualität und die Unzulässigkeit ihrer Reduktion auf die Achtung vor der Personwürde

#### 2.1.1. Sexualität und Personwürde

Menschliche Sexualität steht zweifellos, wie oft richtig bemerkt wird, unter dem Diktat der personalen Würde. Die Person des anderen Menschen, mit dem ich in eine sexuelle Beziehung eintrete und den ich liebe, soll immer als ganze von mir bejaht und um ihrer selbst willen geachtet werden. Zweifellos ist dies in jeder echten Freundschaft und Liebe der Fall, umso mehr, je tiefer die Liebe ist. Und zweifellos kann auch ein homosexuell veranlagter Mensch seinen exklusiv und der bräutlichen Liebe analog geliebten Partner oder seine gleichgeschlechtliche Geliebte echt lieben.

<sup>2</sup> Man könnte die exegetische Akrobatik mancher einschlägiger Dokumente bewundern, die behaupten, weder Paulus im Römerbrief noch die Schrift hätten jemals die liebende Homosexualität verworfen, wenn solche Interpretationskunststücke nicht eine direkte Fälschung des offenkundigen Sinnes der Bibel einschließen, z.B. der folgenden Stelle: »Deshalb gaben sie Gott dahin in schändlichen Leidenschaften; denn die Frauen unter ihnen verwandelten den natürlichen Verkehr in den widernatürlichen. Gleicherweise verließen auch die Männer den natürlichen Verkehr mit der Frau und entbrannten gegeneinander in ihrer Begierde, so daß Männer mit Männern Schande trieben und den verdienten Lohn ihrer Verirrung an sich selbst empfangen. Und wie sie es verworfen haben, Gott recht zu erkennen, [so] gab sie Gott in einen verworfenen Sinn dahin, zu tun, was sich nicht geziemt, sie, die erfüllt sind mit jeglicher [Art von] Ungerechtigkeit, Schlechtigkeit, Habsucht, Bosheit, voll Neid, Mord, Hader, Betrug, Tücke, Ohrenbläser, Verleumder, Gottesfeinde, Frevler, Hochmütige, Prahler, erfinderisch im Bösen, ungehorsam gegen die Eltern, unvernünftig, treulos, lieblos, unbarmherzig« (Röm. 1, 26-31).

<sup>3</sup> So wird mitunter gesagt, die Kirche habe 'bis in jüngste Zeit hinein Homosexualität in jeder Hinsicht abgelehnt', was in dieser Pauschalität (wenn man auch Anlagen versteht) nicht stimmt, und dann wird die Unterscheidung zwischen homosexueller Anlage und Betätigung wie ein Beweis dargestellt, die Kirche habe ihre Ablehnung der homosexuellen Betätigung geändert. Mitunter wird auch ein Dokument der Glaubenskongregation so zitiert, als stehe dieses in Einklang mit proponierten Pastoraldokumenten, denen es in Wirklichkeit in nahezu allen wesentlichen Punkten widerspricht.

Auch kann er zweifellos, selbst wenn dies nur unter – in den nächsten beiden Punkten erwähnten – radikalen Einschränkungen gilt, in einer homosexuellen Zärtlichkeit oder sexuellen Ausdrücken seiner Liebe diese personale Bejahung des anderen Menschen zum Ausdruck bringen. Man wird nicht behaupten wollen, Sapphos lesbische Liebesgedichte oder die Rede des Alkibiades auf Sokrates in Platons *Symposium* entbehrten einer tiefen, personalen Liebe und Achtung vor der Person der Freundin oder des Geliebten. Wäre dies die einzige Voraussetzung sittlich guter sexueller Betätigung, gäbe es also sicher sittlich gute wie auch sittlich schlechte homosexuelle Handlungen. Doch gerade damit kommen wir zum ersten entscheidenden Punkt der Kritik an vielen staatlichen und kirchlichen Dokumenten zur Homosexualität: sie klammern ohne Diskussion alle weiteren sittlich relevanten Güter aus, in deren Zusammenhang menschliche Sexualität steht und ohne die ihr Wesen verkannt wird. Dadurch wird auch die Objektivität wahrhafter sexueller Hingabe als Bejahung der Personwürde verfälscht.

### 2.1.2. Sexualität und Zweigeschlechtlichkeit

Menschliche Sexualität ist ihrem objektiven Wesen nach zweigeschlechtlich und auf heterosexuelle Beziehungen zugeordnet.<sup>4</sup> Dies ist nicht nur wegen des zu erörternden Bezugs zwischen sexueller Einheit und potentieller Prokreation der Fall, sondern auch wegen der biologischen und anthropologischen Komplementarität und Zuordnung zwischen Mann und Frau.

Schon die biologische Struktur von Mann und Frau erlaubt eine sexuelle Vereinigung, die ja viel mehr ist als Mittel zum Orgasmus oder auch als Ausdruck der Zärtlichkeit, nur zwischen Mann und Frau. Bei gleichgeschlechtlichen Partnern kann ja die Vollendung sexueller Beziehungen nur in einer Art gegenseitiger Masturbation oder auch in einer biologisch-anthropologisch unwürdigen Form von Pseudo-Vereinigung in oraler Sexualität oder Aftersexualität erreicht werden.<sup>5</sup> Während der Ausdruck der Zärtlichkeit als solcher in einer ersten Phase sexueller Beziehungen (Küsse, Umarmungen, Streicheln) bei Homosexuellen vielleicht nicht weniger als bei heterosexuellen Partnern möglich ist, so ist die volle und des Menschen würdige sexuelle *Hingabe* und vor allem die *geschlechtliche Vereinigung* von zwei Personen nur im Rahmen heterosexueller Beziehungen möglich. In homosexuellen Beziehungen muß an deren Stelle eine der Liebe unwürdige 'Masturbation zu zweien' oder eine niemals die vereinigende Potenz des Geschlechtsaktes von Mann und Frau erreichende Nachäffung jener wahren Vereinigung von Mann und Frau treten, zu deren Würde und Sinn viele Faktoren gehören: daß sich, wie Max

<sup>4</sup> In der Kirche zirkulierende Entwürfe zu Pastoraldokumenten verwenden auch den Ausdruck, der Mensch sei 'biologisch bisexuell angelegt' doppeldeutig, so als ob dies nicht nur Zweigeschlechtlichkeit, sondern auch bedeute: von Anfang an auf Beziehungen mit Menschen beiderlei Geschlechts angelegt zu sein, wobei hier wieder häufig human-freundschaftliche Liebe zu Menschen des gleichen Geschlechts mit sexuellen Beziehungen verwechselt werden. So entsteht eine heillose Verwirrung.

<sup>5</sup> Transvestiten erleben das oft in Form des Wunsches nach einer operativen Umwandlung der eigenen Geschlechtsorgane.

Scheler hervorhebt,<sup>6</sup> die menschlichen Geschlechtsteile von der Afterregion, wo sie sich bei vielen weiblichen Tieren befinden, gelöst haben, daß die Ehepartner als Personen im Geschlechtsverkehr einander das Gesicht zuwenden, einander küssen, einander ihre Liebe in personaler Weise und auch durch Worte der Liebe bekunden können, etc. Wenn in oraler Sexualität oder in einer Aftersexualität oder in anderen der personalen Würde unwürdigen Formen die Geschlechtsteile eines heterosexuellen Partners nachgeahmt werden, um den Orgasmus zu provozieren, tritt ein ganz anderes Phänomen an die Stelle der sexuellen *unio*. Da aber gerade auch die echte sexuelle Einswerdung nicht nur biologisch naturgemäß ist, im Gegensatz zur homosexuellen Pseudo-Vereinigung, sondern auch tiefe anthropologische Bedeutung besitzt, widerspricht die homosexuelle Betätigung jenem tief personalen *unitiven Sinn* menschlicher Sexualität, der andersgeschlechtliche Partner voraussetzt.<sup>7</sup>

Abgesehen davon ist der Unterschied zwischen Mann und Frau nicht nur ein biologischer, sondern ein tiefer psychisch-geistiger Unterschied. Und für den anthropologischen Sinn menschlicher sexueller Beziehungen ist nicht nur die Anerkennung und Bejahung der Würde der Person und die Intaktheit der sexuellen *unio*, sondern auch die Bejahung des Wertes des Männlichen und Weiblichen im Partner Bedingung. Auch die häufige Nachahmung dieser strukturell tieferen Unterschiede zwischen Mann und Frau im Rahmen homosexueller Beziehungen, in denen die Rolle des Mannes oder die der Frau von einem der Partner übernommen wird, legen von dieser sittlich relevanten Hinordnung der Sexualität des Menschen auf den psychisch-geistigen Unterschied von Mann und Frau Zeugnis ab. Umgekehrt geben gerade diese Rollen des 'männlichen' lesbischen Partners oder des 'weiblichen Homosexuellen' den Umarmungen der Schwulen und der Lesbierinnen eine besondere Dimension des perversen aus der Rolle oder besser aus der Wesensstruktur der eigenen Weiblichkeit und Männlichkeit Heraustretens eines der homosexuellen Partner. Und nicht zuletzt deshalb muten homosexuelle Beziehungen den natürlichen Menschen nicht nur moralisch, sondern auch psychologisch und ästhetisch pervers an, selbst wenn es sich nur um erotische zärtliche Küsse auf den Mund oder um Umarmungen handelt und nicht um homosexuelle Beziehungen im engeren Sinn.

### 2.1.3. Verbindung zwischen unitivem und prokreativem Sinn menschlicher Sexualität

Es war immer die Auffassung der Kirche, daß sinnvolle und sittlich vertretbare sexuelle Beziehungen im Zusammenhang von Akten stehen müssen, die *ihrer Natur nach zur Prokreation geeignet* sind. Selbst beim unfruchtbaren heterosexuellen Paar oder bei Zärtlichkeiten, die nicht unmittelbar auf die Prokreation bezogen sind, ist es immer Prinzip kirchlicher und auch ethisch intelligibler Sexualmoral gewesen,

<sup>7</sup> Vgl. dazu die großartige Theologie und Phänomenologie des Leibes in verschiedenen Werken des 20. Jahrhunderts, vor allem: Johannes Paul II, *Die menschliche Liebe*, hrsg. u. eingel. N. u. R. Martin (Vallendar-Schönstadt: Patris, 1985). Vgl. auch Dietrich von Hildebrand, *Die Ehe*, 3. Aufl. (St. Ottilien: Eos Verlag, 1983), und: ders., *Reinheit und Jungfräulichkeit*, 4. Aufl. (St. Ottilien: Eos Verlag, 1981).

daß menschliche Sexualität eine wesentliche Dimension ihres Sinnbezuges von dieser inneren Einheit und tief sinnvollen Beziehung von sexueller Vereinigung und Fortpflanzung erhält. Deshalb lehnt die Kirche sowohl Kontrazeption als auch in Vitro Fertilisierung und künstliche Insemination ab – weil beide in je verschiedener Weise die sexuelle Beziehung aktiv von dem Zusammenhang loslösen, der wie eine innere Form menschlicher Sexualität zugeordnet ist: dem objektiven Band und Sinnzusammenhang zwischen unitivem und prokreativem Sinn menschlicher Sexualität. Wenn dieser Zusammenhang aktuell besteht, ist er zu achten. Auch bei der Vereinigung von Mann und Frau besteht zwar in der unfruchtbaren Zeit oder bei Infertilität dieser Zusammenhang nicht aktuell, aber er bleibt gleichsam als ein sinnbestimmender Güterhorizont mit Akten verbunden, die sich ihrer Natur nach eignen, zur Prokreation zu führen und die vor allem eine innere Dignität besitzen, die durch diesen Zusammenhang mitbestimmt wird. Beides unterscheidet die sexuelle Vereinigung von Mann und Frau radikal von homosexuellen Akten.

Bei homosexuellen Beziehungen wird diesem Zusammenhang zwischen den Werten personaler *Vereinigung* und Prokreation sogar in noch prinzipiellerer Weise entgegengehandelt als in der Kontrazeption. Der Orgasmus und Samenerguß des Mannes wird nicht nur aktiv von der potentiellen oder wirklichen Prokreation getrennt, sondern völlig außerhalb des Zusammenhangs von unitivem und prokreativem Ziel gestellt und die weibliche Homosexualität wird in ähnlich radikalem Sinn von diesem zweiten Sinnziel der Ehe und auch von jenen Akten gelöst, die ihrer Natur nach auf dieses Ziel hingeordnet sind, auch wenn dasselbe keineswegs ihren alleinigen Sinn oder ihre alleinige Rechtfertigung ausmacht.

#### 2.1.4. Sexualität und Sakrament

Schon in der heidnischen Antike und auch in einem berühmten Passus aus Goethes *Aus meinem Leben: Wahrheit und Dichtung* findet sich das Bewußtsein, daß die sexuelle Hingabe von Mann und Frau ein göttliches Band, eine göttliche Sanktion verlangt. Die Kirche bzw. ihr Haupt, Christus selber, hat diese Notwendigkeit einer göttlichen Sanktion, die schon dem heidnischen Gott *Hymen* zugeschrieben worden war, in Form der sakramentalen Ehe zu ihrer höchsten Stufe erhoben. Nur im Rahmen dieser sakramentalen göttlichen Sanktion gestatten Christus und die Kirche uns, diese einzigartig tiefe leib-seelische Sphäre des Sexuellen zu verwirklichen. Auch Mann und Frau werfen sich selbst nach dem Urteil der Kirche in sexuellen Akten weg oder brechen nach dem Worte des Herrn die Ehe, anstatt sich wahrhaft zu finden, wenn sie sexuelle Beziehungen außerhalb dieser göttlichen Sanktion durch das Sakrament der Ehe suchen. Auch heterosexuelle Beziehungen sind ja nach kirchlicher Überzeugung Sünde, wenn sie vor der Ehe oder gegen die eheliche Treue vollzogen werden. Da nach kirchlichem Eheverständnis die sakramentale Ehe eindeutig auf die zweigeschlechtliche Beziehung beschränkt ist, muß die Kirche schon aus diesem Grund jede homosexuelle Betätigung als Sünde betrachten. Auf Grund der Notwendigkeit göttlicher und sakramentaler Sanktion für die sexuelle Vereinigung verlangt die reine und sittlich richtige Haltung zur menschlichen Sexualität,

daß auf diese überall dort, wo eine göttliche sakramentale Sanktion nicht besteht oder unmöglich ist, wie bei außerehelichen Liebesbeziehungen oder homosexuellen Beziehungen, verzichtet wird. Dieser Aspekt wird total aus vielen katholischen Pastoralpapieren ausgeklammert, wohl deshalb, weil ein Vorschlag sakramentaler homosexueller Verbindungen zwar manchmal gemacht wird, aber keine Aussicht auf Erfolg hätte. Ohne die Verwirklichung solcher homosexueller Hochzeiten, die theologisch und kirchlich unmöglich sind, kann der Vollzug homosexueller Beziehungen von der Kirche nur als objektiv schwer sündhaft verworfen werden, so sehr die Kirche auch die Sünder, genauso wie die Ehebrecher, mit christlicher Liebe umfassen wird.

Aus den genannten vier Gründen geht auch hervor, daß homosexuelle Handlungen nicht nur von ihren Konsequenzen und sich wandelnden Kontexten her unmoralisch sein können, sondern ihrem Wesen nach unsittlich sind. Viele gegenwärtige Dokumente scheinen keinerlei von Natur aus schlechte menschliche Handlungen anzuerkennen. Die Leugnung des in *se malum* in der neueren Moraltheologie steht wohl hinter einem solchen Denken.<sup>8</sup>

## 2.2. Die Verwischung des Unterschieds zwischen Anlage, die niemals Sünde ist, und Handlung, die sehr wohl Sünde sein kann, zwischen natürlicher und widernatürlicher Anlage

Zwar bemerkt man oft den Unterschied zwischen homosexueller Anlage und Handlung, verwischt aber zugleich diesen Unterschied. Ja man könnte sagen, viele Beiträge zur Diskussion der Homosexualität ziehen aus der von der Kirche immer betonten Tatsache, daß unvermeidbare homosexuelle Anlagen weder sündhaft noch freie Akte sind, den im Licht der obigen Ausführungen total unberechtigten Schluß, daß auch homosexuelle Betätigung schuldlos oder sogar lobenswert sei, was nicht der Fall ist.

Nicht genug damit, man verwechselt auch die Möglichkeit, daß ein homosexuell Tätiger, wie jeder andere Mensch, der objektiv sündhaft handelt, durch sein Gewissen oder dessen unbesiegbaren Irrtum, *subjektiv* entschuldbar sein kann, was auch für Mord gilt, mit der Frage nach der *objektiven Entschuldbarkeit* bzw. dem *sittlich einwandfreien Charakter* des homosexuellen Tuns selbst, deren Behauptung die Kirche immer verworfen hat – eine Position, die auch aus der werttragenden Natur menschlicher Sexualität heraus einleuchtet.

Eine weitere Verwechslung besteht zwischen der sittlichen Schuldlosigkeit der Anlage zur Homosexualität und deren 'Natürlichkeit'. Diese Verwechslung schlägt sich im Gedanken nieder, man diskriminiere in unverantwortlicher Weise gegen Homosexuelle, wenn man deren Anlage für unnatürlich oder widernatürlich erkläre. In Wirklichkeit diskriminiert man nie gegen einen Menschen einfach deshalb, weil man seine Anlage für pervers erklärt. Nicht einmal gegen Sünder diskriminiert man, wenn man ihr Tun als sündhaft erkennt. Erst recht diskriminiert man nicht gegen

<sup>8</sup> A.a.O., S. 5 ff.

einen Menschen, weil man seine Anlage für widernatürlich erklärt. Wir haben alle widernatürliche und perverse Anlagen – zum Sadismus, zur Grausamkeit, zum Neid, zur Eifersucht, zum Egoismus. Niemand diskriminiert gegen uns, wenn er uns sagt, daß solche Anlagen, für die wir als solche keine Schuld tragen, uns zu Handlungen drängen, die unsittlich sind. Es geht überhaupt nicht um die Diskriminierungsfrage, sondern um die Wahrheitsfrage: ist die homosexuelle Anlage eine Anlage gegen den Sinn menschlicher Sexualität? Wenn ja, ist sie pervers. Und dann muß dies gerade auch aus Liebe zum Homosexuellen verkündet werden. Diese Wahrheit nicht zu sagen wäre eine Gleichgültigkeit und Mißachtung gegenüber der Würde der Person des Homosexuellen – ähnlich wie es eine Mißachtung der Personwürde wäre, dem Exhibitionisten, dem Sadisten oder dem zur Kinderpornographie Neigenden zu verschweigen, daß ihre Neigungen pervers, d.h. von Grund auf gegen die wahre sittliche Ordnung gerichtet sind.

### 2.3. Die Verwerfung der Idee eines für die Ethik maßgebenden Wesens (Natur-)gesetzes

Hand in Hand mit einer Interpretation der Homosexualität als gleichberechtigter Form natürlichen menschlichen Sexuallebens geht oft die verächtliche Rede von einer naturrechtlichen Ethik, die aus einem metaphysischen Wesen des Menschen und menschlicher sexueller Beziehungen sittliche Normen ableiten will.<sup>9</sup> Ein derartiger Vorwurf kann uns nicht schrecken. Denn eine Ethik, die prinzipiell nicht naturrechtlich ist, d.h. die keine solche Natur berücksichtigt, wie wir sie oben in unserem konkreten Fall durch die vier sittlich relevanten Güter, in deren Zusammenhang Sexualität steht, kennzeichnen wollten, hört überhaupt auf, als Ethik zu existieren.<sup>10</sup>

### 2.4. Die verfälschende Erklärung der Ablehnung der homosexuellen Betätigung aus Ressentiments, etc.

Man begeht ferner eine schwere Verfälschung, wenn man die Ablehnung der Homosexualität nur durch negative Gründe wie Ressentiments, historische Vorurteile usf. erklärt, anstatt die oben erwähnten tiefen *sittlichen* Gründe ihrer Verwerfung auch nur zu verstehen, geschweige denn zu berücksichtigen. Dokumente, die eine solche Genealogie der Verwerfung der Homosexualität geben, besitzen einen ausgesprochen sophistisch-demagogischen Charakter, der unser aller Ablehnung von Verklemmungen und Vorurteilen benutzt, um die kirchliche Lehre und Ethik als Frucht der Ressentiments zu kennzeichnen. Max Scheler hat in *Das Ressentiment im Aufbau der Moralen* gegen Nietzsche gezeigt, daß echte mo-

<sup>9</sup> A. a.O., S. 5, unten.

<sup>10</sup> Vgl. dazu Dietrich von Hildebrand, *Ethik*, Gesammelte Werke, Bd II (Stuttgart: Kohlhammer 21973); Andreas Laun, *Das Gewissen – Oberste Norm sittlichen Handelns. Eine kritische Analyse* (Wien: Tyrolia, 1984); Josef Seifert, *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* (Salzburg: Univ. Verlag A. Pustet, 1976); ders., "Absolute Moral Obligations towards Finite Goods as Foundation of Intrinsically Right and Wrong Actions. A Critique of Consequentialist Teleological Ethics: Destruction of Ethics through Moral Theology?" *Antropos* 1 (1985), pp. 57-94.

ralische Werte niemals als Frucht des Ressentiments erklärt werden können, sondern nur falsche Moralen oder falsch motivierte moralische Ansichten. Man verfällt Nietzsches Fehler, echte sittliche Normen als Folgen von Ressentiments und anderer Vorurteile zu erklären – und das ohne jede ernsthafte Auseinandersetzung mit diesen Argumenten. Mit Drewermann und anderen neueren kirchlichen Autoren ist dieser Stil ethischer Diskurse modisch, aber um keine Spur berechtigter geworden.

### 2.5. Die Leugnung homosexueller Verführung und die widersprüchliche Sicht der Rolle der Gesellschaft

Einerseits gibt man heute oft die offenkundige Tatsache zu, daß historische, kulturelle und biographische Momente eine wichtige Rolle in der Entstehung der Homosexualität spielen, daß diese also nur selten rein biologisch oder genetisch bedingt ist. Andererseits leugnet man jeden sozialen Einfluß durch Verführung, wenn man verächtlich von denen redet, die vor 'homosexueller Verführung' warnen. Dabei ist es nicht nur ein Widerspruch, einerseits den kulturellen Einfluß auf das Entstehen der Homophilie hervorzuheben und andererseits den – offenkundigen – Einfluß von Schule, Freunden usw. auf das Entstehen homophiler Haltungen zu leugnen (man denke an die Antike, in der eindeutig aus der sozialen Billigung der Homosexualität und aus einer Geringschätzung der Heterosexualität eine unter Gebildeten fast universale Homosexualität entstand).

Zusätzlich verwechselt man vielmehr auch die – partiell berechnete – Angst vor der Entwicklung noch nicht bestehender oder nur latenter homophiler *Neigungen* mit der *jedenfalls berechtigten Angst* der Eltern und Erzieher davor, daß vielleicht bereits bestehende und als solche nicht schuldhaft homosexuelle *Anlagen* ihrer Kinder oder Anvertrauten von Verführern dazu ausgenützt werden könnten, um Jugendliche zum sündhaften homosexuellen *Tun* zu verführen. Wenn man freilich die prinzipielle Unsittlichkeit homosexueller Handlungen nicht anerkennen will, wird man nicht von Verführung sprechen wollen. Man beachte übrigens die ebenfalls bei heterosexuellen Beziehungen vorhandenen Verführungen (vor denen christliche Eltern ebenso Sorge haben). Auch die Verführung zu heterosexuellen oder homosexuellen *Handlungen* erblicken viele ausschließlich in einer akzidentellen Mißachtung der menschlichen Würde des Partners, wobei sie übersehen, daß eine Mißachtung der menschlichen Würde nicht nur direkt vorhanden sein kann, sondern auch Folge der Mißachtung aller anderen sittlich relevanten Güter ist, in deren Licht der Sinn menschlicher Sexualität gesehen werden muß. Auch eine noch so gut gemeinte sexuelle Beziehung außerhalb der Ehe ist sündhaft und deshalb eine Verletzung menschlicher Würde.

### 2.6. Die Verwechslung zwischen Verständnis für Homosexuelle und Billigung der Homosexualität, zwischen Hilfe Homosexuellen gegenüber und Abschaffung der Schuld

Selbst in inoffiziellen kirchlichen Dokumenten begeht man häufig systematisch der Verwechslung zwischen Verständnis für Homosexuelle und Billigung der

Homosexualität, zwischen Hilfe Homosexuellen gegenüber und Abschaffung der Schuld. Vor allem argumentiert man von einem Standpunkt aus, der jede in sich schlechte Handlung ablehnt.<sup>11</sup> Aus den oben angeführten Gründen aber ist homosexuelle Betätigung in sich, ihrer Natur nach schlecht. Das zu sagen bedeutet keinerlei Mangel an Verständnis für die Person und die Probleme eines Homosexuellen. In Wirklichkeit hat nämlich das Verständnis für die Person und für die Tragik der Homosexualität auch nichts mit deren Billigung zu tun, ebensowenig wie das Verständnis für Eifersucht oder für einen Eifersuchtsmord etwas mit dessen Billigung zu tun hat. Mußte etwa Dostojewskis Raskolnikow in *Schuld und Sühne* die aus tief edlen Gründen stammende Prostitution Sonjas billigen, um sie zu verstehen? Im Gegenteil, gerade darin, daß er die Erniedrigung ihrer Personwürde, die in ihrer Tat lag, begriff und ihr erschloß, verstand er sie – so wie sie seine Würde verstand, als sie das von ihm verdrängte und sophistisch wegdisputierte Grauen seines Doppelmordes begriff und ihn zur Reue über seine Schuld hinführte. Oder mußte Christus den Ehebruch billigen, um der Ehebrecherin tiefstes Verständnis und barmherzige Liebe entgegenzubringen? Das 'geh hin und sündige fortan nicht mehr' Christi war kein Widerspruch zum Verständnis ihrer Würde, sondern dessen Konsequenz.

Verständnis für den Homosexuellen heißt also auch nicht Billigung der Homosexualität. Im Gegenteil, das einzige Verständnis, das dem Homosexuellen, der im Innersten um das Unrecht homosexueller Handlungen weiß, wirklich hilft, ist das Verständnis für ihn und für das Unrecht seiner Betätigung, aus der man ihm heraus helfen und die man nicht noch durch falsche Theorien bestärken soll.

### 2. 7. Der unberechtigte Kampf gegen öffentliche Moral und Gesetzgebung

Auch die Anerkennung der Perversität der Homosexualität in der Gesetzgebung sollte unterstützt und nicht bekämpft werden.<sup>12</sup> Wenn Homosexualität als zweite natürliche Form sexuellen Verhaltens bezeichnet wird, sollte man auch homosexuelle Ehen, Adoption von Kindern in sie usf. sanktionieren. Will man dies erreichen? Ein solches Ziel ist im Lichte des Gesagten abzulehnen. Ganz etwas anderes ist es, Formen grausamer und pharisäischer Gesetzgebung zu bekämpfen, was selbstredend Pflicht des Menschen und des Christen ist.

<sup>11</sup> Diesen der gesamten kirchlichen Tradition und klassischen Ethik widersprechenden Standpunkt, den die gegenwärtige Diskussion oft nahelegt, wenn sie eine unsittliche (sittliche unrichtige) Handlung niemals 'von den äußeren Gegebenheiten allein bestimmen' will, haben Schüller, Böckle, Auer, Curran u. a. in die katholische Moraltheologie eingeführt. Vgl. zur Kritik J. Seifert, »Absolute Moral Obligations towards Finite Goods as Foundation of Intrinsically Right and Wrong Actions. A Critique of Consequentialist Teleological Ethics: Destruction of Ethics through Moral Theology?« *Antropos* 1 (1985), pp. 57-94.

<sup>12</sup> Indem man jedes gesetzliche Verbot der Homosexualität, ebenso wie jede rechtliche Implikationen für Miet-, Erb- und Arbeitsrecht usf., ja jede gesetzliche Ungleichheit ablehnt, zielt man wohl auf einen gleichen gesetzlichen Status der Homosexualität mit der Ehe. Jedenfalls beraubt man sich jedes Prinzips, das dieser verbreiteten Tendenz entgegensteht, ja fördert sie in der Klage über die 'Notwendigkeit einer Subkultur', die sich aus einer 'rechtlichen Diskriminierung' ergäbe.

### *2.8. Die Ablehnung der Perversität homosexueller Anlagen und Handlungen und ihr Mißverständnis als Pastoral*

Aus dem obigen geht hervor, daß homosexuelle Anlagen, selbst wenn 90 Prozent der Menschen sie hätten, nicht nur Anlagen zu unsittlichen Handlungen (wie sexuelle Konkupiszenz), sondern auch pervers und widernatürlich bleiben, wobei man freilich die oben eingeführten Unterscheidungen beachten und die Möglichkeiten menschlich edler homophiler Liebe beachten muß, die aber damit nicht objektiv gerechtfertigt sein kann.

### *2.9. Ein Neuheidentum und die Abschaffung der christlichen Idee von Verzicht auf sündhaftes Tun auch unter Opfern – ein hedonistisches Ideal der Lusterfüllung und des Wohltuenden als 'christliches Ideal'*

Die gegenwärtige Diskussion der Homosexualität zeichnet sich durch einen ausgesprochenen Hedonismus und eine unchristliche Schau aus, die es für unhaltbar erklärt, Homosexuelle prinzipiell entweder 'umpolen' oder ihnen alle sexuelle Betätigung untersagen zu wollen. Die selbstverständliche sittliche und christliche Pflicht, auch unter größten Opfern bis zum Martyrium eine unsittliche Handlung zu unterlassen, wird überhaupt nicht mehr erörtert. Was sollen dann Eheleute tun, deren Partner sich ihnen sexuell verweigern, weglaufen, usf., oder was sollen verheiratete Heterosexuelle tun, die einen anderen Menschen lieben, der nicht ihr Ehepartner ist? Soll es ein prinzipielles Recht auf Sexualität geben, das es einem in jedem Lebensstand und mit jeden Anlagen erlaubt, sexuelle Beziehungen zu haben? Was, wenn einen Päderasten oder Unzüchtigen nur Kinder des eigenen oder des anderen Geschlechts oder sogar Babies anziehen? Soll man solche Menschen dann auch nicht 'umpolen' oder sich nicht dagegen aussprechen, wenn sie Kinder verführen? Oder ihnen nur gut zureden, aber sie nicht durch Gesetze diskriminieren? Andreas Laun beschreibt in einem neuen Buch über Abtreibung in Österreich genau diesen Plan. Hat es keinen Sinn mehr, den Homosexuellen zu lehren, sein Kreuz anzunehmen und so zu beantworten, wie es für ihn möglich und wie es vor allem richtig ist? Hat Christus nicht davon gesprochen, daß sein Jünger sein Kreuz auf sich nehmen und ihm nachfolgen soll oder hat er uns einen allgemeinen Lustgarten auf Erden verheißen? Vielleicht ist dies der tiefste Einwand gegen den Entwurf zu 'katholischen Pastoraldokumenten' dieser Art: daß sie zutiefst heidnisch und unchristlich sind.

## Maria ist nicht nur »katholisch«

Von Franz Courth, Vallendar

Diese Aussage des »Evangelischen Erwachsenen Katechismus«<sup>1</sup> wurde in der letzten Zeit mehrfach aufgegriffen. So auch von jenem lutherischen Diskussionspapier, das etwa vor zehn Jahren die orthodoxe und die katholische Kirche zum Gespräch über Grundkonturen evangelischen Marienlobes einlud<sup>2</sup>. In der angeregten Auseinandersetzung sehen die Catholica-Beauftragten der Gliedkirchen der VELKD und des Deutschen Nationalkomitees des Luth. Weltbundes ein Anzeichen für die Aktualität des Marien-Themas. So ließen sie jetzt die Gesprächseinladung von einst einmünden in eine Handreichung<sup>3</sup> für lutherische Gemeinden, die mit ihren katholischen Nachbarparreien in lebendigem ökumenischen Austausch leben. Der Text möchte Rechenschaft geben vom marianischen Erbe der lutherischen Kirche in Liturgie und Theologie; er will dazu dienen, »daß wir einander besser kennen und verstehen lernen« (7).

In drei Gliederungspunkte ist die Schrift unterteilt. Das erste und das wichtigste Kapitel trägt die Überschrift »Maria – eine evangelische Besinnung«. Es ist lehrmäßig konzipiert und zeichnet die Grundlinien des lutherischen Marienbildes. Das zweite Kapitel ist überschrieben mit »Maria in der evangelischen Frömmigkeit«. Hier sind dem liturgischen Jahreskreis entsprechend Zeugnisse des Betens und Singens sowie der Meditation zusammengestellt. Bereichert ist dieser Teil mit ausgewählten Belegen aus der bildenden Kunst, zumeist aus luth. Kirchen. Gerade dieses Kapitel will über die Information hinaus zum frommen Verweilen einladen. Das dritte Kapitel des Buches ist dem theologischen Austausch gewidmet; es trägt den Titel »Maria – im Gespräch unter Christen«. Zusammengetragen sind hier von den Autoren selbst verantwortete Beiträge zum Marienbild je ihrer Konfession. Gisela-Athanasia Schröder skizziert die Lehre der Orthodoxen Kirche über Maria. Wolfgang Beinert beschreibt die katholische Position. Die evangelische Sicht bie-

---

<sup>1</sup> Gütersloh 1975, 392.

<sup>2</sup> Maria – Evangelische Fragen und Gesichtspunkte: US 37 (1982) 184-301. Vgl. F. Courth, Maria – ev. Fragen und Gesichtspunkte. Eine katholische Würdigung: Mar. 45 (1983) 306-322; W. Beinert, Maria in der deutschen protestantischen Theologie der Gegenwart: Cath(M) 45 (1991) 1-35, bes. 11-13.

<sup>3</sup> Maria, die Mutter unseres Herrn. Eine evangelische Handreichung. Erarbeitet und verantwortet vom gliedkirchlichen Catholica-Beauftragten der Vereinigten Evangelisch-Lutherischen Kirche Deutschlands und des Deutschen Nationalkomitees des Lutherischen Weltbundes (Catholica-Arbeitskreis). Hrsg. v. M. Kießig, Lahr 1991. – Nachfolgend im Text angegebene Ziffern beziehen sich auf diese Schrift. Dieser Artikel ist eine gekürzte Fassung meines Beitrages, Lutherisches Marien-Wort: EphMar 41 (1992).

tet Bischof Dr. Ulrich Wilckens. Susanne Heine behandelt das Thema aus der Perspektive feministischer Theologie. – Zeichnen wir zunächst die Hauptlinien des lutherischen Marienbildes.

## I. Lehrhafte Konturen

### 1. Zur Frage

Verschiedene Gründe lassen eine ev. Besinnung auf die Mutter Jesu geboten erscheinen. Es ist 1. das *biblische Zeugnis*. Dort wird Maria in verschiedenen Zusammenhängen mehrfach erwähnt. Wer Jesus als die Mitte der Offenbarung bekennt, kann dessen Mutter nicht übergehen. 2. In der *gemeinsamen Glaubensgeschichte* besitzt Maria eine bemerkenswerte Rolle; sie hat in den Zeugnissen der Frömmigkeit, wozu nicht zuletzt auch die Kunst mit ihren vielfältigen Facetten gehört, einen eindrucksvollen Platz. Bis heute bringen ihr die Kirchen der katholischen Tradition (röm. Katholiken, Orthodoxe, Altkatholiken) eine tiefe Verehrung entgegen. 3. *Ökumenische Annäherung*: Waren es anfangs nur Korrekturen des spätmittelalterlichen Marienkultes, so führte die konfessionelle Polarisierung des 16. Jhs. schließlich zu einem ev. Nein zur Marienverehrung, was dann jahrhundertlang als Kennzeichen reformatorischen Christentums galt. »Dabei darf es um des neutestamentlichen Zeugnisses und der gemeinsamen Glaubensüberlieferung aller Kirchen willen nicht bleiben« (11). Wurde nicht schon bei den Fragen der Taufe, der Eucharistie und des Amtes versucht, die alten Gegensätze *durch ein tieferes Verständnis der gemeinsamen christlichen Wahrheit* zu überwinden? Entsprechend betrachten es die Autoren als ihre Aufgabe, ein Verständnis der Mutter Jesu zu erarbeiten, »das am Maßstab der biblischen Botschaft ausgerichtet ist, die kirchliche Überlieferung ohne Vorurteile bedenkt und die Wahrheit des Evangeliums angemessen zum Ausdruck bringt« (11).

### 2. Biblische Grundlegung

Der Blick in die Hl. Schrift läßt Jesus als die unverrückbare Mitte der Offenbarung Gottes zum Heil der Menschen erkennen. Von hierher erschließt sich die Bedeutung seiner leiblichen Mutter. Maria ist die Frau, die den Sohn Gottes geboren hat. Ihr Mutter-Dienst setzt bei der Bereitschaft an, dem Wort Gottes zuzustimmen (Lk 1,38). Maria zeigt sich willens, Gottes »besonderes Werkzeug, nämlich Mutter seines Sohnes zu werden« (13). Ihre Bereitschaft ist nicht bloß duldendes Hinnehmen von Gottes Ratschluß, sondern »tätiges Einwilligen« (13). Dieser aktive Akzent könnte im ökumenischen Gespräch aufgegriffen werden. Er dürfte nicht unbeeinflusst sein durch den Feminismus sowie die Befreiungstheologie. Der Blick auf die tätige Mutter Jesu ist verbunden mit dem auf die demütige Magd. Vom Magnificat an bis hin zur Kreuzigung Jesu steht Maria in der langen Reihe der Niedrigen; sie alle, welche die Menschheitsgeschichte an den Rand gedrängt hat, erhöht Gott. In dieser

doppelten Perspektive als Mutter und niedrige Magd ist Maria »ein Musterbeispiel« jener, die von Jesus seliggepriesen werden (vgl. Mt 5,3)(13). Mehr noch, weil Mariens Glaube beispielhaft ist für die Gemeinde der Glaubenden, darf sie auch als Bild der Kirche gelten. Darauf weist nicht zuletzt die schwangere Frau in Offg 12,1-6 hin.

Wie ist zu interpretieren, daß Maria inmitten der Brüder Jesu genannt wird, die ihn aus seinem Wirken herausrufen und ihn sprechen wollen (Mk 3,31-35)? Wie weit berechtigt der Text wirklich zu der *historisierenden* Annahme, daß Maria der Verkündigung Jesu mit »Zurückhaltung und Skepsis« begegnet sei? Ist hier nicht die *theologische* Perspektive im Jünger-Bild des Markus zu berücksichtigen? Danach trifft für Maria zu, was für alle Jünger (Mk 10,32 ff. u.ö.) bis Ostern gilt: fortgesetzt sind sie des weisenden Wortes bedürftig. Jesus muß sich ihnen in der Frage nach seiner Person und Sendung immer neu zuwenden (vgl. 4,13; 6,52; 8,32; 9,9 f. 32 u.ö.). Bleibend haben die Jünger auf dem Weg der Nachfolge die Gefahr der Fehlbeurteilung und Verkennung des Meisters zu bestehen. Dieser *theologische* Akzent im markinischen Jüngerbild sollte zurückhaltend machen gegenüber einer historisierenden Perspektive, welche die vermeintlich »wahre« Maria im dritten Evangelium gegenüber einer theologisch überhöhten Mutter des Herrn bei Lk, aber auch bei Mt und Joh, ausspielt.

Zurückhaltung ist auch dort geboten, wo von leiblichen Geschwistern Jesu gesprochen wird (12). Denn nirgendwo im Neuen Testament ist Josef unmittelbar als leiblicher Vater Jesu bezeugt. Das ist gerade auch für die bereits erwähnte Szene bemerkenswert, wo seine Mutter und Brüder kommen, um ihn zu sprechen (Mk 3,31-35 par.).

In seiner Antwort nennt Jesus diejenigen Brüder (Schwestern), Mutter, die Gottes Willen tun. Auffallend ist, daß Jesus (nach Mk u. Mt) alle Verwandtschaftsgrade aufführt, nicht aber den Vater. Dem entspricht, daß kein Jesus-Wort überliefert ist, das Josef seinen Vater nennt. Vater ist ihm Gott allein. Das gehört zum Zentrum der Verkündigung Jesu. Seine Bezeichnung als »Sohn des Zimmermanns« (Mt 13,55) ist entweder ein Reflex auf die gesetzliche Vaterschaft Josefs oder spiegelt das Unverständnis der Landsleute Jesu wider, die seine wirkliche Herkunft nicht kennen<sup>4</sup>. Im Sinne von herrschender Volksmeinung und Skepsis ist auch Lk 3,23 zu interpretieren, wonach man Jesus für einen Sohn Josefs hielt (ebenso Joh 1,45; 6,42). Insgesamt zeichnen die Evangelien eine auffallend nachgeordnete Bedeutung Josefs; Maria ist ihm gegenüber bei weitem mehr hervorgehoben. Handelt es sich hier nicht um ernstzunehmende Indizien für die von Mt und Lk in den Kindheits-evangelien erzählend entfaltete *jungfräuliche* Mutterschaft? Es ist nicht einzusehen, warum die Handreichung die Jungfräulichkeit Mariens aus der biblischen Betrachtung ausklammert und unter traditionsgeschichtlicher Perspektive behandelt. Vermag zu diesem Thema die »bleibende und maßgebende Ur-Kunde« (11) des Christentums nichts zu sagen?

<sup>4</sup> Vgl. J. Zmijewski, Die Mutter des Messias, Kevelaer 1989, 73; I. de la Potterie, Marie dans le Mystère de l'Alliance, Paris 1988, 105 ff.

## 3. Verbindende Tradition

Ist es auch nicht die Bibel, die unser Dokument zu einem Wort über die jungfräuliche Empfängnis Mariens herausfordert, so tun es doch das Apostolicum und das Nicaeno-Constantinopolitanum. Die in ihnen einst getroffenen Aussagen über den dreieinigen Gott sieht die Handreichung »bis heute in unserer Kirche lebendig« (14). Das gilt auch für das Christus-Bekenntnis »empfangen vom Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria«. Die Problematik dieses Bekenntnissesatzes kommt gleich unmittelbar zur Sprache. Ist diese Aussage über den Ursprung Jesu nur symbolisch-bildhaft oder zugleich auch ereignishaft-leiblich zu verstehen? Das ist für unser Dokument eine Frage, »an der die Auffassungen unter Christen auseinandergelassen werden können« (14). Warum eigentlich? Eine Begründung für die Option wird nicht gegeben. Wird so nicht einer doppelten Wahrheit das Wort geredet? Ungeachtet dieser offenen Frage sind es drei Gedanken, mit denen die Autoren das Bekenntnis zur geistgewirkten Empfängnis Jesu aus der Jungfrau Maria inhaltlich füllen.

*Erstens* ist es der Hinweis, daß Gott selbst mit der Person Jesu Christi eine aus den Gesetzen von Welt und Zeit nicht ableitbare Wende der Geschichte gesetzt hat. »Mit Jesus beginnt Gott eine neue Schöpfung. Unsere Erlösung, unser Heil ist uns von Gott ganz ohne menschliches Mitwirken geschenkt (vgl. Mt 1,20-21)« (14). Der *zweite* Gedanke baut auf dem ersten auf. Vermag der Mensch (die Kirche) das Heil auch selbst nicht zu wirken, kann er es doch empfangend entgegennehmen. Maria ist ein Beispiel jenes Glaubens, der alles von Gott erwartet und nichts von sich selbst. »Nur in solchem Glauben kann die Kirche auch das Wunder, daß Gottes Wort in ihr und durch sie zur Welt kommen soll, immer aufs neue empfangen und erfahren« (15). Der *dritte* Aspekt unterstreicht die wahre Gottessohnschaft Jesu. »Empfangen vom Heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau« will besagen, Jesu Ursprung liegt in Gott; und dies gilt von Anfang seiner menschlichen Existenz an.

So sehr man diese drei Aussagen akzeptiert, bleibt die Frage, ob und wie weit das generell im AT wie im NT immer wieder bekannte Handeln Gottes *konkret* von der Empfängnis Jesu ausgesagt werden kann und muß. Läßt sich gerade auch an diesem Ereignis aufzeigen, daß das gnadenvolle Wirken Gottes nicht nur etwas subjektiv Innerliches, »sondern eine geschichtlich real wirkende und als solche ernst zu nehmende Macht ist«<sup>5</sup>. Weil es bei der Inkarnation um das reale Handeln Gottes geht, darf die Frage nicht offen bleiben, ob und wie weit wir dieses beim Lebensanfang Jesu als *geschichtlich wirksame* Macht am Werk sehen können. In welchem Maße umschließen die Kindheitsevangelien als Wort Gottes auch Gottes Tat? Für die Alte Kirche und ihre Symbole kann diese Frage nur mit einem eindeutigen Ja beantwortet werden. Für sie war die leiblich verstandene jungfräuliche Empfängnis ein unverzichtbares heilsgeschichtliches Merkmal Mariens und zugleich ein *reales* Zeichen für die Gottessohnschaft Jesu.

Mariens jungfräulicher Empfängnis zugeordnet ist ihre leibliche Mutterschaft. Um der personalen Einheit ihres Sohnes willen nennt sie das Konzil von Ephesus

<sup>5</sup> H. Schöndorf, Jungfrau und Mutter: ZKTh 110 (1988) 385-413, 413.

(431) mit der altalexandrinischen Schule Gottesgebälerin<sup>6</sup>. Das Konzil von Chalcedon greift diesen Ehrentitel auf und bekräftigt ihn<sup>7</sup>. Hier wird Maria bekannt als die jungfräuliche Mutter des einen Erlösers, der seit Ewigkeit Sohn des himmlischen Vaters ist und durch sie zum Menschenbruder wurde. Weil der ewige Sohn des himmlischen Vaters und ihr Kind *ein und derselbe* ist, darf Maria als Gottesgebälerin begrüßt werden.

Dieses Anliegen unterstreicht auch unser Dokument. Nach ihm besagt der Titel »Gottesgebälerin«, »daß Maria die Mutter dessen ist, der als wahrer Mensch auch wahrer Gott ist und in einzigartiger, eindeutiger und endgültiger Weise Gottes Wesen und Willen offenbart hat« (16).

Die positive Interpretation der Theotokos-Anrede ist mit zwei behutsamen Vorbehalten verbunden, einem generellen und einem besonderen. Allgemein hält unser Text den Hinweis für wichtig, die christologischen Aussagen, welche die Alte Kirche unter betontem Hinweis auf Maria formuliert, »nicht im Sinne eines Immer-Mehr zu verstehen« (16). Danach ist die Rede von der Gottesmutterchaft Mariens keine Steigerung gegenüber dem Bekenntnis zu ihrer geistgewirkten, jungfräulichen Empfängnis Christi. Beide Aussagen »meinen ein und dasselbe Geheimnis der Menschwerdung und sagen es nur verschieden gerichtet aus« (16). Das ist richtig. Aber, was ist dagegen einzuwenden, daß in dem Maß die Gottheit des menschengewordenen Sohnes ins Licht tritt, auch jene Frau davon beleuchtet wird, durch die er in unsere Zeit eingetreten ist?

Der zweite Vorbehalt gilt der volkstümlichen Fassung des Theotokos-Titels als »Gottesmutter«. In dieser Anrede sieht die Handreichung »eine leichte Aussageverschiebung«; dies insofern, als der Akzent von der Geburt Jesu auf eine bleibende Mutterrolle Mariens verlagert erscheint (16). Zugegeben, die Kirche des 5. Jhs. empfand eine deutliche Reserve gegenüber der Anrede »Gottesmutter«. Dies geschieht in Abgrenzung zu den Muttergottheiten des Mittelmeerraumes. Was aber spricht dagegen, nachdem diese Gefahr gebannt ist, Maria jetzt auch wirklich *Mutter* statt Gebälerin zu nennen?

Es ist unter ökumenischem Gesichtspunkt nicht unerheblich, wenn die lutherischen Autoren in dem vorliegenden Text zeigen, daß ihre Christologie grundsätzlich an den altkirchlichen Konzilien und Symbola orientiert ist. Entsprechend kann Maria, gestützt auf die Lehre von der Idiomenkommunikation, Theotokos-Gottesgebälerin genannt werden. Tatsächlich steht mit diesem Ehrentitel der Glaube an die zwei Naturen und die personale Einheit Christi auf dem Spiel, die die Lehre von der hypostatischen Union deutlicher zu fassen sucht. Im Vergleich mit dem Diskussionsentwurf vor zehn Jahren<sup>8</sup> ist diesmal die christologische Bedeutung der Theotokos-Anrede klarer und eindeutiger zum Ausdruck gebracht.

<sup>6</sup> DS 251. 252.

<sup>7</sup> DS 301.

<sup>8</sup> US 37 (1982) 189.

## 4. Akzente der Reformatoren

Für die Reformatoren und die Bekenntnisschriften unterstreicht das Dokument ein doppeltes Anliegen. Sie hätten »die Mutter Jesu hoch geachtet und die altkirchliche Lehre in ihrem echten Verständnis voll bejaht. Maria war ihnen ein vorrangiges Beispiel christlicher Verkündigung und christlichen Lebens« (16). Luthers *Magnificat*-Kommentar wird als eindrucksvolles Zeugnis seines Marienlobes genannt.

Das zweite Anliegen ist die Korrektur spätmittelalterlicher Verehrungsformen. Der leitende Gedanke ist dabei, die einzigartige Mittlerschaft Christi für das Heil der Menschen durch nichts verdunkeln zu lassen. Konkret läßt dieser Gedanke jede unmittelbare Anrufung Mariens (und der Heiligen) zurückweisen. »... der Glaube erwartet alle Hilfe im Leben und im Sterben allein vom dreieinigen Gott« (17). Tatsächlich bedeutet diese Grenzziehung einen Angriff gegen die von den Vätern her überkommene Marienfrömmigkeit. Seit dem 3. Jh. kennt die Kirche in West wie Ost den Brauch, Maria (wie alle Heiligen) um ihre himmlische Fürbitte anzugehen. Für den unserem Dokument vorausgehenden Gesprächsentwurf fiel solches Tun »unter das Verdikt der Abgötterei«<sup>9</sup>. Diese Kennzeichnung begegnet jetzt nicht mehr. Gleichwohl scheint die Anrufung Mariens und der Heiligen nach wie vor ein konfessioneller Gesprächspunkt zu sein.

Die Ursache für diesen Dissens sieht unser Dokument in der unterschiedlichen Auffassung von der Rechtfertigung. Indem katholischerseits der aktive Beitrag des Menschen beim Gnadenwirken Gottes betont werde, sei der Grund dafür gelegt, Maria um ihre himmlische Fürbitte für das Heil der Menschen anzugehen. In der Tradition Luthers dagegen könne Maria nur als empfangendes, auf Gott hin offenes Geschöpf angesehen werden; Gott allein ist es, der Erlösung wirkt. Diese Akzentuierung führt dann zu der Aussage: »Maria hat keine eigenständige Bedeutung für den Glauben. Sie ist nur ein wunderbares Beispiel für das Gnadenwirken Gottes im Menschen. Christen, die keine persönliche Beziehung zu Maria haben, fehlt darum nichts, was zu ihrem Heil notwendig ist« (18).

So nachdrücklich diese Aussage formuliert sein mag, klar ist sie nicht. Was heißt »eigenständige Bedeutung« im Hinblick auf Maria? Besteht nicht der Sinn jeder Marien-Rede darin, deutlich zu machen: wer ist diese Frau von Christus her und auf Christus hin? Es ist ihre personale Indiennahme bei der Inkarnation, die Maria vor allen Frauen auszeichnet. Damit ist ihre Heilsbedeutung genannt. Sie gläubig anzuerkennen, dürfte verantwortlich keinem Christen frei stehen. Darin sollte keine Differenz zu den Autoren des Dokumentes bestehen.

Anders ist es bei der Frage nach der himmlischen Mittlerschaft Mariens. Zumindest wird sich die kath. Position verengt dargestellt finden, wenn sie durch das Stichwort »eigenständige Bedeutung« gekennzeichnet sein soll. Auch als himmlische Fürbitterin ist Mariens Funktion eine helfende, nicht aber eine ursächlich belebende und heiligende. Diese kommt allein dem Heiligen Geist zu. Wie in Nazaret (vgl. Lk 1,35), so ist Maria auch als Verklärte seinem beseelenden Wirken gegen-

<sup>9</sup> Ebd., 198.

über Empfangende. Ob dem Christen, der keine lebendige Beziehung zu Maria hat, wirklich nichts fehlt, was zum Heil notwendig ist? Man sollte diese Aussage nicht pressen, denn auch katholischerseits gibt es keine Verpflichtung zum Mariengebet. Aber ist letzteres nicht ein Indiz dafür, wie lebendig und konkret für den Gläubigen der Himmel ist? Bemerkenswert ist, daß verschiedentlich evangelischerseits aus eschatologischer Perspektive die strikte Weigerung zur Heiligenanrufung kritisch hinterfragt wird. Mehr noch, sofern die Unterscheidung zum Gott allein geltenden Gebet gewahrt bleibt, vermag die Anrufung Mariens »als eine evangelische Möglichkeit«<sup>10</sup> zu erscheinen.

### 5. Die »neuen Dogmen« im Gespräch

Das vorliegende lutherische Marien-Wort nimmt auch Stellung zu den beiden bisweilen so genannten »neuen Mariendogmen« der römisch-katholischen Kirche. Der mehrfach erwähnte Gesprächsentwurf war darin unserem Dokument vorausgegangen<sup>11</sup>. Straffer als dort ist nunmehr die lutherische Position skizziert.

Zwei Aspekte werden zur Immaculata Conceptio geltend gemacht. Es entspricht reformatorischer Tradition, wenn der Text als evangelischerseits rezipierbar anerkennt, »daß Gott Maria schon am Anfang ihrer irdischen Existenz zum Werkzeug seiner Gnade bestimmt hat«; wurden doch auch Jeremia (Jer 1,5) und Johannes der Täufer (Lk 1,13-17) für ihren göttlichen Auftrag schon im Mutterleib erwählt und bereitet (19). Der Verweis auf diese Gottesboten kann das Bewußtsein dafür wecken, wie sehr die Inkarnation auf seiten des durch Empfängnis und Mutterschaft einbezogenen Menschen gnadenhaft ermöglicht sein muß. Wenn evangelische Theologie den unbedingten Primat der Gnade vor der Sünde und jedem menschlichen Werk hochhält, muß sie dies nicht auch bei Maria tun? Der Weg zu einem annähernden Gespräch ist gebahnt.

Als Hauptschwierigkeit empfinden es die Autoren, den Vorrang der Gnade mit der katholischerseits gelehrteten Sündenbefreiung Mariens zusammenzudenken. Deshalb auch ihr Widerspruch. Sie sehen im Dogma von 1854 die Mutter Jesu »aus dem Zusammenhang der schuldverhafteten Menschheit herausgelöst und auf eine Stufe mit der sündlosen Existenz Christi gestellt« (19). Ist damit aber das Dogma richtig wiedergegeben? Ihm geht es darum, Maria vom Beginn ihres Daseins an in die heilende Erlösung Christi unmittelbar einbezogen zu sehen. Sie ist ihrem Sohn *mit ganzer Existenz* zugeordnet. Und ohne ihn würde auch Maria wie alle Sünder jenes Ruhmes ermangeln, den sie bei Gott haben sollten (vgl. Röm 3,22-24). Wie weit ist der unbedingte Primat der Gnade vor der Sünde in Maria verwirklicht? Wie weit läßt sich angesichts ihrer Person und Aufgabe als Gottesgebälerin von einem *wirksamen* Vorrang der Gnade sprechen?

<sup>10</sup> H. Gorski, Die Niedrigkeit seiner Magd (EHS.T XXIII/311), Frankfurt/M. u.a. 1987, 276; H. Ott, Steht Maria zwischen den Konfessionen?, in: R. Stauffer (ed.), In necessariis unitas. Mélanges offerts à J.-J. Leuba, Paris 1984, 304-319; F. Courth, Maria im ökumenischen Dialog: Mar. 52 (1990) 42-62.

<sup>11</sup> US 37 (1982) 193.

Daß Maria der Gemeinschaft der Glaubenden enthoben ist, befürchtet das Dokument auch angesichts des Dogmas von ihrer leiblichen Himmelaufnahme. Auch dazu heißt es zunächst positiv: »Wenn damit für Maria die von Paulus (Phil 1,23) ausgesprochene Hoffnung ausgedrückt ist, daß Maria nach ihrem Tod heimgehen durfte zu ihrem Erlöser, brauchen evangelische Christen dem nicht zu widersprechen; denn das ist unsere Hoffnung für uns selbst und alle, die uns im Glauben vorangegangen sind« (19). Vorbehalte und Kritik werden für den Fall angemeldet, daß Maria mit diesem Dogma aus der Gemeinschaft der Glaubenden herausgehoben und ihrem erhöhten Sohn an die Seite gestellt werden soll.

Zu dieser Frage läßt sich mit Blick auf die Definitionszyklika *Munificentissimus Deus*<sup>12</sup> sagen: Weil Maria Urtyp der Gläubigen ist, sind in der ihr zugesprochenen Würdigung *mittelbar* alle Jünger des Herrn eingeschlossen und mitgemeint. Im Assumpta-Dogma bekennt die Kirche mit Blick auf ihr Urbild Maria, daß sie selber Anteil haben darf an der Auferstehung des Herrn. Ob dahin Annäherung zu erreichen ist?

Diese Frage ist bewußt zurückhaltend gestellt; denn die eschatologische Dimension des Marienlobes ist in evangelischer Frömmigkeit und Theologie noch kaum entfaltet. Dort liegt der Akzent auf ihrer Vorbildhaftigkeit als Glaubensgestalt. Es entspreche biblischer Kunde, Maria in der Reihe jener biblischen Zeugen zu nennen, an denen anschaulich wird, wie Gott Menschen in seinen Dienst nimmt, durch Anfechtung und Leiden hindurchführt und im Glauben bewahrt. Als Beispiel für Gottes Gnadenhandeln am Menschen kann Maria die christliche Existenz beleuchten, aber nicht begründen; sie ist nach evangelischem Verständnis »Illustration, aber nicht Norm des Glaubens«(20). Wer Maria als Ur- und Vorbild des Glaubens für den einzelnen Christen wie für die Kirche insgesamt anerkennt, akzeptiert er damit nicht einschlußweise eine der Mutter Jesu eignende Normativität? Was heißt denn sonst Urbild?

## *II. Zeugnisse der Frömmigkeit*

Im Anschluß an den darstellenden Teil bietet die Handreichung eine beachtliche Reihe von Belegen, die Mariens Stellung im evangelischen Gottesdienst veranschaulichen. Es sind Texte der Hl. Schrift, Gebete, Meditationen, Predigten, nicht zuletzt von M. Luther, Lieder und Bilder. Das Material ist gemäß dem liturgischen Jahr geordnet. Besonders die Advents- und Weihnachtszeit bietet mehrfach Gelegenheit, Maria zu erwähnen. Sie ist im Passions-, im Oster- wie im Pfingstgottesdienst gegenwärtig. Ferner gibt es Gedächtnistage, welche die Erinnerung an die Mutter Jesu wach werden lassen: das Fest der Darstellung des Herrn und das seiner Verkündigung sowie der Tag der Heimsuchung Mariens.

Bemerkenswert sind die Aussagen zur Stellung Mariens in der Gemeinschaft der Heiligen. »Im Lob Gottes sind die Heiligen im Himmel – unter ihnen auch Maria – mit den Heiligen auf Erden – unter ihnen auch wir – verbunden« (18). Diese so weit

<sup>12</sup>) Nr. 201; R. Graber, Die marian. Weltrundschreiben der Päpste, Würzburg 1954, 200.

gespannte Gemeinschaft ist durch die Taufe grundgelegt; sie wird im Sakrament des Altares erneuert; sie »ist eine Hilfe, nicht nur für das Leben, sondern auch für das Sterben« (81). Entsprechend ihrer Rolle als Mutter des Erlösers nimmt Maria inmitten der Gemeinschaft der Heiligen einen wichtigen Platz ein. So dacht die Verbundenheit von irdischer und vollendeter Kirche auch sein mag, sie darf nicht zu einer Anrufung der Heiligen führen. Das würde dem einen Mittlertum Jesu Christi widerstreiten (1 Tim 2,5). Wohl aber gibt es ein die gesamte Gemeinschaft umspannendes Lob des dreieinigen Gottes. »Die noch auf dieser Erde pilgernde Schar der Gläubigen stimmt ein in den Lobpreis der Vollendeten« (82).

Insgesamt berechtigt der Blick auf die evangelische Frömmigkeit zu einer positiven Summe. Danach »hat Maria auch im Glaubensleben der evangelisch-lutherischen Kirche ihren Platz, den neu zu entdecken für den evangelischen Christen eine glaubensstärkende Aufgabe sein kann« (88).

Für das ökumenische Gespräch dürfte ein Satz dieses Abschnittes besonders wichtig sein, der dem Sola-scriptura-Prinzip seine enge Auslegung nimmt. »Die evangelisch-lutherische Kirche steht im Zusammenhang der christlichen Kirche aller Zeiten und Länder. Dies zeigt sich darin, daß sie alle Überlieferungen achtet, die der Heiligen Schrift nicht entgegenstehen« (74). Sollte dieser Grundsatz für den ökumenischen Austausch leitend werden, dann wäre für das mariologische Gespräch viel erreicht. Geht es doch beispielsweise bei den zwei »neuen« Mariendogmen nach katholischem Selbstverständnis darum, daß in ihnen biblische Grundaussagen auf die Mutter des Herrn hin konkretisiert werden. Ob mit dieser erweiterten Perspektive nicht auch die im orthodoxen wie im katholischen Raum geübte Unterscheidung zwischen Gebet und Anrufung noch mehr verdeutlicht werden könnte, so daß sie den Charakter einer konfessionellen Barriere verlieren würde?

### III. Theologische Gesprächspunkte

#### 1. Konfessionelle Konturen

Dem amtlichen Text sind vier von den jeweiligen Autoren selbst verantwortete Beiträge als Anhang hinzugefügt, die den aktuellen Horizont erschließen wollen. So war es sinnvoll, dem lutherischen Dokument eine orthodoxe und eine römisch-katholische Mariendarstellung folgen zu lassen. Beide Autoren, G.-A. Schröder (orth.) und W. Beinert (kath.), gehen beschreibend vor; ihre Perspektive ist nicht kontroverstheologisch zugespitzt. Unterschiede zum evangelischen Marienbild muß der Leser selbst erheben.

Anders geht dagegen U. Wilckens vor, der das lutherische Marienbild zeichnet. Er hat stets seinen katholischen Gesprächspartner vor Augen. Insgesamt sieht er in der Lehre über Maria »gegenwärtig immer noch mehr Uneinigkeit ... als Übereinstimmung« (119)<sup>13</sup>. Das gilt auch trotz der christologisch konzipierten Marienzyklika

<sup>13</sup> Vgl. auch U. Wilckens, *Evangelische Zustimmung und Kritik*: US 42 (1987) 226-230; ders., *Maria, die Mutter des Herrn – in evangelischer Sicht*: US 43 (1988) 166-175.

»Redemptoris Mater«. Wer ist Maria an der Seite Christi? Wie weit ist sie abgehoben von der Gemeinschaft der Gläubigen? Das scheinen für Wilckens die zentralen kontroverstheologischen Fragen zu sein. Das päpstliche Lehrschreiben habe diese nicht zuletzt mit den »neuen« Dogmen verbundenen Schwierigkeiten »eher verwischt als geklärt« (120). Folgerichtig ist, daß die kritische Anfrage des Bischofs besonders dem Thema Mittlerschaft gilt. So sehr die Enzyklika das einzigartige Mittlertum Christi betone, werde die Zuordnung von Mariens Sendung dazu »theologisch nicht wirklich klar« (120). Ähnliches treffe beim Kirchenbild zu. Schon das Marien- und Kirchenverständnis des 2. Vaticanum veranlaßt Wilckens zu der Frage, ob nicht die Kirche – wie Maria selbst – »so nahe Christus zur Seite gerückt und den Gläubigen als Mutter gegenübergestellt wird, daß sie an seinem Heilswerk selbst mitwirkt – statt daß sie der Raum 'in Christus' ist, in dem er durch sein Wort und Sakrament an seiner Kirche wirkt, wie es das Bekenntnis der lutherischen Kirche sagt (CA 7)« (119)? Entsprechend dem Solus Christus wendet sich Wilckens auch gegen die Anrufung Mariens und der Heiligen. »Klar abzulehnen ... ist die Anrufung Marias oder der Heiligen als Vermittler der Erlösung« (vgl. 1 Tim 2,5). Schon das älteste Mariengebete (Unter deinen Schutz) ist, so der Bischof, »evangelischen Christen zu beten unmöglich« (115).

Positiv ist das von Wilckens anvisierte ökumenische Ziel zu beurteilen: »sofern in dieser einen, unverwechselbaren Gestalt der jungfräulichen Mutter Jesu das Geheimnis der Menschwerdung Gottes als die eine Urwahrheit aller christlichen Glaubensüberlieferung durchscheint ... könnte uns in der Tat die gemeinsame Erinnerung an Maria zu gemeinsamer Erinnerung Jesu Christi bewegen – und *darin* unserer Einheit näherbringen«. Die dahin bewegende Kraft ist der Heilige Geist; er ist die Seele des Leibes Christi (120).

## 2. Zu feministischen Anfragen

Weil in der feministischen Theologie Maria eine nicht unbedeutende Rolle spielt, war es angemessen, diesen aktuellen Fragenkreis den konfessionsspezifischen Darstellungen anzufügen (121-135). Autorin ist S. Heine, die sich zum Thema bereits profiliert geäußert hat.<sup>14</sup> Das positive Anliegen der feministischen Theologie, die Befreiung der Frau auch mit mariologischen Überlegungen zu erreichen, sieht Heine in mehrfacher Weise zu teuer erkaufte.

Zum einen bemängelt sie die »wilde Exegese« (128). Wenn etwa die Jungfräulichkeit Mariens als Hinweis auf eine selbständige und von keinem Mann abhängige weibliche Existenz interpretiert wird, dann entspricht das nicht dem Aussagewillen der neutestamentlichen Autoren. »Die Texte werden gleichsam 'kolonialisiert', einem ihnen fremden Interesse unterworfen« (129). Ähnliches beobachtet die Autorin bei der feministischen Auslegung der römisch-katholischen Mariendogmen, die dem katholischen Selbstverständnis nicht entspricht. Deshalb Heines Forderung, die

<sup>14</sup> S. Heine, *Frauen der frühen Christenheit*, Göttingen 1986; dies., *Wiederbelebung der Göttinnen?*, Göttingen 1987. Vgl. F. Courth, *La Mère de Dieu, une déesse chrétienne?*: *EtMar* 45 (1988) 61-79, bes. 71 ff.

feministische Theologie bedürfe einer deutlicheren methodischen Reflexion. Dieses hermeneutische Desiderat berührt auch den zweiten Einwand; er bemängelt die bloße Umkehrung des patriarchalen Gottesbildes zu Gunsten eines matriarchalen. Damit verfallt die feministische Theologie ihrer eigenen Kritik. Es muß das Ziel christlicher Theologie und Praxis sein, von einer Opposition zwischen den Geschlechtern, von Pauschalurteilen und Feindbildern wegzukommen, um zu einer geschwisterlichen Gemeinde zu werden.

Grundsätzlich ist auch Heines Einwand gegen eine archetypische Rechtfertigung der Mariengestalt gerichtet, wie sie etwa von Chr. Mulack, M. Kassel, C. Halkes und von E. Drewermann vorgelegt wird<sup>15</sup>. Dem hält die Autorin entgegen: »Menschliche Religiosität ist ... mit dem christlichen Glauben nicht unmittelbar identisch. Der Glaube beruft sich auf die Selbstoffenbarung Gottes, ist also nicht das Ergebnis menschlicher Seelentätigkeit, wird aber auch nicht ohne diese wirksam« (133).

S. Heines Überlegungen zu den mariologischen Ideen der feministischen Theologie sind ökumenisch bedeutsam. Sie lenken die Aufmerksamkeit nicht auf diese oder jene Detailfrage, sondern auf das heilsgeschichtliche Ereignis der Inkarnation. Von hierher bestimmt sich Mariens Einzigartigkeit. Wo Maria archetypisch oder mythologisch verflüchtigt wird, ist das geschichtliche Heilsverständnis des Christentums herausgefordert. Tastet man die Persönlichkeit Mariens an und optiert für ein weibliches Symbol des Göttlichen, das auch noch so fest in der menschlichen Seele verankert sein mag, rührt man an die Fundamente des Offenbarungsglaubens und Erlösungsverständnisses.

## IV. Ökumenischer Ertrag

### 1. Brückenschlag

Versuchen wir rückschauend eine Wertung der vorliegenden Schrift. Generell darf das Dokument als ein ökumenischer Brückenschlag betrachtet werden. Das gilt aus zwei Gründen.

Der erste Grund besteht darin, daß sich die Autoren darum bemüht haben, dem entworfenen Marienbild lutherisches Profil zu geben. Darum vor allem ihr konzentrierter Blick in die Hl. Schrift. In Hinwendung zu ihr entsteht ein konturenreiches Marienbild. Die Autoren fühlen sich zu der Aussage berechtigt, »daß im Blick auf Maria, die Mutter Jesu Christi, eine breite gemeinsame, weil vom Neuen Testament begründete Glaubensüberzeugung besteht. Als die Mutter des Erlösers hat sie einen besonders wichtigen Platz in der Heilsgeschichte und somit in der Gemeinschaft der Heiligen« (82). Ausdrücklich sei hier auch auf die biblische Besinnung von U. Wilckens verwiesen (bes. 110-115). Nach ihm ist Maria Ur- und Vorbild des christlichen Glaubens, ja sogar Mutter der Kirche, insofern die Kirche die Gemeinschaft der Glaubenden ist. Sie ist selbzigupreisen nicht einfach nur als die erste Glaubende; Lob

<sup>15</sup> Vgl. F. Courth, *La Mère*, 65-71.

gilt ihr darüber hinaus »im Blick auf das außerordentliche heilsgeschichtliche Wunder, das ihr – ihr allein – widerfahren ist und das sie darum heraushebt aus allen Glaubenden vor und nach ihr«; sie allein wurde Mutter des Erlösers (112).

Dieser lutherische Rückblick auf die Hl. Schrift zeigt, daß die Beschäftigung mit ihr die getrennte Christenheit nicht auseinanderführt; vielmehr werden auf diese Weise deutliche Verbindungslinien erkennbar. Das gilt auch angesichts der evangelischerseits immer wieder betonten Christozentrik; sie kann nicht anders, als auch Maria in den Blick zu nehmen. Gläubigen, die sich zu Christus bekennen, kann »die Mutter Jesu nicht ohne Bedeutung bleiben« (10).

Es entspricht dann auch lutherischer Tradition, die Glaubensdokumente der Alten Kirche positiv aufzugreifen. Auch hier erscheint Maria im Licht ihres göttlichen Sohnes; deshalb wird sie als Gottesgebärerin begrüßt. In dem Maße sich reformatorische Christologie ihrem Erbe gemäß an den altkirchlichen Konzilien orientiert, bleibt die Rede von der Theotokos eine Ost und West verbindende Aussage; sie ist ein ökumenisches Bekenntnis.

Daß der Verweis auf die Tradition des vertiefenden Gesprächs bedarf, zeigen die Ausführungen zur jungfräulichen Empfängnis Mariens. Was bedeutet es für heutige Auslegung, daß dieses Bekenntnis bis in unsere Tage heilsgeschichtlich-ereignishaft verstanden wurde? Der Umstand, daß zu unserem Fragepunkt die Glaubenstradition bei weitem eindeutiger ist als für die Kanongeschichte und die geistgewirkte Empfängnis Jesu von Anfang an zur *regula fidei* gehört, ist ein theologisches Argument, das noch nicht genügend ausgeschöpft ist. Freilich ist dabei ein Verständnis von Kirche vorausgesetzt, welches diese vom Geist Gottes selbst getragen und in die Wahrheit der Offenbarung eingeführt weiß.

Der zweite Grund, bei dem vorliegenden Dokument von einem ökumenischen Brückenschlag zu sprechen, besteht darin, daß das erstrebte lutherische Profil nicht in strikter Abgrenzung gegenüber dem katholischen und orthodoxen Marienbild gezeichnet wird. Die Autoren sind gerade bei den klassischen Differenzpunkten um Verbindungslinien bemüht. Erinnerung sei an die Dogmen von der Unbefleckten Empfängnis Mariens und ihrer Himmelaufnahme. Beiden gegenüber werden Zustimmung und Kritik geäußert. Damit sind die Möglichkeiten für weiteres Gespräch deutlicher markiert als zuvor.

Das gilt auch für das Thema Anrufung. Die hiergegen zuvor verschiedentlich geltend gemachte Lehre vom Todesschlaf<sup>16</sup> klingt überhaupt nicht an. Im Gegenteil: das Dokument wie auch der Beitrag von U. Wilckens reden von der Gemeinschaft der Heiligen als einer lebendigen Einheit, die füreinander betet und miteinander den dreifaltigen Gott lobt. Von ihm kommt alle Hilfe, Trost und Errettung. Und dies bedingt, daß außer Christus keine anderen Nothelfer anzugehen sind. Für eine solche Hinwendung fehlen nicht nur Zeugnisse der Heiligen Schrift; auch, so Wilckens, »scheint eine Anrufung anderer weder nötig noch auch angemessen. Denn warum soll man die Fürsprache eines Heiligen anrufen, wenn der Herr selbst unmittelbar

<sup>16</sup> Vgl. R. Frieling, *Luther, Maria und der Papst: MdKI 38 (1987) 134-137, 136 f.*; F. Courth, *Maria im ökumenischen Dialog (Anm. 10), 57.*

erreichbar und hilfsbereit ist?« Dieser *fragende* Einspruch wird deutlicher, wo es um die Anrufung Mariens und der Heiligen »als Vermittler der Erlösung« geht (115). Der Grund für die Zurückweisung ist die Besorgnis, ob sich hier nicht »das Gefälle des Heilsvertrauens von Christus ... auf Maria und die Heiligen so sehr verlagert, daß der klare Grundsatz von 1 Tim 2,5 – weniger in der Lehre als in der Frömmigkeit – in nicht ungefährlicher Weise aufgeweicht ist?« (116) Auch hier nur ein *bedingtes* Nein?

Die vorgebrachten lutherischen Bedenken und die differenzierende Art ihrer Darbietung lassen in dem Dokument ein Verständigungszeichen sehen. Vorhandene Divergenzen sind nicht geleugnet; sie werden positiv aufgegriffen und auch als Anfrage an die eigene Position bedacht. Daß diese im gemeinsamen geistlichen Tun weiter abgebaut werden, ist eine notwendige Voraussetzung des währenden ökumenischen Dialogs. Gerade auch dazu kann die vorliegende Handreichung anregen.

## 2. Theologische Aufgabe

Das angesprochene Ziel sollte aber auch verbunden sein mit dem weiteren fachtheologischen Gespräch zum Thema Mitterschaft. Dies scheint nach wie vor ein Differenzpunkt im katholisch-lutherischen Austausch zu sein. Bischof Wilckens empfindet Klärungsbedarf bezüglich der Mitterschaft Christi sowie dem Mittlertum der Kirche. Diese sieht er am Heilswerk Christi *mitwirken*, »statt daß sie der Raum 'in Christus' ist, in dem er durch sein Wort und Sakrament an seiner Kirche wirkt, wie es das Bekenntnis der lutherischen Kirche sagt (CA 7)« (119).

Wie weit ist die hier getroffene Abgrenzung der Kirche als Raum, in dem Christus wirkt, tatsächlich unterscheidend? Läßt sich diese Umschreibung wirklich zu Ende denken, ohne daß auch hier die Kirche *mitwirkt*, eben in der Verkündigung, der Feier der Sakramente, der Liebestätigkeit. Gewiß liegt dieser Dienst auf einer anderen Ebene als bei der Person Jesu Christi. Wirkursächlich gesehen, ist er der eine und einzige Mittler. Alle anderen heilsgeschichtlichen Heildienste sind dem vorbereitend und dienend zugeordnet. Das gilt auch für Maria. Ihr »Mitwirken« liegt auf der Ebene der geschichtlichen und mitmenschlichen Verbundenheit aller im Heil. Denn so sehr Heil und Rechtfertigung ungeschuldete Gabe Gottes an den einzelnen sind, haben sie doch auch eine gemeinschaftliche, leiblich-konkrete Gestalt; sie sind geschichtlich vermittelt und werden geschichtlich gelebt. In diesem Sinne kommt der Mutter Jesu, wie auch uns, seinen Brüdern und Schwestern (und damit der Kirche), eine abgeleitete und zugeordnete, gleichsam instrumentalursächlich zu verstehende Heilmitterschaft zu. Diese zugeordnete Perspektive gilt es auch für das Verständnis Mariens als himmlischer Fürbitterin zu beachten. Auch hier ist ihre Funktion eine helfende, nicht aber eine ursächlich belebende und heilende.

Maria ist der Repräsentant des zu seinem Heil mitwirkenden Menschen. Diese Kennzeichnung wird seit Jahren schon als zentraler Gesprächspunkt zwischen den Konfessionen hin und her geschoben, hier positiv und dort negativ akzentuiert. Die Grundfrage ist nach wie vor die, wie weit es gelingt, die Dialektik der chalzedonischen Aussageform als Modell für das Zusammenwirken von Gott und Mensch

anzuerkennen<sup>17</sup>. Welche Heilsbedeutung haben Jesu Menschheit und die sie darstellende Kirche? In der positiven Beantwortung dieser Frage liegt eine Grundvoraussetzung theologisch verantworteter Marien-Rede. Das Gespräch darüber hat durch die vorliegende Handreichung einen erneuten Anstoß erhalten; es sollte nicht auf die lange Bank geschoben werden.

<sup>17</sup> Y. Congar, *Marie et l'Eglise chez les Protestants*: ders., *Chrétiens en dialogue*, Paris 1964, 491-518.

# Aufwertung der Ehevorbereitung

## Ein Ansatz zur Neuevangelisierung

Von *Rudolf Schunck, Frankfurt\**

### *Situationsanalyse*

Viele in der westlichen Welt sind damit beschäftigt, die mannigfaltigen Folgen einer zivilen Ehescheidung oder einer bloßen Trennung der Ehegatten aufzuarbeiten. Meist sind dann, neben Freunden und anderen Bezugspersonen der Betroffenen, vor allem Ärzte, Psychotherapeuten, Rechtsanwälte, Richter und Seelsorger gefordert – und nicht selten überfordert.

Nur verhältnismaßig wenige Personen und Organisationen bereiten dagegen die junge Generation sachgerecht auf das Institut Ehe für ihr gemeinsames Leben vor. Neben den wenigen und oft kleinen Ehreferaten in unseren deutschen Diözesen wirken, wenn es um die Frage der Nichtigkeit der (oft schon »gescheiterten«) Ehen geht, nur noch unsere Kirchengerichte, die bischöflichen Offiziate.

Es gibt da ab und zu Lichtpunkte: so z. B., wenn der Bischof von Augsburg, J. Stimpfle, anregt, »in den höheren Klassen der katholischen Schulen in Bayern vermehrt Informationen und geistige Auseinandersetzung mit dem Gebiet von Ehe und Familie anzubieten«<sup>1</sup>; oder sich ein internationaler Kongreß, »2. Ost-West-Kongreß über Ehevorbereitung 18.–21. Oktober 1990 in Zagreb«<sup>2</sup>, mit der Thematik befaßt. Die Hildesheimer Diözesansynode 1989/90 stellt bezüglich der Ehevorbereitung fest: »Auch zeigt es sich, daß die bislang übliche kirchliche Vorbereitung auf die sakramentale Trauung nicht ausreicht. Deswegen sieht die Synode die Notwendigkeit, die Ehevorbereitung neu zu gestalten.«<sup>3</sup> Papst Johannes Paul II. schreibt in seinem Apostolischen Schreiben »Familiaris consortio«: »In einem geschichtlichen Augenblick, in dem die Familie Ziel von zahlreichen Kräften ist, die sie zu zerstören oder jedenfalls zu entstellen trachten, ist sich die Kirche bewußt, daß das Wohl der Gesellschaft und ihr eigenes mit dem der Familie eng verbunden ist, und fühlt um so stärker und drängender ihre Sendung, allen den Plan Gottes für Ehe und Familie zu verkünden, um deren volle Lebenskraft und menschlich-christliche Entfaltung zu sichern und so zur Erneuerung der Gesellschaft und des Volkes Gottes beizu-

---

\*Der Verfasser ist seit 1981 am Metropolitengericht in Köln als Diözesanrichter tätig und hat bis Ende 1991 an über 250 Ehenichtigkeitsverfahren mitgewirkt. Er hat in diesen Jahren zudem zahlreiche Brautpaare individuell auf die Eheschließung vorbereitet, sie später zum Teil priesterlich begleitet und auch Geschiedene pastoral betreut.

<sup>1</sup> Meldung in der »Deutschen Tagespost« vom 1. November 1990, S. 5.

<sup>2</sup> Faltblatt mit dem Programm der Tagung befindet sich in den Händen des Autors.

<sup>3</sup> Hildesheimer Diözesansynode 1989/90, Hrg.: Bistum Hildesheim, Bernward Verlag, Hildesheim 1990, S. 65.

tragen.«<sup>4</sup> Die bisherige Praxis der Ehevorbereitung innerhalb der katholischen Kirche Deutschlands bedarf eines größeren Augenmerks seitens der Verantwortlichen und wohl einer Ergänzung oder sogar der Korrektur. Wenn auf der einen Seite in unserer deutschen Sakramenten- und Gemeindepastoral eine intensive Vorbereitung der Kinder und Jugendlichen (und manchmal der betroffenen Eltern) auf Beichte, Erstkommunion und Firmung durchgängige Praxis geworden ist, dann ist es unter den heutigen Randbedingungen (wie die Angst vor jeder zumal der ehelichen Bindung, die steigende Zahl der Ehescheidungen, die hohen Abtreibungszahlen etc.) nur logisch, der Ehevorbereitung mehr Gewicht, Stellenwert und Zeit einzuräumen und vor allem geeignetes »Begleitpersonal« heranzubilden. In manchen Orten werden fachlich gute Ehevorbereitungsseminare oder Brautleutekurse von kirchlich eingestellten Kräften, Priestern, Diakonen (vor allem der verheirateten) und Laien (darunter Ehepaare und Ärzte) gehalten. Die Resonanz und Akzeptanz dieser Angebote bei den Eheschließenden ist jedoch eher gering, vielleicht weil man den Trauschein ja auch »billiger«, d.h. in nur einem Gespräch mit dem zuständigen Seelsorger, erhalten kann.

Auch die Fachliteratur bringt dem Thema der Ehevorbereitung und dem Verlöbnis relativ geringes Interesse entgegen.<sup>5</sup> In dem seit dem 1. Januar 1990 für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz vorgeschriebenen Ehevorbereitungsprotokoll wird die Frage nach einem Verlöbnis der Brautleute nicht einmal gestellt.<sup>6</sup> Eine solche Nachfrage hätte sich angeboten.

Andererseits nun nehmen aber gerade in der letzten Zeit die Artikel über die Frage der Unauflöslichkeit der Ehe und einer möglichen Änderung der Lehre der Kirche auf diesem Gebiet geradezu sprunghaft zu.<sup>7</sup> Sicherlich kann man über diese Fragen tief sinnige theologische Überlegungen anstellen. Aber ob gerade in einem Punkt, wo die Kirche ihre Lehre immer und immer wieder deutlich formuliert hat und pastorale Hilfen<sup>8</sup> für die wiederverheirateten Geschiedenen anbietet, die aber den oben genannten Autoren und einer veröffentlichten Meinung nicht ausreicht, eine »Lösung« zu finden ist, erscheint mir eher unwahrscheinlich. Zudem halte ich den Weg einiger

<sup>4</sup> Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben »Familiaris consortio«, vom 22. 11. 1981, Nr. 3; zitiert nach »Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls«, Nr. 33, Hrsg.: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

<sup>5</sup> Verwiesen sei aber hier auf P. Wesemann, Zur Pastoral der Ehevorbereitung -Gedanken eines Eherichters, in: Pastoralblatt für die Diözesen Aachen, Berlin, Essen, Köln, Osnabrück 33 ( 1981), S. 53-60; zudem E. Schulz (Hrsg.), Neue Wege in der Ehevorbereitung, Seelsorge Verlag Echter, Würzburg 1983; zudem J. Lehmann, Ehevorbereitung in der Bundesrepublik Deutschland, Profil Verlag, München 1985. Siehe ebenfalls die Initiative einiger Diözesen; erläutert in »Das Unterrichtsziel heißt Liebe«, in: Glaube und Leben (Kirchenzeitung für das Bistum Mainz), Nr. 30, 47. Jahrg.; 28. Juli 1991, S. 10.

<sup>6</sup> Vgl. Partikularnormen der Deutschen Bischofskonferenz zur Ehevorbereitung, Eheschließung und Registrierung von Eheschließungen, in: Amtsblatt des Erzbistums Köln, Stück 25, 129. Jahrg., vom 3. November 1989, Nr. 235.

<sup>7</sup> Vgl. z.B. H. van Gansewinkel, Sind Weisungen Christi, sind ethische Normen der Bibel über alle Zeiten hinweg unverändert gültig?, in: Anzeiger für die Seelsorge, Heft 1, Januar 1991, S. 16-18; T. Seeger, Großzügig aus Liebe - stur aus Treue? Zehn Thesen zur Unauflöslichkeit der Ehe, in: Christ in der Gegenwart, Heft 31 (1990), S. 253. Hingegen setzt sich fundiert und positiv ab K.M. Becker, Die unwiderrufliche Bindung von Mann und Frau in der Ehe nach ihrer Natur, in: Ius Ecclesiae, Vol. III (1991), S. 501-528.

<sup>8</sup> Siehe (4), Nr. 84.

bischöflichen Offizialate, die Ehenichtigkeitsgründe »weiter auszulegen« und neue Nichtigkeitsgründe in der Praxis einzuführen, für nicht tragfähig und daher nicht für gangbar. Deshalb plädiere ich vielmehr für eine Konzentration weiterer pastoraler Kräfte auf die Zeit der Ehevorbereitung (und Ehebegleitung). Hier werden die entscheidenden Weichen für die Zukunft der christlichen Ehen und Familien gestellt. Hier können auch noch Korrekturen angebracht und wirksamere Hilfestellungen geleistet werden, so daß die Eheschließenden eine bewußtere und verantwortungsvollere Entscheidung treffen. In diesem Bereich unserer Sakramentenpastoral gibt es noch viele Möglichkeiten, die wir ausnützen könnten. Zumindest den interessierten Gläubigen sollte die Kirche also zusätzliche Angebote machen.

Im neuen Codex der Lateinischen Kirche wird das Eheversprechen bzw. Verlöbnis im Canon 1062 behandelt. Dort heißt es im Paragraph 1: »Das Eheversprechen (...) richtet sich nach dem Partikularrecht, das von der Bischofskonferenz unter Berücksichtigung von Gewohnheiten und weltlichen Gesetzen, soweit es welche gibt, erlassen worden ist.« Die deutschsprachigen Bischofskonferenzen haben bis zum jetzigen Zeitpunkt keine entsprechenden Partikularnormen erlassen.<sup>9</sup> Die deutschen Oberhirten können sich jedoch auf den Würzburger Synodenbeschluß berufen, wo die Gemeinden gebeten werden, »Gesprächskreise für Verlobte und befreundete Paare (zu initiieren), an denen auch Verheiratete teilnehmen. Auch Familiengruppen sollten Verlobte zu ihren Veranstaltungen einladen.«<sup>10</sup> Zudem werden im Codex des kanonischen Rechtes in Canon 1063 die Seelsorger verpflichtet, der Ehevorbereitung ein besonderes Gewicht beizumessen.<sup>11</sup> Es besteht hier, vor allem in Anbetracht der pastoralen Situation in den deutschsprachigen Ländern, inzwischen ein erheblicher und akuter Handlungsbedarf. Die Hirten könnten ihre Leitungsgewalt nutzen, um dem Verlöbnis wieder mehr Ansehen zu geben: es zu einer Zeit der Reife und der verantwortlichen Entscheidung werden lassen. Zudem könnten die Bischöfe eine mehrgleisige Ehevorbereitung<sup>12</sup> vorsehen.

<sup>9</sup> Vgl. H. Schmitz/F. Kalde, Partikularnormen der deutschsprachigen Bischofskonferenzen, Abtei-Verlag Metten, 1990. Im Bürgerlichen Gesetzbuch (BGB) hingegen hat der Gesetzgeber im Buch »Familienrecht« das Verlöbnis in den §§ 1297–1302 geregelt. Interessant sind ebenfalls die Ausführungen zum Thema »Verlöbnis« und »Liturgie der Verlobung« bei J. Lehmann, Ehevorbereitung in der Bundesrepublik Deutschland, s. Fußnote 5, S. 26–30.

<sup>10</sup> Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland: Beschluß »Christlich gelebte Ehe und Familie«, in: Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe Bd I, Freiburg – Basel – Wien, 2. Auflage, 1976, S. 411–457, hier Nr. 3.1.2.2.

<sup>11</sup> Vgl. CIC, can. 1063: »Die Seelsorger sind verpflichtet, dafür zu sorgen, daß die eigene kirchliche Gemeinde den Gläubigen die Hilfe bietet, durch die der Ehestand im christlichen Geist bewahrt wird und in der Vollkommenheit vorankommt. Dieser Beistand ist besonders zu leisten: 1. durch Predigt, durch Katechese, die den Kindern, den Jugendlichen und den Erwachsenen angepaßt ist, sogar durch den Einsatz von sozialen Kommunikationsmitteln, durch die die Gläubigen über die Bedeutung der christlichen Ehe und über die Aufgabe der christlichen Ehegatten und Eltern unterwiesen werden; 2. durch persönliche Vorbereitung auf die Eheschließung, durch welche die Brautleute in die Heiligkeit und in die Pflichten ihres neuen Standes eingeführt werden; (3. und 4.).«

<sup>12</sup> E. Schulz sprach schon im Jahre 1983 von einem »pluralen Angebot von Brautleuteveranstaltungen«, s. Fußnote 5, S. 34.

## Neue Perspektiven der Ehevorbereitung

Es soll hier erneut betont werden, daß eine christliche Erziehung in einem intakten Elternhaus, verantwortliche Seelsorger als Ansprechpartner der Heranwachsenden und eine solide Schulbildung die besten Voraussetzungen für die zukünftigen Ehen und Familien sind. Das tatsächliche Zueinanderstehen der Eltern<sup>13</sup> in Freud und Leid prägt die Kinder nachhaltig.

Die Hildesheimer Diözesansynode 1989/90 schlägt neue Wege vor, wenn sie fordert: »Auf Bistumsebene und in jeder Gemeinde muß darüber nachgedacht werden, wie eine solche Ehevorbereitung eingerichtet werden kann. Sie soll eine begleitende Hilfe der Gemeinde für die Brautleute sein, die auf diesem Wege nicht zuletzt selbst lernen können, ihre Beziehung im Licht des Evangeliums zu sehen und immer wieder zu erneuern.

Eine solche Ehevorbereitung braucht 'Katecheten', die bereit sind, von ihren Lebens- und Glaubenserfahrungen zu erzählen. Einzelne oder besser noch Ehepaare als glaubwürdige Begleiter junger Menschen werden durch ihren Dienst auch selbst wieder zu Beschenkt.<sup>14</sup>

Der Vorschlag der »Katecheten« verdient Beachtung; ggf. könnte die Diözese Hildesheim hierzu ein Modellvorhaben – z. B. in ein paar Gemeinden – durchführen und ihre Erfahrungen hiermit publizieren. Der junge Mensch muß gerade heute lernen, notfalls gegen den Zeitgeist anzugehen. Der Philosoph R. Spaemann beschreibt die Lage folgendermaßen: »Wir leben in dem, was ich eine hypothetische Zivilisation nenne. Eine Zivilisation, in der die Dinge wesentlich funktional definiert werden bzw. durch ihren Tauschwert. Eine funktionale Interpretation ist eine solche, die prinzipiell die Suche nach Äquivalenzen eröffnet. In einer solchen Zivilisation sind so etwas wie unbedingte Überzeugungen oder endgültige Bindungen – Versprechen, Gelübde, Ehe, Weihen, character indelebilis – Fremdkörper. Es gibt die Neigung, sie zu eliminieren.«<sup>15</sup> Das Eingehen einer unauflöselichen Ehe ist zweifelsohne einer dieser »Fremdkörper«. Hier kann die Kirche keine Abstriche machen. Sie kann und soll aber die Nupturienten in die Lage versetzen, hierzu bewußt Ja zu sagen.

Papst Johannes Paul II. sprach bei seinem Pastoralbesuch 1980 in Deutschland in seiner ersten Predigt in Köln zum Thema Ehe und Familie; dabei brachte er es auf den Punkt, wenn er sagte: »Die Endgültigkeit der ehelichen Treue, die heute vielen nicht mehr verständlich erscheinen will, ist ebenfalls ein Ausdruck der unbedingten Würde des Menschen. Man kann nicht nur auf Probe lieben, man kann nicht nur auf Probe sterben. Man kann nicht nur auf Probe lieben, nur auf Probe und Zeit einen

---

<sup>13</sup> Vgl. den interessanten Artikel von A. Schlembach, Miteinander: Stichwort für menschliches Zusammenleben schlechthin, in: Anzeiger für die Seelsorge, Heft 10, Oktober 1991, S. 388–392. Aufschlußreich ist ebenfalls der Zeitungsartikel von M. Perrez, Scheidung und Scheidungskultur (Die Folgen für die Kinder – die Verantwortung der Eltern), in: Neue Züricher Zeitung, 3. 12. 1991.

<sup>14</sup> Vgl. Fußnote 3, S. 66–67.

<sup>15</sup> R. Spaemann, »Wir müssen die menschliche Lebenserfahrung wieder zur Sprache bringen«. Ein Gespräch mit Professor Robert Spaemann, Herder Korrespondenz, 45. Jahrg., April 1991, S. 170–179, hier S. 178.

Menschen annehmen.«<sup>16</sup> Die aus dem Umgang mit der Technik erlaubte und praktizierte Möglichkeit, etwas auf Probe oder zur Ansicht zu erhalten, versucht mancher Christ unerlaubterweise auf die Zeit der Bekanntschaft bzw. der Verlobung zu übertragen. In unseren Laboratorien kann man durch sogenannte »Langzeitversuche« die Lebensdauer von Materialien und Gegenständen (z. B. für eine x-beliebige Glühbirne) und ihr Verhalten in der Zukunft und unter unterschiedlichen Bedingungen simulieren und somit erforschen; hierüber sind die Verbraucher, als Nutznießer, sehr dankbar. Nur bleibt festzuhalten: eine eheliche Bindung, einen Menschen mit seinem zukünftigen Leben, geprägt von vielen Höhen und Tiefen und Freuden und Leiden, kann weder simuliert noch erprobt werden. Wer dies wirklich fordert, stellt den Menschen, eine geist-leibliche Einheit, ausgestattet mit freiem Willen, mit der toten Materie auf eine Stufe.

Ein einziges Ehevorbereitungsgespräch oder auch ein Brautleuteseminar kann die Aufgabe, zu einem echt christlichen und dauerhaften Eheleben in unserer gegenwärtigen wissenschaftlich-technischen Kultur zu befähigen, höchstens ansatzweise leisten.

Der Hinweis nicht weniger Kirchensteuerzahler, daß »sie für ihr gutes Geld seitens der kirchlichen Verwaltung ein Recht auf eine angemessene Einweisung in das Ehe- und Familienleben hätten«, scheint mir auch nicht aus der Luft gegriffen. Wenn man sich zumal vor Augen führt, daß deutsche Automobilhersteller der gehobenen Marken ihren Käufern zum Beispiel einen Monat vor Erhalt des Neuwagens eine Videoaufnahme über die Handhabung des neuen Gefährts liefern, dann erscheint eine langfristige Vorbereitung auf das Institut Ehe viel notwendiger.

Die Alternative zu einer kurzen Ehevorbereitung besteht in einer längeren Katechese, unter Mitwirkung von wirklich kirchlich eingestellten Personen. Nur mit der Aufstockung des Personals ist es nicht getan. In die Vorbereitungskurse gehört die Lehre der Kirche, gründlich, verständlich und ohne Auslassung vorgetragen. Hierbei könnten folgende Themen besondere Beachtung finden:

- a) die Ehe, ein Weg zur Heiligkeit; was geschieht beim Empfang des Sakraments?<sup>17</sup>
- b) das Leben der christlichen Verhaltensweisen; menschliche Aspekte beim zukünftigen partnerschaftlich-freundschaftlichen Zusammenleben<sup>18</sup> und Umgang mit Kindern.

<sup>16</sup> Zitiert nach »Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls«, Nr. 25, S. 19, Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn. Vgl. weiter Johannes Paul II., Enzyklika »Redemptor Hominis«, Nr. 21: »Durch die Treue zur eigenen Berufung müssen sich die Eheleute auszeichnen, wie es sich aus der Unauflöslichkeit der sakramentalen Ehe ergibt.«; zitiert nach »Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls«, Nr. 6, S. 57, Hrsg. Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn.

<sup>17</sup> Vgl. R. Schunck, Ehe und Familie. Rechtliche Struktur und pastorale Aspekte, in: Theologie und Glaube, 78. Jahrg., Heft 1/1983, S. 40-66; insbes. S. 50-51 und 59-60.

<sup>18</sup> Die Ehepartner sollten auch Freunde in der Ehe sein bzw. werden und es vor allem bleiben. Papst Paul VI. charakterisiert in seiner Enzyklika »Humanae vitae« (Nr. 9) die eheliche Liebe der Gatten unter anderem als »ganz besondere Form personaler Freundschaft«. Oft fehlt es jedoch heute generell an der Fähigkeit, echte tragfähige Freundschaften zu schließen. So fragte in einem kirchlichen Eheverfahren eine Ehefrau besorgt ihren Mann: »Warum hast Du eigentlich keinen einzigen guten Freund? Sei ehrlich, fehlt Dir der nicht doch manchmal ein bißchen? Was ist, wenn Du älter wirst? Bist Du Dir klar darüber, was es heißt, jeden Abend allein auf dem Sofa zu verbringen oder reichen Dir Kitty, der Jagdhund, Fernsehen, Zeitungen und Computerspiele tatsächlich als Umgangspartner?«

- c) Passen die Partner zusammen, so daß nach menschlicher Sicht die Ehe der beiden gelingen kann? Wie werden bisher die Konflikte des Alltags gelöst?<sup>19</sup>
- d) Sexualität und Ehe. Verantwortliche Elternschaft und natürliche Familienplanung.
- e) die Situation in einer Mischehe (vor allem für die hiervon betroffenen Paare).

Was die Dauer der Brautleutekatechese anbelangt, so gibt es hier höchstens Anhaltswerte aus der Praxis. Um alle Punkte umfassend anzusprechen, scheint mir ein Zeitraum von sechs Monaten angebracht, in dem man sich zum Beispiel in einem 14tägigen Rhythmus trifft. Auch ein etwas kürzerer oder längerer Zeitraum könnte in der einen oder anderen Pfarrei angeboten werden. Die Betreuung der Teilnehmer sollte von seiten der Organisatoren individuell erfolgen. Dies allein bietet die Gewähr, daß die Nupturienten die vorgetragene Materie verinnerlichen, sich persönlich mit den Themen auseinandersetzen. Ein besseres und objektiveres Kennenlernen der Heiratswilligen soll in diesen Monaten erreicht werden. Der Leiter (oder das Team) einer solchen Katechese hat dann auch in einem gewissen Rahmen die Möglichkeit mitzuhelfen, die Teilnehmer partnerfähig<sup>20</sup> zu machen, auf Defizite hinzuweisen bzw. sogar im Extremfall die Pflicht, konkrete Personen von ihrer Heirat abzuraten oder wenigstens die geplante Eheschließung aufzuschieben.

Der Päpstliche Rat für die Familie befaßte sich in seiner Vollversammlung im Jahre 1991 mit dem Thema »Kurse zur Ehevorbereitung«. Papst Johannes Paul II. hob in seiner Ansprache an dieses Gremium die Bedeutung einer guten Ehecatechese hervor; wörtlich sagte er am 4. Oktober 1991: »Kurz, heute ist mehr denn je eine ernsthafte, gründliche und sorgfältige Vorbereitung gefordert, damit sich die erhabene Berufung der Eheleute treu und unbehindert nach dem Willen Gottes entfaltet. Die Familie aber muß einen überzeugenden Beweis ihrer eigenen Aufgabe liefern: daß sie Zeugen Gottes sind und die Eheleute im Bund mit ihm ihr Leben vereinigen. (...) Ihr konntet feststellen, daß es angesichts der Notwendigkeit, solche Kurse in den Pfarreien anzubieten, und angesichts der positiven Ergebnisse der verschiedenen angewandten Methoden angebracht erscheint, die anzuwendenden Kriterien in Form einer Handreichung oder eines Direktoriums zu verdeutlichen, um den Einzelkirchen eine gute Hilfe zur Verfügung zu stellen.«<sup>21</sup>

<sup>19</sup> Die bewußt zahlenmäßig kleingehaltenen Familien mit ein oder maximal zwei Kindern können dazu beitragen, daß die überbehüteten Kinder später ihre Alltagsprobleme nicht mehr bewältigen können; immer dann, wenn alle Konflikte und jede Verantwortung nur von den Erwachsenen gelöst beziehungsweise getragen wurden. In einem Ehenichtigkeitsverfahren drückte eine hiervon betroffene Ehefrau dies so aus: »Ich bin als Einzelkind aufgewachsen. Meine Eltern haben mir alle Sorgen und Probleme gelöst. Mein Vater hat mir alle Wünsche, auch die ich gar nicht hatte, erfüllt. In der Ehe hoffte ich nun, daß dies so weiter gehen würde.« Diese eheliche Verbindung wurde nach wenigen Jahren geschieden.

<sup>20</sup> »Das kann doch nicht schon alles gewesen sein. Es kann doch nicht so schnell der Alltag kommen!«, so lautet in einem Ehenichtigkeitsverfahren im Jahre 1991 die Aussage einer jung verheirateten Frau. Diese und ähnliche Enttäuschungen bzw. falsche Vorstellungen von Ehe und Familie könnten durch eine solide Ehecatechese vermieden werden.

<sup>21</sup> Vgl. den gesamten Wortlaut der Ansprache in L'Osservatore Romano (deutsche Ausgabe) vom 25. 10. 1991, S. 9.

## Ergebnis

Die Ehevorbereitung der Brautleute besteht derzeit oft nur in einem oder zwei Gesprächen. Thema ist meist das Brautexamensprotokoll und die liturgische Gestaltung der Trauung. Das ist im Hinblick auf die Wichtigkeit der Entscheidung und die Bedeutung des Ehesakraments zu wenig. Anzustreben ist eine freiwillige längere Ehevorbereitungsphase mit einer Katechese, wobei der Verlöbniszeit wieder mehr Aufmerksamkeit von seiten aller, Hirten wie Laien, zukommen sollte. Die Vorteile einer Ehebegleitung für Jungehepaare und Ehepaare allgemein könnten stärker herausgestellt und entsprechende Möglichkeiten angeboten werden.

### Dogmatik

Torisu, Yoshifumi, *Gott und Welt. Eine Untersuchung zur Gotteslehre des Irenäus von Lyon (Studia Instituti Missiologici Societatis Verbi Divini 52)*, Steyler Verlag, Nettetal 1991, kart., 268 S., ISBN 3-8050-0286-6.

Die Wiener dogmatische Dissertation setzt sich das lobenswerte Ziel, die seit 100 Jahren nicht mehr monographisch behandelte Gotteslehre des Irenäus vorzustellen. Nach einer Hinführung zu Leben, Werk und Theologie des Kirchenvaters (21–47) wird zunächst sehr ausführlich (mit einem informativen Seitenblick auf die Nag-Hammadi-Texte) die Gnosis geschildert (48–126) und die Polemik des Irenäus gegen deren Gottes- und Heilslehre (127–140). Torisu (T.) arbeitet gut den Kernpunkt der Auseinandersetzung heraus: Die Gnostiker verankern das Böse in der Schöpfung. Sie setzen Gott und Mensch gleich und treiben statt einer Theozie eine »Anthropozie« (56.92). Irenäus dagegen betrachtet die Welt als gute Schöpfung des dreifaltigen Gottes, der den Menschen von Anfang an erzieht, um ihm seine Gemeinschaft zu schenken. Die theologische Rede von Vater, Sohn und Geist ist eng auf die Heilsgeschichte bezogen (141–230). Die abschließende Auswertung betont den engen Zusammenhang von »immanenter« und »ökonomischer« Trinität sowie die Ausrichtung des gottebenbildlich geschaffenen Menschen auf Gott, dessen Selbstverwirklichung mit dem göttlichen Erlösungswirken zusammenkommt (231–249).

Die Vermittlung der Anliegen des Irenäus in die Gegenwart ist freilich problematisch, wenn das »innere Verhältnis Gottes zu sich selbst« als »Schöpfungsgemeinschaft« gedeutet wird (242) und die »immanente« Trinitätslehre, wie sie etwa Augustinus versucht, in die Nähe der Gnosis gestellt wird (14f.243). Ob hier das irenäische Anliegen, Gott und Geschöpf gegen den gnostischen Pantheismus zu unterscheiden, im modernen Kontext gewahrt bleibt? Kann eine bloß »ökonomisch« gewendete Trinitätslehre den bleibenden Unterschied zwischen Gott und Welt wahren?

Das gleiche Problem der systematischen Vermittlung stellt sich, wenn das von Irenäus mehrfach erwähnte »Sich-Gewöhnen« Gottes an den Menschen unkritisch in den Vordergrund gestellt wird (v.a. 217–229), offenbar angeregt von modernen Theoremen über die »Veränderlichkeit« Gottes

(239). Eine Besinnung etwa auf Rahners Kritik einer »gnostischen« Theologie, die Leid und Schmerz in Gott hineinnimmt (Im Gespräch II, 1987, 245f), wäre hier hilfreich gewesen.

Problematisiert werden müssen hätten auch der Chiliasmus des Irenäus (227–229.248) und die Lehre von Urstand und Ursünde, wobei die Stammeltern als »Kinder« erscheinen (nicht: »wie« Kinder: 180.210) und das Gewicht der Sünde nicht voll zum Zuge kommt. Allerdings wird der irenäische »Optimismus« übertrieben, wenn T. den Sündenfall als Anfangsphase des menschlichen Wachstumsprozesses beschreibt und den Fall Adams positiv deutet (200.209f). Auch für Irenäus ist der Sündenfall ein schwerwiegender Einschnitt, dessen Schuld des göttlichen Erbarmens bedarf. In der Zeichnung der Soteriologie hätte die Bedeutung des »Todes« (194), der als Folge der Ursünde nicht nur leibliches Verderben meint, ein stärkeres Profil verdient. Irreführend ist es, das Wachstum der ansonsten korrekt dargestellten gnadenhaften Gottebenbildlichkeit (185f.190) als »Selbstverwirklichung« und »Selbsterlösung« zu bezeichnen (248).

Die Darstellung des Irenäus ist als hilfreich anzuerkennen, auch wenn die dogmatische und dogmengeschichtliche Deutung Schwächen aufweist. In der verwendeten Sekundärliteratur wären einige wichtige Titel zu ergänzen, so F. Courth, Trinität. In der Schrift und Patristik (HDG II, 1a), 1988, oder diverse Werke von A. Orbe (Cristología gnóstica, 1976; Teología de San Ireneo, 2 Bde., 1985/87; Introducción a la teología de los siglos II y III, 2 Bde., 1987). Nichtsdestoweniger bietet die vorliegende Arbeit eine wichtige Übersicht, die in der Dogmengeschichte der Gotteslehre Beachtung verdient.

Manfred Hauke, Augsburg

Mooren, Thomas, *Auf der Grenze – Die Andersheit Gottes und die Vielfalt der Religionen*, Verlag Peter Lang GmbH, Frankfurt/M., Bern, New York, Paris 1991, 201 S. (= Europäische Hochschulschriften. Reihe XXIII Theologie Bd. 434) ISBN 3-631-44213-0.

In Fragen des interreligiösen Dialogs darf dem Autor zweifellos hohe Sachkompetenz und praktische Erfahrung bescheinigt werden. Hierfür

sprechen nicht nur sein missionswissenschaftlich orientiertes und um Orientalistik, Ethnologie und Malayologie erweitertes Theologiestudium in Paris, Kairo und Köln, sondern auch eine internationale Lehrtätigkeit als Religions- und Missionswissenschaftler in verschiedenen Ländern Südostasiens, Europas und Nordamerikas. Dabei galt das Hauptinteresse des Kapuzinerpaters Th. Mooren bisher meist der Auseinandersetzung mit Phänomenen des Islam (vgl. sein Literaturverzeichnis S. 197f. sowie DERS.: *Macht und Einsamkeit Gottes. Dialog mit dem islamischen Radikal-Monothemismus*. Altenberge 1991).

Die vorliegende Monographie erörtert jedoch ein umfassenderes Thema: Thomas Mooren bietet den durchaus eigenständigen Entwurf einer 'Theologie der Religionen'. Dabei nutzt der Autor zur Bestimmung von Stellenwert und Position des Christentums inmitten einer Vielzahl verschiedenster Religionen Eugen Bisers theologische Zeitkritik und Hans Peter Duerrs anthropologisches Modell.

Mit Eugen Biser teilt Th. Mooren dessen Überzeugung von der Identitätskrise des Christentums als Symptom einer *glaubensgeschichtlichen Wende* (vgl. E. BISER: *Die glaubensgeschichtliche Wende*. Graz 1968; 2. Aufl. 1987). Allerdings widmete sich E. Biser im Zuge seiner *Christologie von innen* den Zusammenhängen zwischen Christentum und nichtchristlichen Religionen lediglich am Rande; Th. Mooren hingegen überträgt E. Bisers Thesen auf die interreligiöse Fragestellung und erwartet eine binnenchristliche Identitätsbildung allein im Verein mit der glaubensgeschichtlichen Wende aller Religionen. Hieraus resultiert für den Autor aber nicht nur die absolute Unverzichtbarkeit des interreligiösen Dialogs; vielmehr fordert er auch einen theologischen Kategorienwechsel, würden herkömmliche Denkmuster doch seine zentrale Grundmaxime, 'die Andersheit des Anderen zu wahren' (S. 12), nicht oder nur bedingt erfüllen. Von daher kritisiert Th. Mooren Karl Rahners Modell vom *anonymen Christen* ebenso wie Aussagen des zweiten Vaticanums über das Verhältnis des Christentums zu nichtchristlichen Religionen (*Nostra Aetate*; *Lumen Gentium* 16 u. a.) als untauglich für den interreligiösen Dialog.

Infolgedessen sieht sich der Autor freilich dem Dilemma gegenüber, die *Wahrung der Andersheit des Anderen* gleichzeitig mit der Wahrung des Eigenrechts von Eigenem denkerisch bewältigen zu müssen. Die Applikation des anthropologischen Modells Hans Peter Duerrs (vgl. DERS.: *Traumzeit. Über die Grenze zwischen Wildnis und Zivilisation*. Frankfurt/M. 1978) soll nach Ansicht Th. Moorens der besagten Schwierigkeit begegnen: Religiöse Identität wird fortan nicht mehr als Besitz

oder – in Th. Moorens metaphorischer Redeweise – als *Territorium* verstanden. Vielmehr möchte der Autor Identitätsbildung künftig zum »*Prozeß des Auf-die-Grenze (auf meine Grenze, die Grenze meines Territoriums) Zu-Gehens, des Auf-der-Grenze-Sitzens ('zuhause-Seins'), ohne jedoch der Andere im strikten Sinne zu werden, d.h. ohne Landnahme des Nachbarterritoriums*« (S. 13) deklariert wissen. Für die Entfaltung ihrer identitätsbildenden Kraft bedürfe eine solche 'Grenzgänger-Mentalität' neben der unabdingbaren Existenz eines andersgläubigen Gegenübers (*Kokonstitutivität*) auch des allgemeinen Willens zur *Entterritorialisierung*. Dieser »*Exodusprozeß in Richtung auf den Nicht-Ort (U-Topie) eines allen gemeinsamen Zentrums*« (S. 14) wiederum fände sein Ziel in einer religionsübergreifenden *Verinnerlichung* auf der Basis menschlicher Existentialakte wie 'Beten' und 'Glauben'. Kokonstitutivität Entterritorialisierung und Verinnerlichung (*Praxis pietatis*) verkörpern somit die zentralen Komponenten einer 'Theologie der Religionen' im Sinne Th. Moorens: »*Der Prozeß der Verinnerlichung meint also ein Abknicken der horizontal-territorialen Dimension der Religionen in die Vertikale hinein, in Richtung auf den alles tragenden Grund. Im Mysterium dieses Grundes und nirgendwo anders stoßen wir auf die Kokonstitutivität aller Betenden. Hier ist das Ziel der Entterritorialisierung erreicht.*« (S. 73)

Unterteilt in zwei Abschnitte (*Der interkulturelle Dialog: Das Verstehen des Anderen* S. 17-52; *Aspekte einer Theologie der Religionen* S. 53-120) und von einem umfangreichen Anmerkungsstück (S. 121-192) mit ausführlicher Literaturliste (S. 193-201) komplettiert, präsentiert der Autor die obige, dem Leser bisweilen nicht eben leicht zugängliche Konzeption bemerkenswert geschlossen. Auftretender Probleme scheint sich Th. Mooren freilich nur zum Teil bewußt: So mag man dem Autor immerhin darin folgen, daß seine Rede von der *funktionalen Gleichwertigkeit aller Religionen* deren gleichgültiges Nebeneinander ebenso ausschließt wie Überlegenheits- oder Absolutheitsansprüche. »*Will man aber oberflächlichen Relativismus oder eine schlicht kastenförmige Einordnung aller Religionen, (...), vermeiden, so bleibt m.E. nur die Idee der Kokonstitutivität übrig, die es ermöglicht, daß der Andere sich als Anderer sagen kann, und zwar im Rahmen der oben diskutierten funktionalen Gleichwertigkeit der Religionen, insofern sie potentieller Ort möglichen 'Heilwerdens', möglicher 'Heiligkeit' sind; (...) Was die Kokonstitutivität aussagen will, ist eben die allgemeine Heilsolidarität aller Religionen (...) untereinander und aller zusammen vor dem letzten Mysterium, 'Gott'.*« (S. 84) Nichtsdestoweniger wirkt es er-

staunlich unbefangenen, wie der Autor auf der Grundlage seines anthropologischen Modells von den theologischen Sinnbezügen christlicher Offenbarungsreligion einschließlich Trinitätsfrage, spezifischer Eschatologie und unüberbietbarem Christusereignis absieht. Th. Moorens Ausführungen zum interreligiös akzeptablen Kreuz als *Nullterritorium* (S. 115-120) werden christlichem Selbstverständnis m. E. jedenfalls ebensowenig gerecht wie sein reduzierter, irritierend selbstreflexiv gedachter Missionsbegriff. »*Es handelt sich bei der Konversion ja nicht um ein theoretisches Problem, sondern, wenn man so will, um eines der 'praktischen Vernunft', der Methode und des Weges zum Zentrum hin, was immer der Name sei, den die einzelnen Religionen dem Zentrum geben. (...) Um aber ins Innere des 'Mysteriums' vorzustoßen, ist – außerhalb einer akuten Krisensituation – ein Loyalitätswechsel m.E. überflüssig und existentiell fragwürdig, zumindest psychologisch sehr schwer vorstellbar.*« (S. 107)

Insofern besticht an Th. Moorens Konzept von Kokonstitutivität, Entterritorialisierung und Verinnerlichung ('Praxis pietatis') vor allem seine entschiedene Ehrfurcht vor der Identität des andersgläubigen Gegenübers. Ob allerdings gelingende religiöse Identitätsbildung mit diesem Prozeß identifiziert werden kann, scheint fraglich. Gerade die Sehnsucht nach heilender, weil angeblich identitätsstiftender Entterritorialisierung könnte dem schleichenden Identitätsverlust des Christentums weiteren Vorschub leisten. Bei aller ernsthaften Denkanstrengung tritt Th. Mooren m.E. diesem letzten Gefahrenmoment nicht entschieden genug entgegen.

Gerda Riedl, Augsburg

Freitag, Josef, *Sacramentum ordinis auf dem Konzil von Trient, Innsbrucker theologische Studien (ITS)-Band 32, Tyrolia-Verlag Innsbruck-Wien 1991, 403 S.*

Die theologiegeschichtliche Bedeutung des Konzils von Trient wird immer deutlicher erkannt. Hier zeigt sich u. a. der Einfluß, der von dem Standardwerk von Hubert Jedin »Geschichte des Konzils von Trient« ausgeht. Als die katholische Antwort auf Luther gewinnt das Tridentinum auch in den ökumenischen Diskussionen der Gegenwart immer mehr Bedeutung.

Besonderes Interesse hat in den letzten Jahren die Entscheidung des Konzils über das Priestertum geweckt. Angesichts der Leugnung des Sakraments der Priesterweihe durch die Reformatoren hat sich

das Tridentinum in allen drei Tagungsperioden mit dieser Frage beschäftigt. Die Aufgabe der Konzilsväter bestand darin, eine Antwort auf die reformatorischen Thesen zu geben. Für Luther war das Weihesakrament eine Erfindung des Papstes. Er behauptete: Es gibt kein Weihepriestertum, sondern alle Getauften sind in gleicher Weise Priester und besitzen die gleiche Gewalt über das Wort und die Sakramente.

Josef Freitag untersucht in seiner Freiburger Dissertation die Beratungen über das *sacramentum ordinis* auf dem Konzil von Trient. Er legt dar, wie das Sakrament der Priesterweihe auf dem Tridentinum erörtert wurde und welche Entscheidung die Kirchenversammlung gegeben hat.

Einleitend bietet F. einen aufschlußreichen Forschungsüberblick und unterrichtet in einem Exkurs über die theologische und kirchenrechtliche Betrachtung des *sacramentum ordinis* und zeichnet – leider sehr knapp – die reformatorische Position auf. Er stellt die Bedeutung der Kirchenreform für unsere Frage heraus und äußert sich in einem Exkurs zu Konziliarismus und Gewaltfrage. Er legt dann das Ordo-Verständnis, wie es in den drei Konzilsperioden sichtbar wird, dar und informiert über die Arbeitsweise der Konzilsväter. In der ersten sessio erörterten die Väter die Sakramentalität des *sacramentum ordinis*. F. unterrichtet über die Ordo-Kanones 1–5 und ihre Quellen. In der zweiten Tagungsperiode standen *sacrificium* und *sacerdotium* als Bezugspunkte des *sacramentum ordinis* im Vordergrund. F. informiert über die Ordo-Beratungen im Kontext des Meßopferdekretes, zeigt Herkunft und Redaktion der sechs Ordoartikel auf und legt ihren Inhalt und Aufbau dar. Auch die Ordoberatungen der dritten Tagungsperiode und ihr Verlauf finden eine fundierte Darstellung.

Von besonderem Interesse sind die Ausführungen von F. über das *ius divinum* der Bischöfe. In einem Exkurs behandelt F. die Frage: Versteht Lainez die *jurisdictio* als *cura animarum*? In einem weiteren Exkurs äußert er sich zu den Untersuchungen von G. Fahrnberger, Bischofsamt und Priestertum in den Diskussionen des Konzils von Trient und zu J. Becker, Der Unterschied von Bischof und Priester im Weihedekret des Konzils von Trient. Abschließend faßt F. die Ergebnisse seiner Untersuchungen zusammen. Er zeigt die Bedeutung des erreichten Konsenses auf und weist auf den ausgeblendeten Dissens hin.

F. hat sachgerecht die Diskussionen über die Ordo-Frage in Trient nachgezeichnet. Seine Arbeit ist ein quellenmäßig fundierter Beitrag, der eine Reihe von Korrekturen an der bisherigen Forschung anbringen kann. Einige Wünsche bleiben

offen. So wäre man für eine Darstellung von Luthers Ansichten über den Ordo dankbar gewesen, selbst wenn in der ökumenischen Diskussion die Schärfe der Polemik Luthers gern zurückgedrängt wird. Für Luther sind die Priester »idola quaedam viva«, »monstra sacerdotalia«. Wenigstens ein Hinweis auf die einschlägige Literatur über Luthers Amtsverständnis wäre hilfreich gewesen.

Einige Aussagen des Buches sind zu modifizieren. So z.B. die Behauptung Seite 360, daß Deutschland auf der dritten Tagungsperiode nicht vertreten war. Tatsächlich war Weihbischof Haller damals in Trient, wie Theobald Freudenberger in seiner Arbeit »Die Würzburger Bischöfe und das Tridentinum« erneut gezeigt hat. An verschiedenen Stellen wäre die Literatur zu ergänzen. Zu Weihbischof Flach ist die Arbeit von Freudenberger nachzutragen. Zu Bischof Metzler von Konstanz fehlt der Hinweis auf meinen Aufsatz: Konstanz und das Tridentinum. Über Bischof Julius Pflug vermißt man die Arbeiten von J. Pollet. Zu Seite 353: In dem Kapitel »Neubewertung der Predigt« wäre ein Hinweis auf die Entscheidung des fünften Laterankonzils angebracht gewesen.

Zusammenfassend läßt sich sagen: Die Untersuchung von F. ist eine fundierte und aufschlußreiche Darlegung über das Verständnis des sacramentum ordinis auf dem Tridentinum. Ihre Ergebnisse lassen die Mängel in der Arbeit »Lehrverurteilungen – kirchentrendend?« verstärkt sichtbar werden.

Remigius Bäumer, Freiburg

Mondin, Battista, *Dizionario enciclopedico del pensiero di san Tommaso d'Aquino Studio, Edizione Studio Dominicomerum, Bologna 1991, 687 S.*

In diesem enzyklopädischen Wörterbuch versucht der Vf. die wichtigsten philosophischen und theologischen Begriffe in den Werken des Thomas von Aquin zu erklären. Die Ausführungen zu den einzelnen Termini sind häufig in der Form von kurzen Abhandlungen verfaßt. Damit ist dieses Wörterbuch eine Zusammenfassung der Hauptlehren des Aquinaten geworden in alphabetischer Reihenfolge. Das Werk enthält 538 Stichwörter, wovon die meisten sich beziehen auf die Lehre des Thomas, einige aber über Personen handeln (Aristoteles, Averroes, Avicenna, Avicbron, Boethius, Ps.-Dionysius, Maimonides usw.). Man findet aber auch Stichwörter wie *Aeterni Patris, Augustinismus, analogia fidei, Axiologie, Empfängnisverhütung, Ökumenismus, Euthanasie, Reinkarnation, Sport, Umweltschutz*. Die Texte wurden von einem Fachmann geschrieben, der eine breite und gedie-

gene Kenntnis der Werke des Thomas besitzt. Die Formulierungen sind genau, kurz und klar und die Ausführungen zuverlässig und vollständig. Auf diese Weise wird Mondins enzyklopädisches Wörterbuch ein wertvolles Hilfsmittel sein beim Studium der Werke des hl. Thomas: es ermöglicht seine Ansichten über fast alle Hauptprobleme der Philosophie und Theologie schnell und mühelos zu konsultieren. Der Grad der Vollständigkeit des vorliegenden Bandes verdient Anerkennung und man muß dem Vf. gratulieren für seine *tour de force*.

Die nachfolgenden Bemerkungen sind gemeint als eine Hilfe für eine etwaige zweite Auflage.

A). Wie der Vf. selbst schreibt, ist es in diesem Typ eines Wörterbuches unmöglich, vollständig zu sein. Es gibt aber doch eine Reihe wichtiger Termini, die u.E. nicht fehlen dürften: *accidens praedicabile, articulus, causa universalis, conceptio immaculata, divisio* (als Methode), *doctrina sacra, electio, experimentum, generatio, epicheia, imperium, instrumentum, locus, locus naturalis, motio divina, necessarium, notio* (in der Dreifaltigkeitslehre), *otium, planta, representatio, sed contra-Beweis, status, subiectum* (in der Bedeutung des Gegenstandsbereiches einer Wissenschaft), *suppositio* (in der Naturwissenschaft).

B). Auch möchten wir einige Bemerkungen machen zu den einzelnen Artikeln. Hier folgen einige Beispiele: Auf S. 59 lesen wir, daß Gott den freien Willen bewegt, ohne ihn zu einer Wahl zu determinieren, aber dies könnte leicht falsch verstanden werden im Sinn der Lehre von Molina oder Suarez, wo ein neutraler Konkursus die thomasische *motio divina* ersetzt. In der Abhandlung über die Christologie müßte wohl die Bedeutung der Fragen (der *Summa theologiae*) über die Hauptmomente des öffentlichen Lebens Jesu wie auch seiner Auferstehung mehr hervorgehoben werden (in der *Summa theologiae* werden der Auferstehung Christi vier Fragen gewidmet gegenüber nur einer im *Sentenzenkommentar*). Im Bezug auf das *desiderium naturale beatitudinis* ist M. der Meinung, daß es im Menschen zwei Formen des Naturstrebens nach Glück gibt, nämlich ein Streben nach dem natürlichen, ein zweites nach dem übernatürlichen Glück (S. 180). Nach der Lehre des hl. Thomas hat der Mensch aber nur ein solches Naturstreben. – Auch ist, im Gegensatz zu dem, was der Vf. schreibt (S. 196), Ps.-Dionysius nicht der Autor, der nach Augustinus am meisten von Thomas zitiert wird. – Ist es richtig zu behaupten, daß Thomas Intuition im eigentlichen Sinn nur in der Sinneserkenntnis akzeptiert? Er spricht auch von einer Intuition (intellectus) der ersten Prinzipien. – Der *Liber de causis* wird bloß nebenbei erwähnt (unter Neuplatonis-

mus und Proklos), dürfte aber für Thomas eine größere Bedeutung haben.

Die Ausführungen zu den einzelnen Termini sind oft kurze Abhandlungen, die das Wesentliche bieten, das zum Thema zu sagen ist. Man vergleiche die Themen »Tod«, »Gott«, »Metaphysik«, die knapp aber ausgezeichnet behandelt worden sind. Wir möchten bemerken, daß für Thomas nicht das esse, sondern das Seiende der Gegenstandsbereich (*subiectum*) der Metaphysik ist. Andere Artikel

sind wohl etwas zu kurz gefaßt, wie z.B. die Erklärungen zum Terminus »Gerechtigkeit«. In seiner Behandlung des »Gesetzes« folgt M. nicht der Anordnung der Themas in der *Summa Theologiae*. Unter dem Stichwort »Liebe« wurde das Problem der selbstlosen Liebe nicht diskutiert. Diese und ähnliche Mängel *verschwinden aber*, wenn man die außerordentlichen Qualitäten des Bandes im Auge behält.

L. J. Elders, Rolduc

### Maria und der Heilige Geist

Ziegenaus, Anton (Hg.), *Maria und der Heilige Geist: Beiträge zur pneumatologischen Prägung der Mariologie* (= *Mariologische Studien* 8), Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1991, 91 S., kart., ISBN 3-7917-1298-5.

Der von Anton Ziegenaus herausgegebene Band 8 der Mariologischen Studien stellt die Frucht der im Jahre 1989 in Augsburg stattgefundenen Tagung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie dar. Zwei Referenten der Tagung (Johannes Madey und Gerhard L. Müller) haben ihre Vorträge bereits anderweitig veröffentlicht.

Horst Gorski arbeitet in seinem Artikel »Im Widerstreit zum Heiligen Geist? Pneumatologische Anmerkungen zur katholischen Marienlehre aus evangelisch-lutherischer Sicht« heraus, daß im katholischen Raum Maria die Position eingenommen habe, die in biblischer Sicht dem Heiligen Geist zukomme. Um dies zurechtzurücken, fordert er, die Mariologie in die Pneumatologie einzuordnen. Der evangelische Christ Gorski hat sich durch seine Dissertation in der Mariologie Luthers kundig gemacht. Luther kann sowohl als Verfechter glühender Marienverehrung wie als Kronzeuge der Abschaffung des Marienkultes herangezogen werden. Insgesamt gesehen zeigt sich jedoch, daß Luther die Marienverehrung gelten läßt, sofern sie in dessen Rechtfertigungslehre einzubauen ist. Und das bedeutet: Maria hat in der Gemeinschaft der Heiligen »keinen privilegierten [Platz], sondern denselben, den jeder 'Heilige', also jeder Christ, auch hat« (S. 16). Daß solche Marienverehrung unter diesen Vorzeichen nach katholischem Verständnis nicht konsensfähig ist, zeigen verschiedene Zweifel der Diskussionsteilnehmer (Anm. 6 und 8).

Anton Ziegenaus macht in seinem Beitrag »Maria als das Abbild der Person des Heiligen Geistes« den Leser mit der Theologie des Dogmatikers M. J. Scheeben vertraut. Scheeben hatte ein besonderes Interesse für pneumatologische Themen. Der Hei-

lige Geist läßt sich gedanklich schwer vorstellen. Der menschliche Verstand ist auf Analogien und Vorstellungen aus der menschlichen Erfahrung angewiesen. Scheeben beschreibt den Heiligen Geist innertrinitarisch als Bindeglied, als Band und Liebe zwischen Vater und Sohn. Im Bereich der Heilsökonomie nimmt der Heilige Geist mütterliche Funktionen als Hegerin, Pflegerin, Ernährerin und Beleberin der in der Taufe gezeugten Gotteskinder wahr. Mit dem Heiligen Geist vertragen sich dennoch nicht, was der feministischen Theologie recht wäre, der Name »Gattin«, »Mutter«, »Weib« oder »Braut«. Diese Brautschaft, die durch den Heiligen Geist gewirkt wird, ist vielmehr in idealer Weise durch die Jungfrau-Mutter verwirklicht. Werde Maria bei den Protestanten zwar als Mutter Gottes, nicht aber als Braut Christi anerkannt, so werde für die Protestanten »alles, was vor oder nach dieser Mutterschaft liege (Unbefleckte Empfängnis, Jungfräulichkeit nach der Geburt, Aufnahme, Bezug zur Kirche) unwichtig« (S. 33). Der Heilige Geist ist im Heilswirken eng mit Maria verbunden, wie man speziell bei der Menschwerdung sieht. Im Hinblick auf das Kreuzesopfer wird Maria sogar »Diakonin« (S. 34) genannt. Ist der Heilige Geist Liebesband zwischen Vater und Sohn, so zeigt Maria als Herz die Schönheit des Hauptes und des Glaubens. Die Theologie Scheebens ist von Edith Stein und Gertrud von le Fort aufgenommen worden und führte zu der Überzeugung, »daß die katholische Dogmatik die gewaltigsten Aussagen gemacht hat, die je über die Frau gemacht worden sind« (S. 36). Eine vorschnelle Vereinnahmung Scheebenscher Gedanken durch die feministische Theologie übersieht, daß die emanzipatorische Selbstbestimmung, die dem Feminismus zueigen ist, unvereinbar ist mit hingebender Liebe im Sinne Scheebens.

In einem weiteren Aufsatz zeigt Heinrich Petri »Die Stellung Marias in der Kirche« auf. Er weist darauf hin, daß der Heilige Geist und Maria im Heilsgeschehen eng miteinander verbunden sind.

Maria gehört untrennbar in das Geschehen Jesu Christi und damit in die Kirche hinein. Maria stand zu Kana und am Ende unter dem Kreuz, und dort wird sie der Kirche in Gestalt des Lieblingsjüngers zur Mutter gegeben. Wegen der engen Beziehung zum Werk Christi wie zur Kirche muß das Geheimnis Mariens »selbst auch Gegenwart und Inhalt kirchlicher Verkündigung« (S. 46) sein. Gerade in der Ekklesiologie ist entscheidend, daß trotz aller Erfahrung der Sünde in der Kirche dieser das Attribut der Heiligkeit zugesagt werden kann: in Maria ist die Heiligkeit bereits auf vollkommene Weise verwirklicht. So ist das Leben Mariens Zeugnis für ein pneumatisches, geistgewirktes, Leben.

In breiter Lecture und Relecture der Heiligen Schrift erschließt Alois M. Kothgasser in seinem Aufsatz »Maria und der Heilige Geist. Anregungen für eine christliche Spiritualität« Maria als Vorbild für ein Leben aus dem Geist. Maria ist von Gott »im Blick auf die Menschwerdung seines Sohnes mit der ganzen Liebe seines Geistes angestrahlt und durchhaucht« (S. 60); Kothgasser stellt Maria daher als Mensch dar, »der froh und frei in Gottes Schöpfung sich bewegt, die Natur liebt und alles, was die Welt Gottes als Um- und Mitwelt anbietet, in rechter gottgewollter Weise zu hüten und zu pflegen, aber auch dankbar zu hüten weiß« (S. 60); Maria ist Urbild des vom Geist wiedergeborenen Christen. Charismatische Erneuerung beinhaltet Gefahren (Wundersüchtigkeit, Gebet statt Problembewältigung, Abhängigmachen des »Lebens im Geiste« von Zungenrede, Umgehung des Kreuzes, Gefahr der Spaltung), die durch die Übernahme marianischer Haltungen gebannt werden und zu einer wirklichen Erneuerung des Lebens im Heiligen Geiste Anlaß geben könnte.

Wie läßt sich »Die Empfängnis durch den Heiligen Geist – Zur Wirkweise des Heiligen Geistes bei der Inkarnation« theologisch-denkerisch begreifen? Anton Ziegenaus verweist zunächst auf unterschiedliche kirchenamtlich-fixierte Formulierungen des Verhältnisses Geist und Jungfrau zu Zeugung und Geburt und arbeitet Nuancen heraus, die zeigen, wie sehr die Kirche in der Begrifflichkeit gerungen hat, um theologische Mißverständnisse und Fehldeutungen zu vermeiden. Interessant ist am Rande, daß die deutsche Übersetzung des Apostolicum (»empfangen durch den Heiligen Geist, geboren von der Jungfrau Maria« anstelle von »empfangen ist vom Heiligen Geist, geboren aus Maria, der Jungfrau«) »mit der Sprechweise der Bibel und des lateinischen Apostolicum ... im Gegensatz zu früheren Übersetzungen ... nicht mehr übereinstimmt« (S. 78). In einem weiteren Punkt zeigt Ziegenaus auf, daß der Heilige Geist

geschlechtslos zu denken ist, und daß die Dreifaltigkeit nicht in modalistischer Weise als Kopf mit drei Gesichtern dargestellt werden darf. In der Kunst sei der Heilige Geist nur so darzustellen, wie er in der Heiligen Schrift bezeugt wird: in Gestalt der Taube und beim Pfingstereignis in Form feuriger Zungen. Dem mythologischen Erklärungsmodell der Inkarnation, das letztlich auf den Protestantismus zurückführen ist, erteilt der Vf. eine klare Absage, zumal die »Herleitung der Jungfrauengeburt aus dem Mythos ... in keinem Fall beweisbar, d. h. nirgends quellenmäßig belegbar« (S. 88) ist.

Peter Christoph Düren, Buttenwiesen

*Mater fidei et fidelium. Collected Essays to Honor Théodore Koehler on his 80th birthday, in: Marian Library Studies, vol. 17-23, Dayton/Ohio, 1991, brosch., 818 S.*

Der bekannte Mariologe P. Theodor A. Koehler S.M. ist mit dieser umfangreichen Festschrift von namhaften Theologen zu seinem 80. Geburtstag gebührend geehrt worden. Nach dem Vorwort von Joh. G. Roten, dem Leiter des Internationalen marian. Forschungsinstituts, stellt der erste Teil Person und Werk von P. Theodor Koehler vor. Dabei schildert Roten in einem anschaulichen Gesamtüberblick Leben und Werk des Jubilars mit den zentralen Linien seines Forschens, Cecilia Muschenheim detailliert diese Übersicht durch chronologische Einzeldaten (einschließlich Bibliographie!). Im Anschluß folgen Glückwunschschriften hoher Persönlichkeiten und die Würdigung der Mitarbeit P. Koehlers an den Internationalen mariol. und marian. Kongressen durch ihren derzeitigen Präsidenten, P.P. Melada, einige »Streiflichter« (Noël le Mire und Geneviève et Xavier O. Monasterio).

Der erste theol. Teil »Scripture and Exegesis« umfaßt folgende Beiträge: Bertrand A. Buby, Reflections on the New Testament Images of Mary; José R. Garcia-Murga, Virgen feliz a la escucha de Dios. Hermeneutica de dos actitudes bíblicas de María; J. Stern, Le »Verus Israel« et l'Israel du Magnificat; H. Cazelles, Note d'exégèse sur Apocalypse 12; J.-M. Salgado, Importance dans les sacrifices de l'Ancien Testament et de l'oblation du sang versé et du versement du sang lui-même; H. Chavannes, Pourquoi le sacerdoce ministériel convient aux hommes (Ein protestantischer Pastor nimmt hier zur Frage nach der Priesterweihe bzw. der Ordination von Frauen Stellung). Der 2. Teil »Early Witnesses« umfaßt folgende Beiträge: A. Serra, »Vi erano là sei giare...«. Gv 2,6 alla luce di antiche tradizioni giudaico-cristiane relative ai »sei giorni« della creazione (Die Zahl 6 wird auf 6000 Jahre der ersten Schöpfung und auf die escha-

tologische Erfüllung hin gedeutet, wobei Züge der Mutter als der Neuen Eva aufleuchten können); W.P. Anderson, Some reflections on the Christology of Apollinaris of Laodicea; D. Fernandez, »Maria Mediatrix« en la época patristica (Nicht die Sicht der mittlerischen Tätigkeit wird untersucht, sondern nur der Titel, der seit der 2. Hälfte des 5. Jh.s allmählich auftaucht); I. de la Potterie, La venue de Marie à Éphèse d'après le témoignage du Concile de 431 (Eine brillante Interpretation eines Schreibens – Cyrills? – an die Gemeinde von Konstantinopel über die Absetzung des Nestorius, wobei von der Ankunft von Johannes und Marias in Ephesus berichtet wird); L. Gambero, L'Omelia sull'Ipapante di Anastasio I° di Antiochia (Einführung, Text, Übersetzung). Der 3. Teil »Medieval Tradition« bringt folgende Beiträge: I. Bengocchea, »Maria, Mater nostri Captis« (San Isidoro de Sevilla): Ein gelungener Beitrag zur Forschungsthematik Koehlers; J. Longère, Un sermon inédit d'Alain de Lille († 1203). Fecit Deus duo magna luminaria, P. V. Bétérous, »Les mots comme des fleurs, les miracles comme des arbres«. Contribution a l'étude de l'Introduction des Miracles de Notre-Dame de Gonzalo de Berceo (c. 1200-c.1264); H.-M. Manteau-Bonamy, La liberté du Fiat de Marie selon les oeuvres de Saint Thomas d'Aquin. Der 4. Teil »Modern and contemporary Thought« umfaßt: E. Tulanowski, The »Madonna della Cintola« in Italian Art; G. Bavaud, Quel honneur rendre à la Vierge Marie? Une controverse entre le Pasteur Charles Drelincourt et Mgr. Jean-Pierre Camus, Évêque de Belley; J. F. Britt, Providence und Scripture: Maturity, Subtlety, and Consciousness in Newman; G.M. Besutti, I Congressi mariani ed i relativi »Atti« dalla fine del sec. XIX al 1950; Ch. Molette, Une enquête des scolastiques jésuites de Jersey en 1934 sur la place que tient la dévotion mariale dans l'Église de l'époque (Die Bedeutung der Marienverehrung für das Apostolat!); A. Strukelj, Der theologische Beitrag von Prof. Dr. Anton Strle zur Marienverehrung in Slowenien; M. O'Carroll, Frank Duff – the Spirituality of a Layman; B. Lescoffit-Lorenzo, Marthe Robin. Approche psychanalytique d'une mystique au XX<sup>e</sup> siècle; J. G. Roten, Die marianischen Menschentypen in Hans Urs von Balthasar; M. Zalecki, Wyszynski, Wojtyla and the Woman: A True Love Story. Der 5. Teil »Marianist Heritage« bringt die Beiträge von J. Verrier, A propos des Frères Daries, Erreurs et rectifications; J.-B. Armbruster, Vie et formation spirituelles selon les »Écrits de Direction« du P. G.-J. Chaminate; W. J. Cole, Consecration to Mary in the Society of Mary; A. Boulet, Peut-on se consacrer à Marie?. Der 6. Teil gilt dem »Ecumenical dialogue«: F. M. Jelly, Mariology and

Ecumenism – Reflections upon 1965-1990; E.R. Carroll, Ecumenical Roundtables at International Mariological Congresses; P. Masson, An Ecumenical Approach: The Blessed Virgin Mary, Mother of Unity; L. Scheffczyk, Maria im Aspekt einer »Ökumenischen Dogmatik« (Die Darstellung einer »Zweideutigkeit« einer ökumenischen Mariologie). Zum 7. Teil: »Aspects of Spirituality«, gehören folgende Beiträge: G. Söll, Ein neuer Versuch von Historiographie der Marienverehrung (Es werden die fördernden Faktoren und die Formen der Marienverehrung skizziert); H.M. Köster, »De Maria nunquam satis«: Wer fand, was bedeutet diese Formel? (Eine Darlegung der Geschichte der Sache und der Formulierung); H. Petri, »Mater fidei et fidelium« (Der Glaube hat immer eine marianische Komponente); B. de Margerie, Saint Joseph, modèle et médiateur du mariage spirituel avec la Vierge Marie (Die spirituellen Überlegungen über die Führung des hl. Joseph zu Maria hin sind durch konkrete Beispiele, etwa Joseph-Hermann, Joh. Eudes, illustriert); J.-H. Nicolas, Les apparitions mariales dans la vie de l'Église et dans la vie du chrétien (Eine Abklärung vieler Fragen im Zusammenhang mit Erscheinungen); E.L. Friedland, Mystical Influences in Jewish Liturgical Renewal; Th. A. Thompson »To Live the Mystery of Christ with Mary« – The Presence and Role of Mary in Liturgy. Der 8. Teil: »Theological Reflection«, umfaßt: Fr. Courth, Was tut der Glaubensauslegung heute (wie immer schon) not? Zum Ort des Gotteslobes innerhalb des theologischen Denkweges (Das Doxologische soll die Vielfalt der Ansätze und Methoden zentrieren – auch die Vielfalt der inhaltlichen Aussagen?) – J. T. O'Connor, Ambrose and Karl Rahner: Reflections on the »Virginitas in Partu« (Physische Integrität als Bestandteil der virginitas in partu im Sinn des Ambrosius und des 2. Vatikanums, gegen K. Rahner und W. Kasper); B. Billet, Médiation et présence maternelle de Marie selon l'Esprit dans l'encyclique »Redemptoris Mater«; W. T. Brennan, Mary the Servant of God and the New Creation; J.M. Arnáiz, Maria, Memoria de Jesús y del pueblo; A. Gouhier, Aspects esthétiques d'une réflexion sur la femme à la lumière de la Vierge Marie; J. L. Heft, »Sensus Fidelium« and the Marian Dogmas; R. Laurentin, La maternité divine: ineffable ou exemplaire?; St. De Flores, Significato di Maria per il nostro tempo.

Bei Festschriften, gerade bei so umfangreichen wie dieser, erlaubt der verfügbare Raum keine ausführliche Besprechung jedes Einzelbeitrags. Ein nur allgemeiner Überblick würde aber den Inhalt der einzelnen Beiträge und die Namen renommierter Mariologen unterdrücken, die mit dieser Festgabe P. Théodore Koehler ehren wollten. In diesem

Dilemma wählte der Rezensent die Zwischenlösung: Die Nennung der Autoren und der Titel ihrer Abhandlungen kann jedem an einer Frage Interessierten weiterhelfen. Der Rezensent lädt jeden ein, die FS selber in die Hand zu nehmen; man wird reichlich beschenkt. Die FS zeigt überdies wieder einmal den gedanklichen Reichtum und die Vielfalt der Aspekte, die sich mit der Mariengestalt verbinden.

*Anton Ziegenaus, Augsburg*

*Serra, Aristide, E c'era la Madre di Gesu, ... (Gv. 2, 1). ... Saggi di esegesi biblico-Mariana (1978-1988), Pubblicazione a cura del Centro Studi Eumenici Giovanni XXIII, Priorato S. Egidio, - Sotto il Monte (BG), Edizioni CENS-Marianum [Via Volta, 4; 20060 Cernusco S/N] [Marianum, Viale 30 Aprile 6, Roma], Milano 1989, 654 + 13 pp. L. 50.000.*

Der beachtenswerte Betrag zur Mariologie umfaßt eine Sammlung von Monographien des Autors aus der Zeit von 1978–1988, dem marianischen Jahr, mit biblischen Studien über die Gottesmutter. Die Themen werden mit eingehenden wissenschaftlichen Belegen im Lichte der Exegese des Alten und Neuen Testaments ausführlich behandelt, und zwar mit vielfachem Bezug auf die altjüdischen Kommentare zur hebräischen Bibel und vor allem – was heutzutage leider alles andere als selbstverständlich ist – mit besonderer Berücksichtigung der Exegese der Kirchenväter, bis hin zu ganz modernen Studien. Im Unterschied zu verwandten Studien wird insbesondere auch der jüdisch-christliche Dialog sehr ernst genommen.

Der Autor lehrt als Exeget an der päpstlichen theologischen Fakultät »Marianum«; sein Werk wurde unterstützt vom ökumenischen Zentrum Johannes XXIII von Sotto il Monte (Bergamo).

Ein erstes Kapitel handelt eingehend über das Verständnis des Wortes von der Tochter Zion (Zach 2, 24–15) im älteren Judentum und Christentum (S. 3–43). Weiterhin sind unter der Fülle von Einzelheiten nicht zuletzt die pneumatologischen Aspekte interessant (Kap. II, S. 44–92): So werden z. B. aus dem AT die »Wolke« des Geistes, Zeichen der göttlichen Gegenwart, die Schekinah und das Geistwirken in der Bundeslade in ihrem Bezug zu mariologischen Texten wie Lk 1, 35 behandelt. Bemerkenswert ist, daß nicht wenige Exegeten besonders aus dem französischen Sprachgebrauch bei dem Besuch Mariens zu Elisabeth Beziehungen zu 2 Sam 6 sehen, wo über den Transport der Arche nach Jerusalem berichtet wird: Daraus werde deutlich, daß die Arche des Neuen Bundes nicht aus Holz war wie im AT, sondern der lebendige Schoß

Marias (S. 58). Auch nimmt die Zahl der Exegeten zu, welche bei der Interpretation von Lk 1, 26–38 darauf hinweisen, daß es wenig Sinn habe, nur nach vermutlichen Parallelen einer Verheißung, Geburt oder Sendung bei bedeutenden Persönlichkeiten im Alten Testament zu suchen; der neutestamentliche Text stelle etwas unverwechselbar Eigenes dar – er muß als Berufsbericht verstanden werden, d. h. genauer, er gehört in die Theologie des neuen Bundesschlusses Gottes mit seinem Volke. Die Antwort Mariens hat also u. a. ihre Parallele in der Zustimmung des Volkes Israel zum alttestamentlichen Bundesschluß (Ex 19, 3–7) und ihrer Erneuerung (Jos 1, 1–13). Die mariologische Erklärung des »Geistes der Armen Jahwes« (Redemptoris Mater, 37) im alttestamentlichen Kontext (Kap. III, S. 93–187) stellt eine wichtige Detailstudie dar. Überraschend in vielen Details wirkt auch die Darstellung von parallelen Bezügen zu Einzelaussagen des Magnifikat, z. B. Lk 1, 49 (»Großes hat an mir getan...«) (Kap. IV, S. 188–224), oder über die zeichenhafte Bedeutung des Wickelns in Windeln (Lk 2, 7b) (Kap. 5, S. 225–284). Unerwartete ekklesiologische Bezüge eröffnen sich schon von der biblischen Theologie her, z. B. im Anschluß an Joh 11, 52, da die Einheit der Kirche in Christus und mit Christus in Maria ihren wirksamsten Ausdruck gefunden hat (S. 285–321). Der Überblick über den Reflex der ekklesialen Bedeutung Mariens in der heutigen Exegese (Kap. VII, S. 322–422) hebt sich wohltuend ab von erstaunlich unzureichenden Äußerungen im deutschsprachigen Bereich der Fachkollegen. Die enge Verbindung von Maria, Israel und der Kirche im Verständnis des alten Judentums (S. 469–511) eröffnet neue Aspekte gerade auch für die moderne Theologie. Von aktueller Bedeutung sind die Reflexionen über die Beziehung zwischen Mann und Frau in Genesisbericht (512–588); untersucht wird in diesem Zusammenhang z. B. auch die Begründung des Schweigebotes für die Frau bei Paulus (1 Kor 14, 34), das sich im übrigen auf alle Zungenredner bezieht, welche ohne berufene Interpreten der Gemeinde nichts nützen und daher in diesem Falle nur zu Gott und sich selbst reden sollen.

Besonders sorgfältig sind die Indizes des Werkes gearbeitet (S. 591–654); das Verzeichnis der Zitate aus der Heiligen Schrift und der altjüdischen Literatur ist recht übersichtlich. Dasselbe gilt von den Autoren der griechisch-lateinischen Antike und den Kirchenvätern sowie modernen Autoren. Die in den Anmerkungen genannte Literatur wird nicht mehr eigens aufgelistet; sie ist über das Autorenverzeichnis zugänglich. Dieses Vorgehen ist mit Rücksicht auf den Umfang der Indizes gerechtfertigt.

tigt. Dennoch wäre eine nochmalige Aufzählung der grundlegenden mariologischen Nachschlagewerke nicht überflüssig gewesen. Die Referenzen zu Qumran könnten vermutlich inzwischen noch mit weiteren Literaturhinweisen ergänzt werden.

Das Buch stellt somit eine bedeutende Sammlung mariologischer Studien dar und verdient auch über den Kreis der Fachleute hinaus besondere Aufmerksamkeit.

Johannes Stöhr, Bamberg

## Soziallehre

Spiazzi, Raimondo, *Enciclopedia su pensiero sociale Cristiano, Edizione Studio Dominicano, Bologna 1992, 1045 S., L 120.000.*

Der durch seine Veröffentlichungen über Thomas von Aquin bekannte Dominikaner-Gelehrte R. Spiazzi legt mit diesem Band eine beachtenswerte Darstellung der katholischen Soziallehre vor. Das Buch überrascht durch eine wohl nirgend anderswo erreichte Breite und Vollständigkeit der Information, wie auch durch die klaren Analysen und meisterhaften Deutungen komplexer geschichtlicher Strömungen. Nach jedem Abschnitt folgt ein ausführliches Repertorium mit Angaben der Quellen und der einschlägigen Literatur.

Die Darstellung führt uns sukzessive durch die Epochen der Geschichte. Nach einem Überblick über die soziale Moral der Bibel behandelt S. die Auffassungen der antiken Philosophen im sozialen Bereich (der Stoa wurde u.E. zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt) und die Lehre der Kirchenväter (Hauptpunkte: *omnis potestas a Deo*; der Staat als Versorgungsinstanz; die Vorrangstellung der religiösen Verpflichtungen; das Reich ist innerhalb der Kirche, wie Augustinus sagt). Eine Liste von neun Seiten führt die wichtigsten Stellen in den Werken des Johannes Chrysostomus auf, die sich auf soziale Probleme beziehen.

Im 13. Jh. hat die Kenntnisaufnahme der Werke von Aristoteles korrigierend gewirkt auf übertriebene Auffassungen über die Gewalt des Papstes im Bereich des Zeitlichen. Nach Thomas von Aquin hebt das göttliche Recht der Gnadenordnung das auf der natürlichen Vernunft gründende menschliche Recht nicht auf (II-II 10,10).

Im 2. Teil des Werkes bietet S. eine knapp gehaltene, aber solide Zusammenfassung der Hauptströmungen im sozialen Denken der Neuzeit und erwähnt die Stellungnahmen zu Problemen wie etwa der Sklaverei, Toleranz und absolute Herrschaft. Johannes von Paris, Wilhelm Ockham und Marsilius von Padua verbreiteten die Ansicht, daß die Kirche nur noch als eine Genossenschaft innerhalb der Zivilgemeinschaft zu betrachten sei. Hiermit wurde die Meinung, der Staat habe absolute Macht, gefördert.

Der 3. Teil behandelt Aufgang und Entfaltung der katholischen Soziallehre im 19. und 20. Jh. vor dem Hintergrund des Kapitalismus, Marxismus und Liberalismus. Nach einer beachtenswerten Deutung des Syllabus schildert S. die neue Haltung Leos XIII. und gibt den Sitz im Leben von *Rerum novarum* an. Eine Darstellung der weiteren Entwicklung und der kirchlichen Verlautbarungen bis zu den Enzykliken *Laborem exercens*, *Sollicitudo rei socialis* und *Centesimus annus* folgt. Ebenfalls erwähnt werden die Stellungnahmen zur Frauenfrage, zur politischen Lage, zur wirtschaftlichen Ordnung und damit zusammenhängenden Problemen. Den Menschenrechten gemäß der christlichen Soziallehre wird ein eigenes Kapitel gewidmet.

Das Buch muß als ein Handbuch der kirchlichen Soziallehre betrachtet werden, das sich sowohl durch Vollständigkeit als auch durch scharfsinnige, saubere Analysen auszeichnet; es ist ein Quellenwerk, das allen, die sich mit dem Thema befassen, eine wertvolle und zuverlässige Hilfe bieten wird.

L. J. Elders, Rolduc

## Hagiographie

Börsig-Hover, Lina (Hrsg.), *Ein Leben für die Wahrheit. Zur geistigen Gestalt Edith Steins, Fridingen a.D. 1991, brosch., DM 89,-.*

Das Buch belegt von neuem die Faszination, die Leben und Werk Edith Steins auf fragende und suchende Zeitgenossen ausüben. L. Börsig-Hover schildert im 1. Teil, der die geistige Signatur Edith Steins darstellt, zunächst die äußere und geistige

Entwicklung: »Edith Steins existentielle Wahrheitssuche und Wahrheitsliebe«. R. Honecker stellt in seinem Beitrag: »Wegkreuzungen Edith Stein und Martin Honecker« die bisher nicht eigens untersuchte Begegnung zwischen E. Stein und seinem Vater dar, dessen Portrait er zeichnet; Honecker war als Habilitationsvater in Aussicht genommen. Sehr anschaulich wird dann von L. Börsig-Hover die weitere Station geschildert: »Der Weg in den

Karmel – Edith Steins Vortragstätigkeit in den Jahren 1928 bis 1933 und der Auftrag von Erzabt Raphael Walzer«. Dieselbe Autorin behandelt dann E. Steins Mystik: »Im Wahrzeichen des Kreuzes« – das in der Literatur oft übergangene, aber im Leben der Karmelitin zentrale Thema! Im 2. Teil stellt Börsig-Hover die Auffassungen E. Steins über Frau, Kirche und Gesellschaft dar. Vf. in schildert klar (und ohne verzerrende Wertungen aus feministischen Positionen) die Sicht E. Steins und zeigt damit ihre Bedeutung gerade für heute. Allerdings tritt der unterschiedliche Bezug der Geschlechter aufgrund des heilsgeschichtlichen Stands (ursprüngliche Schöpfungsordnung, Fall, Erlösung) fast nicht ins Blickfeld. Der 3. Teil betrifft philosophische Fragen. W. Hover: »Der Wahrheit Schönheitsglanz. Edith Steins Beitrag zu einer christlichen Ästhetik und Kunsttheorie«. – R. Vonhögen untersucht »die menschliche Person bei Edith Stein« wobei er stark das Ungenügende von Husserls transzendentalen Idealismus im Vergleich zur thematisch-metaphysischen Phase E. Steins heraushebt. L. Börsig-Hover behandelt dann »Edith Steins Auseinandersetzung mit Martin Heideggers

Existentialphilosophie«. Eine interessante Kritik! W. Hover untersucht dann Sinn und Möglichkeit einer »Christlichen Philosophie nach Edith Stein.« L. Börsig-Hover schließt den Band mit einem Beitrag über die Beschäftigung E. Steins mit Dionysius Areopagita. Es handelt sich um die Möglichkeit, endlich reine Formen zu denken, bei denen die Potenz nicht der Zeit bedarf.

Obwohl man sich eine breitere Berücksichtigung der Sekundärliteratur, die Behandlung weiterer, im Leben und Denken Edith Steins zentraler Themen (z. B. Judentum – Christentum – Kreuz, Sinn und Aufgabe des Karmels und seine Geschichte) und auch eine gewisse Vertiefung einiger philosophischer Fragen, wünscht und Wiederholungen begegnen, bringen die einzelnen Beiträge eine gute Einführung in die verschiedenen Themenstellungen. Die Einbettung der einzelnen Themen in die geistige Biographie E. Steins macht das Buch sympathisch und empfehlenswert für jeden, der über die äußeren Lebensdaten hinaus die geistige Gestalt der seligen Karmelitin kennenlernen will. Hier füllt das Buch eine Lücke.

*Anton Ziegenaus, Augsburg*

#### *Anschriften der Herausgeber:*

Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten  
 Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armi-Straße 3a, 8000 München 19  
 Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

#### *Anschriften der Autoren:*

Prof. Dr. Franz Courth, Pallottistraße 3, 5414 Vallendar a. Rh.  
 Dr. Rudolf Schunck, Gartenstraße 46, 6000 Frankfurt/Main 70  
 Prof. Dr. Josef Seifert, Obergass 75, FL-9494 Schaan  
 Dr. Hans Thomas, Friedrich-Schmidt-Straße 20 a, 5000 Köln 41





