



N12<516880459 021



06076040 021

ubTÜBINGEN



theol

9. Jahrgang Heft 1/1993

9. 10

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

TR

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von
Leo Scheffczyk, Kurt Krenn und
Anton Ziegenaus

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

109
1014

Pattloch

11 FEB 1993

11 3

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- Ziegler, J. G., *Ehe und Familie auf dem Prüfstand* 1
- Courth, Franz, *Die Logik der Gottesliebe. Zum Theologieverständnis des hl. Bernhard v. Clairvaux* 11
- Vörckel, Karl, *Theorieskizze über neurotische Tendenzen. Eine Alternative zur Theologie Eugen Drewermanns* 22
- Rechinger, François, *Heilungswunder – hier wie dort? Zum Vergleich zwischen Gegebenheiten im katholischen und im außerkatholischen Raum* 48

BEITRÄGE UND BERICHTE

- Lanzetti, Raul, *Die Kirche als communio. Überlegungen zum Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe der Katholischen Kirche* 66

BUCHBESPRECHUNGEN 71

Hagiographie – Kirchengeschichte – Religionspädagogik – Moralthologie

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

Beiträge und Korrespondenz an L. Scheffczyk,
Besprechungsexemplare und Rezensionen an A. Ziegenaus.
Die Anschriften der Herausgeber und Autoren sind auf der letzten Seite angegeben.

Die Zeitschrift kann bei der Buchhandlung Dr. Bernd Pattloch und bei allen Buchhandlungen bestellt werden.
Jahresabonnement 42,- DM (Inland), 48,- DM (Ausland). Preis des Einzelheftes 12,- DM (Inland), 13,50 DM (Ausland)
Die Herausgeber sind verantwortlich für die nichtgezeichneten Beiträge. Nachdruck nur mit Genehmigung der Schriftleitung.
Die eingesandten Neuerscheinungen und Neuauflagen werden im Anhang der Zeitschrift verzeichnet. Eine Besprechung der
unaufgefordert eingesandten Schriften erfolgt nach Tunlichkeit. Rücksendung nur, wenn Rückporto beigefügt wird.

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

theol

9. W

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis
des 9. Jahrgangs (1993)

Pattloch

54 6462

ABHANDLUNGEN

Courth, Franz, <i>Die Logik der Gottesliebe.</i> <i>Zum Theologieverständnis des hl. Bernhard v. Clairvaux</i>	11
Hauke, Manfred, <i>Das Easzinierende der göttlichen Gnade</i>	275
Lobkowicz, Nikolaus, <i>Von der Substanz zur Reflexion.</i> <i>Zum Gang der europäisch-abendländischen Metaphysik</i>	178
Lochbrunner, Manfred, <i>Descensus ad inferos.</i> <i>Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels</i>	161
Maas-Ewerd, Theodor, <i>Zur Übersetzung des Ordo Missae von 1929.</i> <i>Die erfolgreiche Initiative des Kölner Pfarrers Dr. Josef Könn (1876–1960)</i> <i>unter Berücksichtigung späterer Versuche</i>	97
May, Georg, <i>Das Verhältnis von Gesetz und Gewissen im kanonischen Recht,</i> <i>dargestellt an den cc. 915/916 CIC/1983</i>	117
Melina, Livio, <i>Gewissen, Freiheit und Lehramt</i>	241
Reckinger, François, <i>Heilungswunder – hier wie dort?</i> <i>Zum Vergleich zwischen Gegebenheiten im katholischen und im außerkatholischen Raum</i> ..	48
Rzepakowski, Horst, <i>Neue Perspektiven und Probleme des Missionsbegriffes.</i> <i>Zur Missionsenzyklika »Redemptoris Missio«</i>	194
Scheffczyk, Leo, <i>Der »Katechismus der katholischen Kirche«</i> <i>unter theologisch-zeitgeschichtlichem Aspekt</i>	81
Szostek, Andrzej, <i>Der Mensch als Autokreator</i>	260
Vörckel, Karl, <i>Theorieskizze über neurotische Tendenzen.</i> <i>Eine Alternative zur Theologie Eugen Drewermanns</i>	23
Ziegler, J. G., <i>Ehe und Familie auf dem Prüfstand</i>	1



BEITRÄGE UND BERICHTE

Lanzetti, Raul, <i>Die Kirche als communio. Überlegungen zum Schreiben</i> <i>der Glaubenskongregation an die Bischöfe der Katholischen Kirche</i>	66
Listl, Joseph, <i>Das kirchenrechtliche Werk des Münchener Kanonisten Klaus Mörsdorf</i>	214
Naab, Erich, <i>Das Seminar, die Klerusbildung und die Theologie.</i> <i>Nachfragen zu einer Neuerscheinung</i>	290
Piegsa, Joachim, <i>Der »Erlanger Fall« im Grenzbereich des medizinisch Machbaren</i> <i>und ethisch Verantwortbaren</i>	131
Scheffczyk, Leo, <i>»Vorsehung« als Schlüssel zum Geheimnis von Gottes Welthandeln</i>	299

BUCHBESPRECHUNGEN

Amato, Angelo, <i>Gesù il Signore. Saggio di cristologia</i> (M. Hauke)	231
Aymans, Winfried, <i>Beiträge zum Verfassungsrecht der Kirche</i> (J. Listl)	153
Baum, Wilhelm, <i>Kaiser Sigismund. Hus, Konstanz und Türkenkriege</i> (R. Bäumer)	317
Böcker, Tobias, <i>Katholizismus und Konfessionalität.</i> <i>Der Frühkatholizismus und die Einheit der Kirche</i> (A. Schmidt)	151
Brandmüller, Walter (Hrsg.), <i>Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte, Bd. III:</i> <i>Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum zweiten Vatikanischen Konzil</i> (A. Ziegenaus)	159

ZA 6462

Breid, Franz (Hrsg.), <i>Buße – Umkehr. Formen der Vergebung</i> (<i>Referate der Internationalen Theologischen Sommerakademie 1991</i> <i>des Linzer Priesterkreises in Aigen/M</i>) (R. Niedermeier)	143
Brems, Franz Josef, <i>Wir sind unterwegs ... 500 bayerische Marienwallfahrtsorte</i> (A. Ziegenaus)	74
Carvajal, Francisco Fernández, <i>Meditationen für jeden Tag –</i> <i>I. Advents- und Weihnachtszeit</i> (G. Rovira)	236
De Fiore, Stefano, <i>Maria, Madre di Gesù. Sintesi storico salvifica</i> (F. Courth)	142
Furger, Franz, <i>Moral oder Kapital? Grundlagen der Wirtschaftsethik</i> (A. Rauscher)	225
Furger, Franz u. a. (Hrsg.), <i>Ethische Theorie – praktisch.</i> <i>Der fundamental-moraltheologische Ansatz in sozial-ethischer Entfaltung</i> (J. Rief)	147
Gatz, Erwin (Hrsg.), <i>Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern</i> <i>seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die Katholische Kirche. Bd. I.,</i> <i>Die Bistümer und ihre Pfarreien</i> (J. Listl)	74
Geißler, Hermann, <i>Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman</i> (M. Hauke)	79
Goñi, Gaztambide, José, <i>Historia de los Obispos de Pamplona, X. Siglo XIX</i> (W. Brandmüller)	73
Häring, Bernhardt, <i>Ich habe mit offenen Augen gelernt.</i> <i>Meine Erfahrung mit einer anderen Kirche</i> (F. Reckinger)	314
Halbfas, Huberutus, <i>Religionsbuch für das neunte und zehnte Schuljahr</i> (M. Hauke)	75
Hatrup, Dieter, <i>Eschatologie</i> (A. Ziegenaus)	308
Helming, Dennis M., <i>Fußspuren im Schnee</i> (W. Baier)	156
Hierzenberger, Gottfried/Nedomansky, Otto, <i>Erscheinungen und Botschaften</i> <i>der Gottesmutter Maria. Vollständige Dokumentation durch zwei Jahrtausende</i> (A. Ziegenaus)	234
Holböck, Ferdinand, <i>Die neuen Heiligen der katholischen Kirche.</i> <i>Von Papst Johannes Paul II. in den Jahren 1984–1987 kanonisierte Selige</i> <i>und Heilige</i> (A. Ziegenaus)	71
Holböck, Ferdinand, <i>Sergius von Radonesch. Der größte Heilige Rußlands</i> (A. Ziegenaus)	158
Hommer von, Josef, <i>Es muß Einheit seyn.</i> <i>Anreden eines Bischofs an die Alumen seines Seminars</i> (St. Hartmann)	157
Justenhoven, Heinz-Gerhard, <i>Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden</i> (J. Rief)	148
Kettern, Bernd, <i>Sozialethik und Gemeinwohl.</i> <i>Die Begründung einer realistischen Sozialethik bei Arthur F. Utz</i> (A. Rauscher)	228
Kieninger, Josef, <i>Das Sein als Licht in den Schriften des hl. Thomas von Aquin</i> (R. Niedermeier)	221
Knoch, Wendelin, <i>Die Frühscholastik und ihre Ekklesiologie. Eine Einführung</i> (M. Hauke)	143
Kraus, Georg (Bearbeiter), <i>Schöpfungslehre I/II</i> (M. Hauke)	144
Kriele, Martin, <i>Die nicht-therapeutische Abtreibung vor dem Grundgesetz</i> (J. Tenckhoff/E. Epp)	224
Kühn, Christoph (Hrsg.), <i>Kirche im Gespräch.</i> <i>Theologische Orientierungen und geistliche Impulse</i> (A. Keller)	238
Kugler, Hermann Josef o praem, <i>Hermann Josef von Steinfeld (um 1160–1241) im Kontext</i> <i>christlicher Mystik</i> (W. Baier)	157

Lissner, Anneliese, <i>Seid nicht so geduldig! Warum der Kirche widersprochen werden muß</i> (A. Ziegenaus)	307
Manzanares, César Vidal, <i>Diccionario de patristica</i> (W. Gessel)	319
Marguis-Oggier, Claire u. Darbellay, Jacques, <i>Maurice Tornay, Ein Schweizer Märtyrer in Tibet</i> (W. Baier)	319
May, Georg, <i>Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung? – Ein Beitrag zu dem gegenseitigen Verhältnis von Nationalsozialismus und christlichen Bekenntnissen</i> (A. Mann)	316
Müller, Michael (Hrsg.), <i>Plädoyer für die Kirche: Urteile über Vorurteile</i> (A. Keller)	239
Pavesi, Ermanno, <i>Eugen Drewermann »Kleriker. Psychogramm eines Ideals« und die tiefenpsychologische Religionskritik</i> (L. Scheffczyk)	141
Φειδίας, Βλασιος, <i>Εκκλησιαστική Ιστορία της Ρωσσίας (988–1988)</i> (L. Neidhart)	318
Rauscher, Anton (Hrsg.), <i>Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche</i> (A. Losinger)	230
Reichhold, Anselm OSB, <i>Die deutsche katholische Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945) unter besonderer Berücksichtigung der Hirtenbriefe, Denkschriften, Predigten und sonstigen Kundgebungen der deutschen katholischen Bischöfe</i> (J. Listl)	72
Ritter, Emmeram H., <i>Weihbischof Georg Michael Wittmann als Generalvisitator für das Bistum Regensburg</i> (W. Baier)	319
Sala, Giovanni, B., <i>Gewissensentscheidung. Philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen</i> (J. Rief)	309
Scheffczyk, Leo, <i>Die heile Schöpfung und das Seufzen der Kreatur</i> (J. Listl)	141
Scheffczyk, Leo, <i>Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil</i> (J. Listl)	306
Schlögel, Herbert, <i>Nicht moralisch, sondern theologisch. Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling</i> (C. Breuer)	150
Schneider, Oda, <i>Vom Priestertum der Frau</i> (M. Hauke)	232
Schönberger, Rolf, <i>Was ist Scholastik?</i> (L. Scheffczyk)	221
Sebott, Reinhold, <i>Das kirchliche Strafrecht. Kommentar zu den Kanones 1311–1399 des Codex Iuris Canonici</i> (W. Rees)	154
Kardinal Stickler, Alfons Maria, <i>Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen</i> (R. Bäumer)	317
Szostek, Andrzej, <i>Natur – Vernunft – Freiheit. Philosophische Analyse der Konzeption »schöpferischer Vernunft« in der zeitgenössischen Moraltheologie</i> (J. Reichenberger)	146
Thomas, Hans (Hrsg.), <i>Menschlichkeit der Medizin</i> (C. Breuer)	311
Weismayer, Josef (Hrsg.), <i>Mönchsväter und Ordensgründer. Männer und Frauen in der Nachfolge Jesu</i> (W. Baier)	156
White, R. J./Angstwurm, H./Carrasco de Paula, I. (Hrsg.), <i>The determination of brain death and its relationship to human death</i> (C. Breuer)	312
Wiedenhofer, Siegfried, <i>Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie</i> (M. Hauke)	237
Ziegenaus, Anton (Hrsg.), <i>Maria in der Evangelisierung. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung</i> (M. Seybold)	233

Ehe und Familie auf dem Prüfstand

Von J. G. Ziegler, Mainz

Die Wende zu den 70er Jahren markiert einen Umbruch. Deutlich manifestiert sich die Wandlung im geschlechtlichen Verhalten. Noch 1967 war zu lesen: »Die Umfragen in der Intimsphäre brachten den für alle Teilnehmer unerwarteten Befund, daß sich zumindest in der Zeit zwischen 1949–1963 die Moral in Deutschland gefestigt und keinesfalls gelockert hat. Das betrifft die vorehelichen Beziehungen, das rückhaltlose Eintreten für die Ehe, den Wunsch, verheiratet zu sein und die Treue in der Ehe, aber auch die Moral der Jugend allgemein«¹. Im Blick auf die kirchliche Lehre wurde gesagt: »Anstelle der globalen Disqualifizierung der Sexualität als sündhaft, wird ihre romantische Idealisierung (Liebe) zu kontrollierenden und inhibierenden Mechanismen erhoben«².

Im Gegensatz zur sog. »Kopulationsmystik«³ lehnen die Vertreter der »Sexualökonomie« unter Berufung auf psychoanalytische (S. Freud) und sozialistische Thesen (A. Bebel) Ehe und Familie als »Keimzelle autoritärer und restaurativer Gesellschaftsordnungen« ab. Die bürgerliche »Sexualunterdrückung« habe der Bejahung nichtehelicher Sexualkontakte und einer unbeschränkten jugendlichen Libertinage Platz zu machen⁴.

Mit überraschender Schnelligkeit fanden die permissiven Vorstellungen Eingang in die Diskussion der Gesellschaft. Der Umschwung traf die Kirche und ihre Theologie ziemlich unvorbereitet. Die Reaktion reichte von einer trotzigem Einigelung in traditionelle Argumentationsweisen bis zum Versuch eines verständnisvollen Ent-

¹ W. Schwarzenauer in K. Saller (Hg.), *Sexualität heute*. München 1967, 22. Vgl. H. Giese/W. Schmidt, *Studentensexualität. Verhalten und Einstellung. Eine Umfrage an zwölf westdeutschen Universitäten*. Hamburg 1968, 389. 393: »Fast die Hälfte der ledigen Studenten ist koitusabstinent ... eine sexuelle Revolution hat nicht stattgefunden«.

² Giese, a. a. O. 398.

³ H. Glaser, *Eros in der Politik*. Köln 1967, 39.

⁴ W. Reich, *Die sexuelle Revolution*. Frankfurt/Main 1966, 59. 68. Vgl. M. Hermanns, *Familien- und Erziehungsleitbilder in Öffentlichkeit und Jugendhilfe seit Beginn der 60er Jahre*. In: M. Hermanns/B. Hille, *Familienleitbilder im Wandel. Normative Vorgaben und Selbstkonzepte von Eltern und Jugendlichen (Materialien zum 7. Jugendbericht. Bd. 3)*. Weinheim, München 1987, 95–106: »Feindbild Familie.« Der während der sozial-liberalen Koalition 1975 erstellte »Zweite Familienbericht« spricht S. 69 vom »ungünstigen Sozialisierungseinfluß der Familie« und will demgegenüber den Einfluß der Schule stärken.

gegenkommens⁵. Wie kann der Forderung des Konzils: »Die Zeichen der Zeit ... im Lichte des Evangeliums zu deuten« (GS 4,1) entsprochen werden?

Gefragt ist zunächst die Moral- und Pastoraltheologie. In einem zwar seit der Mitte der 70er Jahre zum Stillstand gekommenen Wertewandel trat die Orientierung an objektiven Ordnungswerten hinter den Entwürfen subjektiver Selbstentfaltungswerte zurück. Der Akzent verschob sich von der primären Anerkennung absoluter, abstrakter sittlicher Prinzipien auf die subjektive Entscheidung. Diese verstand sich weitgehend nicht mehr als Konkretisierung, als Zusammenschau eines vorgegebenen Prinzips mit dem aufgegebenen Problem im Gewissensurteil. Die »konkrete« Verhaltensweise, die Norm, wurde einseitig der individuellen Einsicht überantwortet.

Die Scheidung von Prinzip und Norm verfehlt das Grundgesetz allen Lebens, das Gesetz der Polarität⁶. Erinnerung sei an die Spannungseinheit zwischen Vergangenheit und Zukunft, zwischen dem einzelnen und der Gemeinschaft, zwischen Mann und Frau. Wird dem erbsündigen Trend zur Polarisierung, zur Scheinlösung durch das Streichen eines der Bezugspunkte, nachgegeben, verstößt das Ergebnis gegen die Wirklichkeit. Es wird irrational.

Ein Musterbeispiel bietet die Privatisierung der Moral im geschlechtlichen Bereich. Sie findet auch innerkirchlich Anklang, wenn auf sie die »Identitätskrise« vieler Katholiken zurückgeführt wird. Diese Gründe in einem »unentfalteten Gehorsamsbegriff«, in dem »Ersatz-Pontifizes ... die lästige Last persönlicher Freiheit« abnähmen. Schuld daran sei u. a. die Erziehung in einem »familialistischen Klima«⁷. Katecheten sehen sich in einer ausgeweglosen Situation. »Was sollen sie tun hinsichtlich einer rigoristischen und oft menschenunwürdigen Sexualmoral...?«⁸. Was ist zu tun?

Seit dem Konzil zeichnet sich eine anthropologische Wende ab, weil »alles auf Erden auf den Menschen als seinen Mittel- und Höhepunkt hinzuordnen ist« (GS 12,1). »Da also der Mensch der Weg der Kirche ist, der Weg ihres eigentlichen Lebens und Erlebens, ihrer Aufgaben und Mühen, muß sich die Kirche unserer Zeit immer wieder neu die ›Situation‹ des Menschen bewußt machen«⁹. Die Moraltheologie reagier-

⁵ U. Ruh, Theologie im Übergang: HK 41 (1987) 302: »Man muß sich fragen, wieweit das Programm einer Vermittlung, eines Brückenschlages zwischen Glauben und säkularer Welt noch trägt. War man – so muß es scheinen – nicht doch zu einseitig bemüht, dem aufgeklärten Zeitgenossen den Glauben plausibel und vollziehbar zu machen, auch um den Preis von Anpassungen und Kompromissen, die sich jetzt zunehmend als unzulänglich erweisen?«. Hermanns, a. a. O. 15: »Die Religion zur Privatsache zu erklären, gehört zu den geschicktesten Manövern der Weltgeschichte, weil sie damit von der Öffentlichkeit fern gehalten werden konnte«. In den Massenmedien würden die ohne einen Maßstab rein deskriptiv vorgehenden Sozialwissenschaften die Familien- und Erziehungsleitbilder bestimmen, wobei sie neu auftretende Tendenzen bewußt machen, dadurch verstärken und ihnen »normative Kraft« verleihen (a. a. O. 96).

⁶ D. Höhe/H. Kessler (Hg.), Polarität als Weltgesetz und Lebensprinzip (Abhandlungen der Humboldt-Gesellschaft für Wissenschaft und Bildung. Bd. 3). Mannheim 1974. R. Guardini, Der Gegensatz. Versuch zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten. Mainz 1955.

⁷ P. N. Zulehner, Wider die Resignation in der Kirche. Aufruf zu kritischer Loyalität. Wien 1989, 21. 98.

⁸ Offener Brief aus dem Deutschen Katecheten-Verein. München 1990, 2.

⁹ Johannes Paul II., Enzyklika Redemptor hominis v. 04. 03. 1979, 14 (Verlautbarungen des Apostol. Stuhls 6). Bonn 1979, 28.

te mit einem personalistischen Konzept. Gegenüber der mehr objektiven, rationalistischen Denkform der Neuscholastik entstand eine Verlagerung zum Denken vom Subjekt her für das Subjekt¹⁰. Dabei ist die aufgezeigte Spannungseinheit zwischen Norm und Prinzip immer wieder neu zu bestimmen. Wer das tut, »wird ohne radikalisierte Härte die Objektivität der moralischen Normen in ihrer befreienden Weite gegen subjektive Willkür und Simplifizierungen gleichsam von innen heraus durchhalten und anderen erschließen können.«¹¹.

Am Modell der christlichen Ehe und Familie soll die Polarität als erkenntnistheoretische Ausgangsposition anhand der individuellen, sozialen und kultischen Struktur exemplifiziert werden. In der Gattenschaft ist die Beziehung zwischen Mann und Frau zu klären (I.). In der Elternschaft geht es um die Relation zwischen Individuum und Institution (II.). Im Sakrament der Ehe steht der Bund zwischen Christus und Ehe sowie Familie zur Diskussion (III.).

I. Die Gattenschaft

Das Spannungsverhältnis zwischen den Geschlechtern ist eine anthropologische Konstante, die im christlichen Raum verschieden gedeutet wurde im Kopf- und Herz-Bild, in Herr und Dienerin, in Idealisierung (Maria) und Abwertung (Eva). Unberücksichtigt blieb die paulinische Verhältnisbestimmung in Gal 3,28: »Es gibt nicht mehr Juden und Griechen, nicht Sklaven und Freie, nicht Mann und Frau; denn ihr alle seid ›einer‹ in Christus Jesus«. Die grundlegende Gleichheit bei Anerkennung der Verschiedenheit und die transzendente Verwiesenheit prägen die Wechselbeziehung zwischen Mann und Frau. Das Gattenverhältnis findet in der christlichen Konsensehe seine Ausgestaltung im Leitbild der Partnerschaft¹².

Deren Verbreitungstendenz verdankt sie dem dialogischen Denken, das seit den 30er Jahren verstärkt Resonanz gefunden hat. »Im Anfang ist die Beziehung. Der Mensch wird am Du zum Ich (im wesentlichen personalen Sinne)«¹³. Eine subjektivistische Interpretation hebt ausschließlich auf die zwischenmenschliche Begegnung ab, in der sich jeweils Personwerdung ereigne. Gegenüber diesem Aktualismus rekurriert ein metaphysisches Personverständnis auf die Spannung von Sein und

¹⁰ Vgl. N. Vidal, Die Moraltheologie als Dienst an der Sache des Menschen. Zur grundlegenden Orientierung unserer heutigen Moraltheologie: ThGgw 33 (1990) 3–19.

¹¹ J. Römel, Verkündigung moralischer Normen. Pastoraler Dienst und menschliche Probleme: StdZ 208 (1990) 405.

¹² Den Ausdruck »Partner« verwandte erstmals 1813 J. W. v. Goethe in »Dichtung und Wahrheit«. J. u. W. Grimm, Deutsches Wörterbuch Bd. 7. Leipzig 1889, 1479.

¹³ M. Buber, Das dialogische Prinzip. Heidelberg 3/1973, 22. Vgl. B. Casper, Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung Franz Rosenzweigs, Ferdinand Ebners und Martin Bubers. Freiburg 1967.

¹⁴ Auf unterschiedliche Schlußfolgerungen in der evangelischen und katholischen Theologie verweist E. Kleindienst, Partnerschaftsprinzip der Ehepastoral. Zur Fundierung eines Leitbildes für das kirchliche Handeln in kritischer Auseinandersetzung mit emanzipatorischen Partnerschaftskonzepten. Würzburg 1982, 31–38. 46–54.

Akt¹⁴. Die Wir-Bezogenheit beschränke sich nicht nur auf die Relation zwischen den Eltern und auf das Verhältnis der Eltern zu den Kindern und der Kinder zueinander. Sie umfasse auch deren naturale Beziehung zu Gott wie zur Gesellschaft. Nur so garantiere sie die Einzigartigkeit der Person, ihre Würde und Treue.

Diesen Umstand verdeutlichen die verschiedenen Partnerschaftsmodelle zwischen Mann und Frau. Sie werden modifiziert durch die veränderten gesellschaftlichen Rahmenbedingungen, u. a. die Kontraktion zur kinderarmen Gattenfamilie, die Berufstätigkeit der Frau, die Vorbetonung des persönlichen Glücks, die um sich greifende Einstellungsveränderung gegenüber einer »freien Partnerschaft«. In J. S. Mills († 1873) Zielvorstellungen fungieren die Eheleute als völlig selbständige Individuen in einer liberal-autonomen Paarbeziehung. Nach dem marxistischen Ideal entfällt durch Vergesellschaftung des Eigentums der Zwang zur Versorgung und zur Geburt von Erben in einer Paarbeziehung als ökonomischer Genossenschaft. Konservative Kreise sehen die Dauerehe, die sie favorisieren, unter dem Einfluß der Frauenbefreiung als pragmatische Kameradschaft¹⁵.

Gegenüber diesen mehr geschäftspartnerschaftlichen Vorstellungen vollzog die katholische Theologie eine Weiterführung von einer hierarchischen Gefährtschaft mit ihrer komplementären Ergänzungstheorie zum Konzept einer dialogischen Freundschaft mit intensiver Solidarität. Jahrhundertlang war der Ehefrau wegen des Vorrangs der Mutterschaft eine völlig soziale Gleichstellung in- und außerhalb der Ehe versagt geblieben. Erst unter dem allerdings ambivalenten Einfluß der Romantik kam im traditionellen Ehebild deren Einschätzung als verinnerlichte Liebesgemeinschaft wiederum stärker in den Blick¹⁶.

Jedoch erst dem Vatikanum II gelang – gegenüber der bisherigen Rangordnung – die offizielle Gleichstellung von Gatten- und Elternschaft (GS 49f.). Sie wurde im CJC 1983 can 1055 § 1 festgeschrieben, demzufolge der Ehebund »auf das Wohl der Ehegatten und auf die Zeugung und Erziehung von Nachkommenschaft hingeeordnet ist (ad bonum coniugium atque ad proles generationem et educationem ordinatum)«¹⁷.

Dadurch konnten die »Zeichen der Zeit«, die Frauenemanzipation und die Suche nach individueller Freiheit, kirchlich rezipiert werden. Eine familienorientierte Partnerschaft integriert die berufstätige Frau in einem gegenseitig vereinbarten Rollenausgleich. Es zeichnet sich ein vierfacher Familienzyklus ab: Die Berufstätigkeit beider Ehegatten, die Kindererziehung durch einen der Ehepartner, die Wiederauf-

¹⁵ Vgl. Kleindienst, a. a. O. 23–34.

¹⁶ Zur stets in der Theologie auch präsenten Individualfunktion von Ehe vgl. J. G. Ziegler, Die Ehelehre der Pönentialsommen von 1200 bis 1350. Eine Untersuchung zur Geschichte der Moral- und Pastoraltheologie (StGM 4). Regensburg 1956, 195–201. J. Renker, Christliche Ehe im Wandel der Zeit. Zur Ehelehre der Moraltheologen im deutschen Sprachraum in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts (StGM 23). Regensburg 1977.

¹⁷ Erstmals beschloß 1971 die CDU auf dem Düsseldorfer Parteitag: »Leitbild unserer Familienpolitik ist die partnerschaftliche Familie«. Eine informative Übersicht »Ehe- und Liebesleitbilder« in der Bundesrepublik bringt Hermanns, a. a. O. 18–64. Er stellt unter Hinweis auf D. Mieth die Frage, ob die Überbetonung des Prinzips Liebe »nicht verstärkend auf eine narzistische Generation wirkt« (a. a. O. 36).

nahme des Berufes und das Alter¹⁸. Allerdings muß die größere Möglichkeit, die eigene Identität zu entfalten, mit einer weniger belastbaren Stabilität ausgeglichen werden. Dies bezeugt die sprunghafte Zunahme der Ehescheidungen.

Einen gleichzeitigen Bewußtseinswandel signalisiert die Überhandnahme freier Partnerschaften, besonders unter den Jugendlichen. Sie ist das Ergebnis eines allgemein um sich greifenden Individualisierungsschubs im Verein mit dem Zurücktreten moralischer und gesellschaftlicher Bindungen. Die sektorale Einengung der ganzmenschlichen, psychophysischen Verfaßtheit der Geschlechtlichkeit auf Sexualität zeitigt ihre Wirkung. Auch die sog. Probeehe mit dem Vorsatz einer späteren Heirat ist ein Widerspruch in sich selbst. Die Entschiedenheit der Ehe schafft eine qualitativ andere Basis als eine jederzeit kündbare Übereinkunft. Ehe ist eben mehr als eine widerrufliche Addition von Einzelinteressen¹⁹.

Die Anerkennung von dialogischer Partnerschaft als das subjektiv-personale Konstitutivum der Ehe trägt der polaren Beziehung zwischen Mann und Frau Rechnung. Sie erfaßt indes nicht die ganze Wirklichkeit. Sie bedarf der Ergänzung durch die Elternschaft und deren objektiv-soziale Legitimierung als Institution.

II. Die Elternschaft

Die Ehe weitet sich durch das Kind zur Familie aus, die aus der gesellschaftlichen Anerkennung die notwendige Antriebskraft für Leistungsfähigkeit und Flexibilität gewinnt. Im Zuge der Entwicklung vom Patriarchat zur Partnerschaft hat sich auch die Einschätzung der Institution der Ehe und Familie gewandelt. Die Mitglieder der bisherigen Großfamilie, noch dazu eingebettet in das Netz der Verwandtschaft, konnten seit der Industrialisierung im vorigen Jahrhundert als Lohnempfänger aus dem Familienverband ausziehen und entweder eine eigene Familie gründen oder ehelos bleiben.

Die Trennung von Wohnung und Arbeit, der Funktionsverlust der Familie durch die Übernahme der Fürsorge durch staatliche Einrichtungen, die Entlastung der Hausarbeit durch Technik und Einkaufsmöglichkeiten, die berufliche Mobilität, die Erleichterung der Ehescheidung, die Rentabilität erworbener Diplome u. s. f. verminderten die Stützfunktion der Familie. Der informelle Charakter sozialer Beziehungen förderte unter dem Einfluß fortschreitender Autonomievorstellungen überdies die Zunahme allein lebender Personen, der Singles, mit ihrer Angst voreinander und vor der Zukunft. Schwindet der öffentliche Status der Familie?

¹⁸ Zur generativen, erzieherischen und nachelterlichen Phase vgl. B. Hille, Familien- und Erziehungsleitbilder der Familienmitglieder, der Erwachsenen, Jugendlichen, Kinder. In: Hermanns/Hille, a.a.O. 187–191; zur Aufgabenverteilung innerhalb der Familie a.a.O. 212–217. R. Hellwig, Das Problem der Vereinbarkeit von Familie und Beruf (Kirche und Gesellschaft 172). Mönchengladbach 1990.

¹⁹ K. Lehmann, Nichteheleiche Lebensgemeinschaften und christliche Ehe: HK 38 (1984) 171–175. R. Stübemuth, Wandlungen im Bindungsverhalten. Liebe und Treue im Blick auf nichteheliche Lebensgemeinschaften: HK 35 (1981) 195–199. 246–251.

Angesichts dieser Tatsachen verwundert die Feststellung: »Eine ›Entinstitutionalisierung des Familienlebens‹, die man in der Entwicklung der freien Beziehung und den außerehelichen Geburten zu erkennen glaubt, ziele darauf ab, das Phänomen der Familie gänzlich in die Privatsphäre abzudrängen. Alle in diesem Werk vorgenommenen Analysen sprechen gegen diese Hypothese«. Ungeachtet der verschiedenen historischen »Familienfigurationen« gelte weiterhin: »Das politische Band, das die Familie mit dem Staat verbindet, ist allgemein bestätigt«²⁰.

Diesem dem Augenschein widersprechenden Resümee entspricht die zweifach transzendente Verfaßtheit des Menschen mit ihrer Hinordnung auf die Familie als personale Liebes- und Lebensgemeinschaft sowie auf die Gesellschaft als Keimzelle des Staates. Der einzelne gewinnt sich selbst in dem Maße, in dem er sich auf andere hin übersteigt, transzendiert. Das transzendierende Wesen der Person formiert sich im partnerschaftlichen und gesellschaftlichen Wir und schafft sich seinen Ausdruck in der Institution der Ehe.

Zwischenmenschliche Liebe dringt auf Treue, eheliche Liebe sagt: »Nur du – und du auf ewig«. Die Innenseite personaler Freiheit korrespondiert mit der persönlich wie sozial faßbaren Außenseite im Eheabschluß. Verbindliche Liebe setzt öffentliche Nachweisbarkeit voraus. »Im Anspruch der Person auf Freiheit und in Anspruch der Institution an die Freiheit der Person zeigt sich eine Doppelfunktion der sozialen Objektivation als konkretisierter Gestalt der Person«. Dabei »bestimmt die jeweilige Sicht der Person auch das Verhältnis zur Institution«²¹ und umgekehrt.

Die weltweit verschiedenen u. a. polygamen oder matriarchalen Familienmodelle repräsentieren ein spezifisches Personverständnis in Abhängigkeit von dem jeweiligen kulturellen, wirtschaftlichen und politischen Umfeld. Angesichts der Entwicklung zur »One world« sprach man vom »Mythos der westlichen Familie«. »Kann man fürderhin der in den Jahren 1950 bis 1960 allgemein anerkannten These zustimmen, gemäß der die ›Modernisierung‹ der nichteuropäischen Gesellschaften zwangsläufig eine ›Verwestlichung‹ der Familie ... nach sich ziehe?«²². Die Infragestellung der Charakteristiken der westlichen Familie (monogame Ehe, Aufwertung des Ehepaares, geringe Kinderzahl, Verteilung der Rollen innerhalb der Ehegemeinschaft) durch die Konstanz anderer Eheauffassungen in den arabischen, japanischen, chinesischen Kulturen spräche gegen »die Eroberung der Welt durch das Abendland, ... vor allem durch die Verbreitung der neuen familialen Werte«²³.

²⁰ M. Segalen, *Die Familie. Geschichte, Soziologie, Anthropologie*. Frankfurt/New York 1990, 372. 391. Segalen untersucht die Entwicklung im französischen und angelsächsischen Sprachraum. Hille in Hermann/Hille, a. a. O. 176, kommt in der Bundesrepublik zu dem Schluß: »In den Ergebnissen zeigt sich deutlich, daß heutige Familien trotz zahlreicher Gefährdungen und Instabilitäten erhebliche Kontinuität und Bewahrungsvermögen aufweisen«.

²¹ Kleindienst, a. a. O. 195. 154. Vgl. Hermanns, a. a. O. 104f. Süßmuth, a. a. O. 199. 251: »An die Stelle primär materieller Bindungsnotwendigkeit sind personbezogene psychosoziale Bindungsbedürfnisse getreten ... Institutionen haben die Grundrechte und Bedürfnisse der Individuen zu achten, aber sie sind unverzichtbar als Gestaltungselement menschlicher Gemeinschaften«.

²² Segalen a. a. O. 376.

²³ Segalen a. a. O. 390.

Jedoch ist zu erwarten, daß sich die »westliche«, christlich initiierte Familienstruktur auf Dauer ob ihrer humanen Vorzüge weltweit verbreiten wird.

Die institutionalisierte Ausprägung der ehelichen Partnerschaft findet inner- wie außerfamiliär ihre Bestätigung im Kind. Aus einer sektoralen Erwartungshaltung persönlichen Glücks oder individueller Selbstverwirklichung folgt die Minderbewertung eines Eheabschlusses in Teilen der jungen Generation. »Dagegen erweist die zur Familie erweiterte Ehe eine deutliche Tendenz zur Institutionalisierung auf«²⁴. Der integrierende Stellenwert des Kindes ist eklatant.

Selbst wenn der Ehefrau die Mutterrolle versagt bliebe, als Partnerin begegnet sie weiterhin ihrem Ehemann²⁵. Ohne die bisherige Ehelehre aufzugeben, darf von einer Akzentverlagerung (nicht Trennung) von dem im CIC 1917 can 1013 § 1 als »finis primarius« angeführten äußeren Zweck der Ehe, dem Kind, auf die Gleichordnung mit dem inneren, immerfort tragenden Sinn, der Partnerschaft, gesprochen werden. Der Einwand, »wonach die Dokumente (des Lehramts) in ihrer Kongruenz und in ihrer Kohärenz und nicht im Widerspruch zueinander zu deuten sind«²⁶, läßt sich kaum mit der Konzilsklärung vereinbaren: »Diese apostolische Überlieferung kennt in der Kirche unter dem Beistand des Heiligen Geistes einen Fortschritt« (DV 8,2). Auch die oft mißverständene Enzyklika »*Humanae vitae*« v. 25. 07. 1968 Art. 10 spricht von »verantworteter Elternschaft«, die zu einer situativen Berücksichtigung des Zeugungszweckes verpflichtet²⁷. Die Polarität zwischen Mann und Frau, Individuum und Institution findet ihren Widerhall in der Zuordnung der ehelichen Sinnhalte von Intimität und Generativität.

Der Transzendenzbezug zum Nächsten und zur Gesellschaft weitet sich aus in die religiöse Dimension. Nicht bloß als einzelner, sondern gemeinsam stehen die Partner als »eheliches Ich« dem Du Gottes gegenüber²⁸. Das Geschenk der Sakramentalität macht die familiale Gemeinschaft unverfügbar, aber durch das Angebot der Gnade auch lebbar.

²⁴ Kleindienst, a. a. O. 97f. Hille, a. a. O. 210: »Ausschlaggebendes Motiv für eine Eheschließung ist in der Regel der Kinderwunsch. Die Notwendigkeit oder der Sinn einer Eheschließung wird von der jungen Generation offensichtlich immer stärker ausschließlich im Zusammenhang mit einer Familiengründung gesehen«. Die Deutschen Bischöfe, *Christliche Verantwortung in einer veränderten Welt* v. 27. 09. 1990. Bonn 1990, 21: »Angesichts dieser Veränderungen ist wichtig zu sehen: die Familie ist die Brücke zwischen dem privaten und gesellschaftlichen Leben«.

²⁵ GS 50,3: »Die Ehe ist aber nicht nur zur Zeugung von Kindern eingesetzt, sondern die Eigenart des unauflösbaren personalen Bundes und das Wohl der Kinder fordern, daß auch die gegenseitige Liebe der Ehegatten ihren gebührenden Platz behalte, wachse und reife. Wenn deshalb das – oft so erwünschte – Kind fehlt, bleibt die Ehe dennoch als volle Lebensgemeinschaft bestehen und behält ihren Wert sowie ihre Unauflöslichkeit«. Die Quote ungewollt kinderloser Ehepaare liegt bei ca. 10–15%.

²⁶ K. M. Becker, *Der naturgetreue Ehevollzug – Kinder, ein Wesenselement der Ehe*. In: K. M. Becker u. a., *Person, Ehe, Geschlechtlichkeit*. Anthropologische Grundlagen der Ehemoral (Sinn und Sendung Bd. 3). St. Ottilien 1990, 114. Mit der nämlichen Argumentation lehnen Traditionalisten unter M. Lefebvre Konzilsdokumente ab.

²⁷ J. G. Ziegler, *Verantwortete Elternschaft. Eine zeit- und theologiegeschichtliche Orientierung zur natürlichen Familienplanung (NFP)*. Siegburg 1990. Kleindienst, a. a. O. 117ff.

²⁸ In einem christlichen Dialogverständnis begnügen sich die Partner nicht mit sich selbst. Sie schauen sich nicht nur gegenseitig an. Sie schauen gemeinsam auf ein Ziel, letztlich auf Gott.

III. Das Sakrament der Ehe

Der sakramentale Ansatz stellt für die Auffassung von Ehe und Familie als Spannungseinheit von Partner- und Elternschaft ein umfassendes Grundprinzip bereit. Die Bindung an Gott befreit von verkürzenden und ideologisierenden »Emanzipationen«.

Ehe und Familie werden von der Ebene eines juristisch geregelten Vertrages auf das Fundament eines sakramental gefestigten Bundes Christi mit den Eltern gestellt²⁹. Die entscheidende Aussage über die Parallele des Gattenverhältnisses zum Christus-Kirche-Bezug enthält Eph 5,21: »Einer ordne sich dem anderen unter in der gemeinsamen Ehrfurcht vor Christus«.

Das tertium comparationis ist nicht die Übertragung der hierarchischen Stellung Christi zur Kirche auf die Partnerschaft. Der Mann erbringt keine solche Wirkung für die Frau wie Christus für die Kirche. Es geht vielmehr um die selbstlose Einheit in Liebe. Die Einheit von Christus und Kirche kommt in den einheitsstiftenden Sakramenten zur geschichtlichen Erscheinung. Als getaufte Glieder am Leibe Christi werden die Eheleute durch das sakramentale Ja in das unwiderrufliche Bundesverhältnis Christi zur Kirche einbezogen und partizipieren somit an dem sich hingebenden Bundesverhalten Christi zur Kirche.

Das Geschenk der Teilnahme an der Bundeswirklichkeit führt die dialogische Zweisamkeit der Gatten weiter zur responsorischen Dreisamkeit mit Christus. Mann und Frau geben die Antwort der Liebe auf den sakramental ständig gegenwärtigen Liebesanruf Christi³⁰. Deshalb ist Ausschließlichkeit und Unwiderruflichkeit ein Grundmotiv des Bundes, das den Ehepartnern – zusammen mit den Kindern – eine sichere Geborgenheit in der Familie vermittelt.

Der ständige Liebesanruf des Herrn provoziert keinen Überbau über die Schöpfungswirklichkeit. Er öffnet vielmehr wieder den Weg zu einer schöpfungsgemäßen Ehe durch die Überwindung der »Herzenshärte« (Mk 10,5. Mt 19,8). Die »vollmenschliche Liebe ... das heißt als sinnhaft und geistig zugleich« (HV 9,2)³¹ führt die Ehegatten und dadurch alle Familienangehörigen »mehr und mehr zu ihrer eigenen Vervollkommnung, zur gegenseitigen Heiligung und gemeinsam zur Verherrlichung Gottes« (GS 48,2). »Ihr gegenseitiges Sichgehören macht die Beziehung Christi zur Kirche sakramental gegenwärtig«³².

²⁹ Die traditionelle Bezeichnung »Ehevertrag« wurde durch »Ehebund« ersetzt (GS 48,1). Vgl. Kleindienst, a. a. O. 161–203. Vgl. N. Lüdecke, Eheschließung als Bund. Genese und Exegese der Ehelehre der Konzilskonstitution »Gaudium et spes« in kanonistischer Auswertung. Würzburg 1989.

³⁰ W. Kasper, »Theologie und Lehramt«. L'Osservatore Romano deutsch v. 12. 10. 1990, S. 4: »Als Sakrament des Dialogs Gottes mit den Menschen ist die Kirche selbst ein Dialogsakrament«.

³¹ Johannes Paul II., Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe. Katechesen 1981–1984, hrsg. von Norbert und Renate Martin (Communio personarum 4). Vallendar-Schönstatt 1985, 155–268: »Die Theologie des Leibes im Brief an die Epheser«.

³² Johannes Paul II., Apostolisches Schreiben »Familiaris consortio – Über die Aufgaben der christlichen Familie in der Welt von heute« v. 22. 11. 1981, Art. 13 (Verlautbarungen des Apost. Stuhls 33). Bonn o. J. 17. Von ihm stammt die Definition der Ehe als »communio personarum – Gemeinschaft von Personen«. Vgl. a. a. O., Art. 18, S. 22.

Die *communio* mit Christus ermächtigt somit Ehe und Familie zu einer *communio personarum*, deren Wirklichkeitskriterium sich in dem gleichwertig-gleichrangigen, gesamt-menschlich-ganzheitlichen »zur Gabe werden« erfüllt. In einem derartig, je neu aufgegebenen Beziehungsgeflecht reifen christliche Ehe und Familie »zu einer Art Schule reich entfalteter Humanität« (GS 52,1).

Über einen moralischen Ansporn hinaus vermittelt das Sakrament der Ehe eine seinshafte Einbeziehung in die sich inkarnierende Ganzhingabe Christi. Das darin garantierte Gnadenangebot erhält ihre ständige, sich erneuernde Kraftzufuhr in der Mitfeier der Eucharistie. »Jede *Communio* in der Kirche ist eine eucharistische *Communio*, deren tiefster Grund im Empfangen und im Sichgeben besteht«³³.

Der Bundesgedanke integriert Partner- und Gattenschaft und erhebt Ehe und Familie zu einer christusförmigen Gemeinschaft der Eltern untereinander und der Eltern mit den Kindern nach dem Vorbild Jesu und in der Kraft Christi.

Schluß

Vor einem Vierteljahrhundert konstatierten die Konzilsväter: »Unter den vielen Problemen, die heute die Sorge aller wachrufen, sollen vor allem die folgenden behandelt werden: die Ehe und Familie ... (es) sollen die lichtvollen Prinzipien, die von Christus herkommen, verdeutlicht werden, damit durch sie die Gläubigen geleitet werden und alle Menschen Klarheit finden« (GS 46). Die providentielle konziliare Neuorientierung der Ehe-theologie verhalf dazu, die zunächst schockierenden Verlagerungen der siebziger Jahre aufzufangen.

Angesichts der derzeitigen Infragestellung überkommener Werthaltungen scheinen Ehe und Familie auf ein »christliches Abstellgleis« geschoben zu werden³⁴. Moralische Appelle genügen nicht. Aburteilen ist zwecklos. Im argumentativen Aufgreifen der aktuellen Probleme hat sich die Moraltheologie in offener Reflexion um einen Aufweis des christlichen Propriums zu bemühen, die Pastoraltheologie deren praktische Umsetzung zu überdenken und vorzuschlagen.

Der »historische Imperativ« der christlichen Botschaft ist gerade in einer saturierten Gesellschaft gefordert. »Die Kirche braucht nicht das zu sein und zu tun, was alle sein und tun können, wohl aber das, was nur sie selbst sein und tun kann«³⁵. Anknüpfungspunkte bieten sich an, wenn festgestellt wird: »Leitbildfunktion dürfte somit für die Zukunft derjenige Familientypus haben, der von der jungen Generation mehrheitlich gewünscht und von jungen Partnern zunehmend realisiert wird: die Familie mit durchschnittlich zwei Kindern und überwiegend berufstätigen Ehefrau und Mutter«³⁶.

³³ Kleindienst, a. a. O. 184.

³⁴ »Frage nicht: wie kommt es, daß die früheren Zeiten besser waren als unsere? Denn deine Frage zeugt nicht von Wissen« (Koh 7,9).

³⁵ M. Müller, *Philosophische Anthropologie*. Hg. v. W. Vossenkuhl. Freiburg, München 1974, 112.

³⁶ Hille, a. a. O. 122.

Die Sittlichkeitslehre sollte die drei Grundbeziehungen des Menschen zu sich selbst, zum Nächsten und zu Gott gemäß dem dreifach strukturierten Liebesgebot (Mt 22,37 f. par.) deutlich aufgreifen und die Interdependenz zwischen der individuellen, sozialen und kultischen Struktur von Ehe und Familie aufzeigen. Das Grundgesetz der Polarität vermag vor Einseitigkeit zu bewahren. Partner- und Gattenschaft als die natural-humanen Komponenten von Ehe und Familie finden ihre unüberbietbare Integrierung im sakramentalen Bundesverhältnis Christi zur Ehe und Familie. Die Verkündigung dieser Dreidimensionalität trägt und ermuntert das zeugnishaft Vorleben der Gläubigen.

Brautgespräche, Brautleuteseminare, Familiengruppen übernehmen eine pastorale Stützfunktion, falls sie verantwortungsbewußt durchgeführt werden. »Wenn das Leitbild der Ehe nicht beliebig ist, dann kann schließlich auch der Weg zur Ehe nicht belanglos ... sein«³⁷. Zwar stehen Familie und Beruf in den Zukunftsvorstellungen der Jugendlichen an erster Stelle. Demgegenüber hat die Ehe für das Zusammenleben von Paaren, die (noch) kein Kind haben, an Bedeutung verloren. Angesichts dieser Situation erscheint der Vorschlag, die Verlobung wieder zu beleben, erfolgversprechend zu sein³⁸.

Der Vorwurf, daß in den Gemeinden mehr diskutiert und weniger gearbeitet und vorgelebt werde, trifft generell nicht zu. Beides gehört zusammen. Wie soll sonst verständlich gemacht werden, daß die Haltung der Kirche zur Geschlechtlichkeit nicht der sexuellen Repression, sondern der Integration der Geschlechtlichkeit in die Vollgestalt christlicher Humanität dienen will. Ehe und Familie sind weder gesellschaftlich noch innerkirchlich am Ende. Allerdings erwächst der Kirche angesichts der derzeitigen Turbulenzen eine weltweite Verantwortung. »Die Zukunft der Menschheit geht über die Familie«³⁹.

³⁷ Kleindienst, a. a. O. 231.

³⁸ Kleindienst, a. a. O. 230–235.

³⁹ Johannes Paul II., *Familiaris consortio*, a. a. O., Art. 86. S. 89.

Die Logik der Gottesliebe

Zum Theologieverständnis des hl. Bernhard v. Clairvaux

Von Franz Courth, Vallendar

Unser Beitrag gilt dem Theologieverständnis eines Mannes, der dem damals wiederauflebenden Begriff der »theologia« mit Vorbehalt und Kritik entgegentrat¹. Nach Ausweis der Konkordanz² begegnet »theologia« bloß dreimal in der immerhin achtbändigen Bernhard-Edition von Jean Leclercq³; und nur siebenmal stößt man auf die Bezeichnung »theologus«. Ersteres ist als kritisch-polemische Wiedergabe der »Theologia christiana«⁴ seines Kontrahenten Peter Abaelard (1079–1142) gemeint, die Bernhard lieber »stultilogia« genannt wissen möchte⁵. Und entsprechend ist die ausschließlich auf Abaelard angewendete Bezeichnung »theologus« alles andere als ein Ehrentitel für diesen. Bernhard intendiert eine Karikatur jenes gefeierten Magisters, der in den ersten Jahrzehnten des 12. Jhs. so bekannt war, daß »beinahe die ganze lateinische Welt« zu seinen Vorlesungen strömte; so jedenfalls heißt es in der Chronik von Morigny⁶. Bernhards nachdrücklichen Vorbehalte gegenüber der rationalen Glaubensauslegung Abaelards treffen auch Gilbert v. Poitiers (um 1080–1154), einen der bedeutendsten Vertreter der Schule von Chartres⁷.

Aber trotz dieser in der Theologiegeschichte immer wieder beschriebenen Auseinandersetzung mit den Magistri und Litterati seiner Zeit⁸ gilt der Abt von Clair-

¹ Vgl. E. Kleineidam, Wissen, Wissenschaft, Theologie bei Bernhard v. Clairvaux (ETHS 1), Leipzig 1955; auch abgedruckt in: J. Lortz (Hrsg.), Bernhard v. Clairvaux. Internationaler Bernhardskongreß Mainz 1953, Wiesbaden 1955, 128–167. Ders., Ursprung und Gegenstand der Theologie bei Bernhard v. Clairvaux und Martin Luther, in: Dienst der Vermittlung. FS zum 25jährigen Bestehen des Phil.-Theol. Studiums im Priesterseminar Erfurt (EthS 37), Leipzig 1977, 221–247. J. Leclercq, Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters, Düsseldorf 1963. Ders., Bernhard v. Clairvaux: TRE V, 644–651. G. B. Winkler, Bernhard und Abaelard. Oder: Das Ärgernis am Ursprung der westlichen Theologie, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt I, FS J. Kard. Ratzinger, St. Ottilien 1987, 729–738.

² Thesaurus S. Bernardi Claraevallensis. Index formarum singulorum operum. Concordantia formarum, Turnhout 1987, Fiche Nr. 0074.

³ Sancti Bernardi Opera, hrsg. v. J. Leclercq, C. H. Talbot, H. M. Rochais, I–VIII, Rom 1957–1977. Wir zitieren nach Bd., Seite und Zeile.

⁴ CChr. CM 12, hrsg. v. E. M. Buytaert.

⁵ Ep. 190; vol. VIII, 24/24f.

⁶ La chronique de Morigny (1095–1152), II, 14, publiée par L. Mirot (CTEH 41), Paris 1909 (1912), 54/3–5 »Petrus Abailardus, monachus et abbas, et ipse vir religiosus excellentissimarum rector scholarum, ad quas pene de tota latinitate viri literati confluebant.« Vgl. auch N. M. Häring, Abelard yesterday and today: Pierre Abélard – Pierre le Vénérable. Colloques internat. du Centre national de la recherche scientifique Nr. 546, Paris 1975, 341–403.

⁷ Vgl. F. Courth, Gilbert v. Poitiers: Lexikon des Mittelalters IV, 1449f.

⁸ Vgl. G. B. Winkler, Bernhard und Abaelard, 730: »Der Streit zwischen Bernhard und Abaelard gehört zu jenen Ereignissen der Geschichte, die spätere Jahrhunderte zur Ideologisierung und zur Schwarzmalerei reizten und so maßlos überinterpretiert wurden«. Reiches zeitgenössisches Material trägt zusammen N. M. Häring, Saint Bernard and the Litterati of his day: Citeaux Com. Cist. 25/3 (1974), 199–222.

vaux nach wie vor als »Theologe von höchstem Rang«, als »der bedeutendste Vertreter eines eigenen Typus theologischer Arbeit: der monastischen Theologie«⁹. Seinen tiefen Respekt vor der theologischen Leistung des Abtes hatte vor Jahren schon Martin Grabmann (1875–1949) bekundet. Es war das 5. Buch von Bernhards Schrift »De consideratione«, die dem »bahnbrechenden Erforscher der Scholastik«¹⁰ so bemerkenswert erschien. Dieses Werk »mit seiner präzisen Formulierung des Unterschiedes von fides, intellectus und opinio und vor allem mit seiner geistreichen und inhaltvollen Synthese der spekulativen Gottes- und Trinitätslehre« zeige uns Bernhard »als einen scharfsinnigen Theologen, der mit sicherer Hand ein scharfumrisse- nes, farbenfrisches Bild der christlichen Mysterien entwirft«¹¹.

Also trotz Streit und Querelen ein Theologe von hoher theologiegeschichtlicher Bedeutung! Aber von welcher Art ist diese Theologie, die sich den zeitgenössischen Neuaufbrüchen in der Glaubenswissenschaft so vehement entgegenstellt? Ist es die platonisch-augustinische Denkform, die sich der beginnenden Aristotelesrezeption gegenüber zu Wort meldet? Oder tritt hier der Repräsentant weisheitlicher Synthese dem kritisch analysierenden Wissenschaftler entgegen? Vielleicht ist es auch nur das andere geistliche Denk- und Empfindungstemperament, das da in Bernhards Auseinandersetzung mit den Schultheologen seiner Zeit ausbricht? Man könnte auch an die immer schon lebendige Sorge und das Mißtrauen des Predigers gegenüber der rationalen Theologie denken.

Solche Fragen, die auch schon Elemente für eine Antwort signalisieren, stehen hinter dem Thema unseres Beitrages zum Theologieverständnis des hl. Bernhard. In folgenden zwei Schritten sei eine Lösung versucht. Stellen wir den Heiligen in einem ersten Punkt in das theologische Umfeld. Hier gibt es Berührungspunkte zu jenen zeitgenössischen Schulen zu skizzieren, denen sich Bernhard verbunden fühlt, so die von Laon und die von St. Viktor. Es muß in diesem Zusammenhang dann auch das Anliegen jener Magistri zur Sprache kommen, denen der Abt von Clairvaux entgentritt. Die Eigenart seines Denkens sei danach im zweiten Teil erläutert. Da geht es zunächst um die geistlich-spirituellen Anliegen der Bernhardschen Theologie. Daran schließt sich ein aktualisierender Gedankengang an. Es gilt würdigend jene beiden Denkweisen zu vergleichen, die da im 12. Jh. aufeinanderstießen und sich bis heute aneinander reiben. Das unmittelbare theologische Themenfeld, in dem wir uns bewegen, ist – wie im Obertitel angegeben – die Gottes- und Trinitätslehre¹².

⁹ U. Köpf, Bernhard v. Cl., in: Theologenlexikon, hrsg. v. W. Härle u. H. Wagner, München 1987, 32–33, hier 32.

¹⁰ R. Bäumer: LThK² IV, 1156.

¹¹ M. Grabmann, Die Geschichte der scholastischen Methode II, Graz 1957 (Nachdruck), 107. Vertiefungsbedürftig ist die Einführung von A. Altermatt, Bernhard von Clairvaux. Sein Gottesbild im 5. Buch des Traktates »De consideratione«: CistC 77 (1970), 101–123.

¹² Vgl. F. Courth, Trinität. In der Scholastik (HDG II/1 b), Freiburg – Basel – Wien 1985.

I. Theologisches Umfeld

1. Die Schulen von Laon und St. Viktor

Zu den bekanntesten theologischen Zentren jener Jahre zählt die Schule von Laon. Ihre Bedeutung gründet in den aus ihr hervorgegangenen Sentenzenwerken. Diese bieten die überlieferte Glaubenslehre anhand der Hl. Schrift mit Väterzitate und behutsamen eigenen Erklärungen dar. Die Tradition war das entscheidende Argument. Hier gehört Anselm von Laon († 1117) und sein Schüler Wilhelm von Champeaux († 1121) zu den bedeutendsten Theologen an der Wende vom 11. zum 12. Jh.¹³. Letzterer war ein Freund des hl. Bernhard; als Bischof von Châlon-sur-Marne (1113–1121) hatte er ihm die Priesterweihe gespendet; und Wilhelm war zuweilen in Clairvaux zu Gast¹⁴. Vielleicht¹⁵ kam bei diesen Besuchen auch die Rede auf jenen unruhigen und diskussionswilligen Studenten Peter Abaelard, der um 1100 Wilhelms Vorlesungen an der Kathedralschule in Paris aufgesucht, mit wiederholten Fragen unterbrach und sich als dem Magister überlegen zu profilieren suchte. Rückblickend kritisiert Abaelard bei seinem traditionsverbundenen Lehrer dessen extremen Realismus in der Universalienfrage¹⁶. Anselm von Laon hält er vor, seine wohlgeformte Rede entbehre des inneren Sinnes und Verständnisses und erkläre darum auch nichts¹⁷. Tatsächlich fehlte der Schule von Laon der intellektuelle Optimismus eines Anselm von Canterbury (1033/34–1109); für sie hatte die auctoritas, das überlieferte Schrift- und Väterargument, ein ungleich stärkeres Gewicht als die ratio.

Das gilt auch für die Schule von St. Viktor, 1108 vor den Stadtmauern von Paris von dem bereits genannten Bernhard-Freund Wilhelm von Champeaux gegründet. Mit ihrer meditativ-spirituellen und biblisch-historischen Ausrichtung ist sie der Schule von Laon eng verbunden.

In dem bald bekannten Augustinerchorherrenstift ist Hugo von St. Viktor († 1141) theologisch kompetenter Gesprächspartner des Abtes von Clairvaux¹⁸. Hugo hatte in seinem bedeutendsten Werk »De sacramentis christianae fidei«¹⁹ eine ausführliche systematische Darstellung der Glaubenslehre vorgelegt. Zu den Quellen seiner Theologie gehören neben den Kirchenvätern neuere Theologen wie der Kanonist Ivo von Chartres (ca. 1040–1115) und Wilhelm von Champeaux. Ein Hauptthema des Werkes sind die Sakramente, wobei Hugo den Begriff sacramentum weiter faßt, als das wenige Generationen später, etwa bei Thomas von Aquin (1225/26–1274), der Fall sein wird. Die Sakramente sind denn auch der Gesprächspunkt im Austausch Bernhards²⁰ mit dem Magister; er hatte sich mit verschiedenen Fragen vor allem zur

¹³ So genannt von Otto v. Freising, *Gesta Friderici I*, 49; MGSS rer. Germ. 46, 49.

¹⁴ S. Bernardi Vita prima VII, 31–33; PL 185, 245–247.

¹⁵ Vgl. N. M. Häring, *Saint Bernard*, 200.

¹⁶ P. Abaelard, *Hist. calam.*, ed. J. Monfrin, Paris 1959, 64–66.

¹⁷ *Hist. calam.*, 68 f.

¹⁸ Vgl. N. M. Häring, *Saint Bernard*, 203–206.

¹⁹ PL 175, 923–1154.

²⁰ Ep. 77; vol. VII, 184–200.

Heilsnotwendigkeit der Taufe an den Abt gewendet. Dieser antwortete weniger damit, daß er dem Ratsuchenden die erbetene Belehrung erteilt; vielmehr versichert er ihn der gemeinsamen Geistesverwandtschaft. Bernhard zweifelt nicht, daß Hugo selbst die treffenden Argumente (*rationes certas*) und die einschlägigen Autoritätsbeweise (*congruas auctoritates*) kennt, um die gestellten Fragen zu lösen²¹. Der Abt ist nicht an Wortgefechten interessiert, wie er Hugo schreibt: »...wir suchen keine Begriffsstreitereien; auch meiden wir sprachliche Neuerungen, die über die apostolische Lehre hinausgehen; sind wir doch nicht klüger als unsere Väter. Mag jemand nach eigenem Gutdünken Überfluß haben, so viel er will, sofern er nur zuläßt, daß wir im Verständnis der Heiligen Schrift überreich sind...«²². Für seine differenzierte Zuordnung von Glauben und Taufe stützt sich Bernhard neben der Bibel auf Ambrosius und Augustinus. Generell kennzeichnet die Antwort des Abtes an Hugo von St. Viktor sowohl »ein meisterlicher Gebrauch der Schrift wie auch seine Fähigkeit, mit den Vätern zu arbeiten«²³. Bernhards Geistesverwandtschaft mit den Magistri von Laon und St. Viktor mußte zu Reibungen führen mit den stark erkenntnistheoretisch arbeitenden Theologen seiner Zeit²⁴; so mit Peter Abaelard und dem der Schule von Chartres²⁵ entstammenden Gilbert v. Poitiers. Nennen wir sie hier

2. Gemäßigte Dialektiker

a. Peter Abaelard

Sie bewegt ein ausdrücklich hermeneutisch-apologetisches Anliegen. Näherhin geht es ihnen um die Frage, wie die Glaubensgeheimnisse zu verstehen und sprachlich zu formulieren sind. Die anhebende Auseinandersetzung mit Aristoteles hatte ihr Methodenbewußtsein geschärft und ihrem Arbeiten einen bemerkenswerten sprachphilosophischen Akzent gegeben.

Vor allem ist hier Bernhards Hauptkontrahent Peter Abaelard²⁶ zu nennen. Dieser war bemüht, die Glaubenslehre (*auctoritas*) aus Bibel und Vätern zu erheben und sie mit Vernunftgründen (*ratio*) sowie dem Zeugnis nicht-christlicher Autoren (Macrobius, Vergil etc.) zu stützen. Glaube und Ratio sind die Spannungspole seiner Lehre. Beide versucht er auf einem zweifachen Hintergrund zu verknüpfen: es sind auf der einen Seite jene, die die Ratio aus der Glaubensverkündigung heraushalten wollten (wie Wilhelm von Champeaux, Anselm von Laon und Bernhard von Clairvaux); auf der anderen Seite sind es die extremen Dialektiker, welche die Geltung der Ratio bei der Glaubensauslegung überbetonen, wie Roscelin von Compiègne († 1220/25). Vernunftargumente zur Sinnerhellung des Glaubens und zu seiner Verteidigung kön-

²¹ Ep. 77, vol. VII, 184/11 f.

²² Ep. 77, vol. VII, 184/17–185/1.

²³ N. M. Häring, *Saint Bernard*, 206.

²⁴ Für einen kurzen Überblick vgl. J. Leclercq, *St. Bernard et l'esprit cistercien*, Paris 1966, 66–71, 144 f.

²⁵ Vgl. F. Courth, *Chartres, Schule v.: Lexikon des Mittelalters II, 1753–1757*.

²⁶ Vgl. F. Courth, *Trinität*, 30–46; W. Knoch, *Der Streit zwischen Bernhard von Clairvaux und Petrus Abaelard – ein exemplarisches Ringen um verantworteten Glauben: FZPhTh 38 (1991), 299–315*.

nen nach Abaelard nicht über das Dogma hinausgehen und zu einer höheren Einsicht führen; sie wollen eine, soweit dem geschöpflichen Menschen möglich, annähernd vertiefende Einsicht bieten. Diese theologische Selbstbeschränkung entspricht dem sprachlogischen Anliegen Abaelards. Dieses ist kritisch-analytisch, nicht aber synthetisch konstruierend. Wie seine Philosophie, so will auch seine Theologie keine apriorische Ableitung und Konstruktion sein, sondern kritisch erschließende Analyse des überlieferten Glaubensgutes der Kirche.

Im Rahmen seiner Gotteslehre versucht Abaelard, mit verschiedenen Vergleichen und Bildern die Einheit und Unterschiedenheit des christlichen Trinitätsglaubens zu erläutern. So mit der Analogie »Allmacht – Weisheit – Güte«. Oder mit einem aus dem Bereich des Gegenständlichen genommenen Vergleich: Ein Bildnis aus Wachs, ein Siegel oder eine Statue aus Erz sind mit der entsprechenden Grundsubstanz (Wachs, Erz) wesensmäßig identisch. Und doch stellen sie als konkrete Ausdrucksformen dem zugrundeliegenden Stoff gegenüber eine spezifische Eigenwirklichkeit dar; das Erz ist zwar das Material der Statue; sie aber ist nicht einfachhin das Erz. Auf die Trinität übertragen, ergibt sich für Abaelard folgender Gedankengang: Der Sohn ist aus dem Wesen des Vaters wie die Statue aus dem Erz. Die für das Beispiel festgehaltene Eigentümlichkeit der konkreten Ausdrucksform gegenüber dem Grundstoff gilt auch für das Verhältnis Vater und Sohn. Wie der Vater die ursprungslose Allmacht ist, so der Sohn eine genau bestimmte Macht; als Gottes Weisheit ist er die Macht zur Unterscheidung. Der Heilige Geist als göttliches Gütesiegel prägt in uns neu das zerstörte Bild Gottes aus²⁷.

Der Vergleichspunkt der vorgebrachten Bilder besteht darin, Formen einer solchen Einheit zu nennen, die durch verschiedene, nicht vertauschbare Aspekte konturiert wird. Es geht Abaelard um die relative, aufeinander bezogene Eigentümlichkeit dieser Aspekte, die zusammengenommen ein Sein bilden. Mit solchen Analogien möchte unser Magister vom Genovevaberg in Paris die kirchliche Lehre von der in drei Personen existierenden einen göttlichen Wesenheit erschließen und verständlich machen. Der die angeführten Bilder durchziehende Gedanke ist die (für die abendländische Trinitätstheologie kennzeichnende) formale Frage, wie »eins« und »drei« zusammengedacht werden können.

Solcherart Auslegungsversuche finden bei Bernhard von Clairvaux entschiedene Kritik. In einem Brief an Papst Innozenz II. (1130–1143) schreibt er: »Petrus Abaelardus ist bestrebt, den Wert des christlichen Glaubens auszuhöhlen, weil er glaubt, alles, was Gott ist, mit der menschlichen Vernunft erfassen zu können. Er steigt in den Himmel hinauf, sinkt aber in den Abgrund hinab«²⁸.

In ähnlicher Weise äußerten sich kritisch die Synoden von Soissons (1121) und Sens (1140) (DS 721–739). Unter dem Einfluß Bernhards wurde in Sens Abaelards Lehre so formuliert: »Quod Pater sit plena potentia, Filius quaedam potentia, Spiritus nulla potentia« (DS 721). Auf diese sein Anliegen verzerrende Anklage hin antwortet Abaelard mit der »Apologia contra Bernardum«²⁹. Konkret hält er seinem

²⁷ Belege F. Courth, Trinität, 30–46.

²⁸ Ep. 191; vol. VIII, 41/10–12.

Kontrahenten vor, in dieser gewiß häretischen Form sei die Anklage in keiner seiner Schriften zu finden. Er gibt dem Abt von Clairvaux zu bedenken, die Gesetze der Sprachlogik verletzt zu haben, indem er Worte aus dem ursprünglichen Zusammenhang gerissen und zu einer gleichklingenden, aber veränderten Aussage zusammengefügt habe³⁰. In der Zurückweisung seiner Anklage zieht Abaelard, so M. Grabmann³¹, »die stärkste Waffe, in deren Gebrauch er Bernhard von Clairvaux wie überhaupt seinen Zeitgenossen überlegen war, die Dialektik und bringt vor allem die Sprachlogik in Anwendung«.

b. Gilbert v. Poitiers

Von ähnlicher Art ist die Auseinandersetzung Bernhards mit Gilbert von Poitiers³². Johannes von Salisbury († 1180) nannte diesen angesehenen Chartres'ner Magister den »gelehrtesten Mann« seiner Zeit³³. Der nach seiner späteren Bischofsstadt benannte Zisterzienser Otto von Freising († 1158) ist derselben Meinung und berichtet, daß Gilbert als theologischer Lehrer viele Dinge anders ausdrückte, als man gewohnt war³⁴.

Auch Gilberts theologiegeschichtliche Bedeutung liegt in seiner Methodenlehre. Er gibt sich reflexiv Rechenschaft darüber, wie der für menschliches Reden letztlich unaussprechliche Gott dennoch ausgesagt werden könne. Im Gegensatz zu der sonst in Chartres gehegten Vorliebe für die negative Theologie vertritt er die Meinung, man könne mittels der aristotelischen Kategorien positiv von Gott reden, solange die Gesetze der Analogie gewahrt werden. Überzeugt von der Harmonie von Wissen und Glauben, hält Gilbert gleichwohl daran fest, daß in der Theologie das Vernunftargument dem Erweis aus dem Glauben nachgeordnet ist. Auf theologischen Widerspruch stieß sein sprachphilosophisches Prinzip, daß in einem Satz die konkrete Realität (Gott, der Vater, der Sohn ...) nur im Subjekt, der Allgemeinbegriff (Gottheit, das Vatersein, die Sohnschaft ...) dagegen stets im Prädikat zu stehen habe. Deshalb dürfe man nicht sagen, die göttliche Natur habe die menschliche Natur angenommen; es muß vielmehr heißen, die zweite göttliche Person, der Sohn, sei Mensch geworden.

Mit seiner Methodenlehre und seinen sprachphilosophischen Grundsätzen ist Gilbert von Zeitgenossen verkannt und vor das päpstliche Konsistorium in Paris (1147) und die Synode von Reims (1148) zitiert worden³⁵. Vor allem betrieben wurde die

²⁹ CChr. CM XI, 359–366.

³⁰ Ebd. Nr. 8, 363.

³¹ M. Grabmann, Ein neuaufgefundenes Bruchstück der Apologie Abaelards (1930), in: ders., *Gesammelte Akademieabhandlungen I*, Paderborn 1979, 588.

³² Vgl. N. M. Häring, *San Bernardo e Gilberto vescovo di Poitiers: Studi su S. Bernardo di Chiaravalle. Nell'ottavo centenario della Canonizzazione. Convegno Internazionale* (Firenze 06.–09. 11. 1974), Editiones Cistercienses, Roma 1975, 75–91.

³³ Johannes v. Salisbury, *Historia Pontificalis* 8; ed. R. L. Poole – M. Chibnall, London 1956, 15.

³⁴ Otto v. Freising, *Gesta Friderici I*, 61; MGSS rer. Germ. 46, 87.

Anklage durch Bernhard von Clairvaux und noch mehr durch dessen Sekretär Gottfried von Auxerre († nach 1188). Der Vorwurf lautete, der Bischof von Poitiers trenne zwischen Gott und Gottheit.

In eine Predigt eingebunden, formuliert Bernhard³⁶ seine Sicht und Kritik der Gilbertschen Position so: »Trennen sollen sie sich von uns, ... entfernen mögen sie sich, jene Neuerer, die keine Dialektiker, sondern Häretiker sind; gottlos lehren sie, daß die Größe, durch die Gott groß, und auch die Güte, durch die er gut ist, und ebenso die Weisheit, durch die er weise, und die Gerechtigkeit, durch die er gerecht, und schließlich die Gottheit, durch die er Gott ist, nicht Gott selbst sei. Durch die Gottheit, so sagen sie, sei Gott, aber die Gottheit sei nicht Gott«. Bernhard interpretiert seinen Kontrahenten in einer realontischen Perspektive, die dieser nicht angestrebt hatte; ihm war es (nur) um eine logische und sprachliche Unterscheidung gegangen.

Zu einer Verurteilung Gilberts kommt es in Reims nicht (DS 745). Der der Häresie verdächtige Bischof kehrte, so Otto von Freising³⁷, »in seiner Würde unangetastet und in vollen Ehren« in die Diözese Poitiers zurück.

Die Auseinandersetzung sollte jedoch einen nicht uninteressanten Ausklang erhalten. Bernhard lud Gilbert zu einem theologischen Austausch ein, um gemeinsam einige schwierige Texte des Hilarius von Poitiers († 367) zu besprechen. Gilbert galt nämlich als Fachmann für die Trinitätstheologie seines großen Vorgängers. Er schlug die Einladung aber aus mit der Bemerkung, der Abt solle sich erst einmal mit den schulischen Voraussetzungen für ein theologisches Gespräch vertraut machen³⁸.

Worum ging es in dem skizzierten Disput Bernhards mit Abaelard und Gilbert? Wesentlich wohl darum, daß zwei ganz verschiedene theologische Denkformen aufeinandertrafen. Hier die sprachphilosophisch ausgerichtete, logisch und analytisch vorgehende Theologie und dort die das Mysterium als ganzes bewundernde, ganzheitliche, eben synthetische und zugleich existentielle Blickrichtung. Versuchen wir nachfolgend, diese für Bernhard kennzeichnende Betrachtungsweise etwas zu beschreiben.

II. Gotteserkenntnis als trinitarischer Vollzug

1. Bernhards geistliche Perspektive

Bei der Glaubensauslegung geht es dem Abt von Clairvaux um mehr als den Nachweis, daß die in den einzelnen Bekenntnissätzen gemachten Aussagen der Vernunft nicht widersprechen. Theologie übersteigt nach Bernhard das Bemühen, die Widerspruchsfreiheit der Glaubensmysterien aufzuzeigen; sie will auch mehr, als den inneren Zusammenhang der einzelnen Bekenntnissätze darlegen. Das hieße, Theologie mit ausschließlich logischer Perspektive betreiben. Eine derartige

³⁵ F. Courth, Trinität, 54–56.

³⁶ Super Cantica 80, II, 6; vol. II, 281/9–13.

³⁷ Otto v. Freising, Gesta Friderici I, 61; MGSS rer. Germ. 46, 87.

³⁸ Johannes v. Salisbury, Historia Pontificalis 12; ed. Poole-Chibnall 26f.

Blickrichtung ist für Bernhard deshalb unzureichend, weil sie nur nachdenkend, erkennen wollend vorgeht; solches indes ist ein Wissen, das aufbläht, nicht jedoch erbaut³⁹. Genau um letzteres aber geht es dem Abt; er will keinen Buchstabendienst, der bloß Begriffe erschließt. Wörtlich sagt er: es liege ihm nicht so sehr daran, »Worte zu erläutern, als Herzen anzuregen« (»nec studium tam esse mihi ut exponam verba, quam ut imbuam corda«)⁴⁰.

Die Arbeit am bloßen Wort und Begriff (wie etwa »eins und drei« zusammengedacht werden können) ist für Bernhard deshalb zu wenig, weil für ihn zum Glaubenswort wesentlich Ergriffenheit, Bewunderung, Liebe gehören. Man kann diese Herzensäußerungen als formende Seele des Glaubens bezeichnen. Sie heben die rationale Gotteserkenntnis über bloßes Nachdenken und Fragen hinaus und geben ihr einen weitgespannten geistlichen Horizont; hier sind Erkennen, Wissen und Wollen in die offene Geisteshaltung der Liebe hinein entborgen. Diese ausgeweitete Blickrichtung geht nicht zu Lasten des menschlichen Intellektes. Dagegen wendet sich Bernhard ausdrücklich. Wie er für die Glaubensauslegung aufgehäuftes Wissen, das ohne Liebe ist, zurückweist, so wendet er sich auch gegen unerleuchtetes Eifertum⁴¹.

Die zur Bewunderung und zur Liebe geöffnete Gotteserkenntnis ist eine ganzheitliche Äußerung unserer kreatürlichen Geistigkeit. Ihre Öffnung und der Eintritt in den weiten Horizont Gottes erfolgt nach Bernhard aber nicht aufgrund analytischer Überlegungen. Der Weg dahin ist die Vereinigung mit der demütigen Liebe Gottes. Bei Bernhard verbindet sich so paulinischer Geist mit augustinischem Erbe. Statt formaler Fragen ist ein ganzheitlich-existentieller Einstieg geboten. Zur Bedeutung des Völkerapostels äußert sich der Abt einmal in einer Predigt zum Hohenlied: »Eine ergiebige und unausschöpfbare Quelle ist der Mund des Paulus, der zu uns hin offen ist. Aus dieser Quelle schöpfe ich jetzt beim Anblick der bräutlichen Brust, wie ich es so oft getan habe«⁴².

Erschlossen und uns zur eigenen Sehweise vermittelt ist der neue Horizont durch das Zeugnis des gekreuzigten Jesus Christus und die Mitteilung des Heiligen Geistes. Dem Christusglauben des Völkerapostels verpflichtet und der Trinitätslehre Augustins (354–430) mit ihren christologischen und pneumatologischen Akzenten verbunden, ruft Bernhard aus: »Er (Gott) hat uns geliebt, sage ich, er hat uns geliebt; du hast als Unterpfand der Liebe den Geist, du hast als treuen Zeugen Jesus, und zwar als den Gekreuzigten. O doppelter und zugleich sicherster Beweis der Liebe zu uns«⁴³. Bernhards Übernahme des paulinisch-augustinischen Erbes erhält dadurch besonderes Gepräge, daß er das erschließende Werben des göttlichen Geistes um die

³⁹ Super Cantica 8, III; vol. I, 38/25–39/11.

⁴⁰ Super Cantica 16, I, 1; vol. I, 89/21 f.

⁴¹ Super Cantica 8, IV, 6; vol. I, 39/21 f.

⁴² Super Cantica 10, I, 1; vol. I, 48/20–22. Vgl. F. Courth, Trinität. In der Patristik und Scholastik (HDG II/1 a), Freiburg – Basel – Wien 1988, 203–206. B. Studer, Gott und unsere Erlösung im Glauben der Alten Kirche, Düsseldorf 1985, 201–223. Vgl. ferner J. Leclercq, Wissenschaft, 251 f., 258 f.; L. Scheffczyk, Uneingelöste Traditionen der Trinitätslehre (QD 101), hrsg. v. W. Breuning, Freiburg – Basel – Wien 1984, 62 f.

⁴³ Ep. 107, 8; vol. VII, 273/8–10.

Antwort des Menschen und umgekehrt dessen sehnsuchtsvolle Offenheit auf Gott hin mit dem Kuß von Liebenden vergleicht. Dieser ist für den Abt von Clairvaux ein Symbol für die Liebe als Bindeglied von Gott und Mensch; er ist ein Bild für die erweckende Inspiration der göttlichen Liebe, die zur menschlichen Gegenliebe befreit und befähigt.

In einem Predigttext⁴⁴ formuliert Bernhard wörtlich: »Die Weisung des Heiligen Geistes reizt nicht Wißbegierde; sie entzündet Liebe. Zu Recht traut denn die Braut bei der Suche nach dem Geliebten ihrer Seele nicht den Sinnen ihres Fleisches; noch begnügt sie sich mit leeren Vernünfteleien menschlicher Neugier. Sie begehrt vielmehr den Kuß. Das heißt, sie erbittet den Heiligen Geist. Von ihm empfängt sie zugleich den Genuß der Erkenntnis wie auch die Würze der Gnade. Wird doch die Einsicht, die man beim Kuß erlangt, mit Liebe aufgenommen. Denn der Kuß ist ein Zeichen der Liebe. Wissen, das aufbläht, ist ohne Liebe; es kommt nicht aus dem Kuß«.

Bernhard erweist sich hier als in der Tradition Augustins stehend. Diesem war es zu wenig, das Evangelium Jesu Christi zu kennen und um seine Gebote zu wissen; es muß von ihnen auch eine werbende Anziehungskraft ausgehen, die zur Tat hinleitet. So sehr der Mensch sich auch der Weisungen des Herrn gedanklich bewußt sein mag, schreibt Augustin⁴⁵, er »handelt nicht danach, er nimmt sie nicht an, er macht nicht Ernst damit, er kann sein Leben nicht im Guten halten, wenn dieses Sollen nicht von sich aus die Freude und Liebe dazu mitbringt. Um dies zu wirken, ist Gottes Liebe in unseren Herzen ausgegossen, nicht durch den freien Willen, der vom Menschen stammt, sondern durch den Heiligen Geist, der uns geschenkt ward (Röm 5,5)«. Angeregt durch Paulus sieht der Bischof von Hippo das weckende Wirken des Heiligen Geistes darin, daß dieser die Begrenztheit menschlichen Herzens zur liebenden Erkenntnis des gekreuzigten Christus und damit zur demütigen Liebe Gottes befreit. In dieser Perspektive, daß das gläubige Erkennen Jesu Christi und des ihn sendenden Vaters zum Bewundern und erfüllten Verkosten, ja zur ergriffenen Liebe hinführen muß, ist der Abt von Clairvaux Augustinus zutiefst verbunden.

Bernhard folgt dem Bischof von Hippo aber nicht nur bei dem Gedanken, daß religiöse Erkenntnis stets Werten, Bewundern, Beglückung und, in Hochform, Lieben einschließt. Der Abt ist auch darin Gefolgsmann Augustins, daß er die Gottesliebe des Gläubigen als gewährte Teilhabe am trinitarischen Liebesband des Vaters und des Sohnes, dem Heiligen Geist, betrachtet. Wie Augustinus, so leitet auch ihn Röm 5,5: »Die Liebe Gottes ist ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist«. Es ist weit mehr als ein übernatürliches Gnadenwirken, wodurch unser unruhiges Herz auf Gott hin geöffnet wird; es ist der dreieine Gott selbst, der uns durch das Lebenszeugnis des Gekreuzigten und den Heiligen Geist in sein innertrinitarisches Leben einbezieht. Die durch Christus geweckte und vom Heiligen Geist getragene Gottesliebe ist für den Christen die Nabelschnur (das Bild sei hier gestattet), durch die er vital mit dem dreifaltigen Gott verbunden ist.

⁴⁴ Super Cantica 8, IV, 6; vol. I, 39/15–21.

⁴⁵ De spiritu et littera III, 5; ed. u. übers. v. A. Forster, Paderborn 1968, 11.

Bernhard sieht das ineinander verflochtene Liebeswerben Christi und des Heiligen Geistes kurz so⁴⁶: »Der Geist wird nur denen gegeben, die an den Gekreuzigten glauben; und der Glaube gilt nichts, wenn er nicht aus der Liebe wirkt«. Unmittelbar zuvor hatte es geheißen: »Christus stirbt und verdient, geliebt zu werden. Der Heilige Geist wirkt und gewährt diese Liebe. Christus ist der Grund, warum wir überhaupt lieben; vom Heiligen Geist hängt es ab, daß wir lieben. Er, Christus, wendet uns seine große Liebe zu; der Heilige Geist schenkt sie uns. Christus ist der Empfänger unserer Liebe, der Heilige Geist ihre Kraft. Jener ist Anlaß zur Liebe, dieser der Antrieb. Welche Verwirrung des Geistes, undankbaren Herzens den Sohn Gottes am Kreuz sterben zu sehen! Das freilich ereignet sich schnell, wenn der Heilige Geist fehlt. Nun aber wurde ›die Liebe Gottes ausgegossen in unsere Herzen durch den Heiligen Geist, der uns gegeben ist‹ (Röm 5,5); als Geliebte lieben wir nun; und weil wir lieben, wird uns noch mehr Liebe geschenkt« (»amati amamus, amantes amplius meremur amari«).

Erkenntnis des dreieinigen Gottes übersteigt nach Bernhard zustimmendes Wahrnehmen der zentralen Heilsereignisse einer zurückliegenden Geschichte; und Theologie ist darum mehr als deren gedankliche Vermittlung an nachfolgende Generationen. Trinitätserkenntnis ist für ihn ermöglichter gegenwärtiger Mitvollzug des dreifaltigen Lebensgeheimnisses Gottes. In Haltung und Akt gläubiger Gottesliebe ist der Dreieine innergeschichtlich gegenwärtig. Kategorien wie Ursache und Wirkung, Urbild und Abbild, auslösendes Motiv und erreichte Kontur sind zu eng, um Bernhards erfülltes Verständnis der liebenden Gotteserkenntnis zu umschreiben. Sie ist für ihn eine Gegenwarts- und Ausdrucksform des Trinitätsmysteriums. Dieses hat in der lebendigen Gottesliebe heutige Gestalt.

Ein Text aus der 8. Predigt zum Hohenlied⁴⁷ mag verdeutlichen, wie konturiert Bernhard die dreifache Einbindung des Menschen an das Leben des dreifaltigen Gottes sieht: »Selig der Kuß, durch den Gott nicht nur erkannt, sondern als Vater geliebt wird; ihn erkennen wir wahrhaft nur, wenn wir ihn vollkommen lieben. Wer von euch hat schon einmal im innersten Herzen den Ruf des Heiligen Geistes vernommen: Abba, Vater? Diese Seele darf glauben, daß sie mit väterlicher Zuneigung geliebt wird; sie fühlt sich vom selben Geist berührt wie der Sohn. Hab Vertrauen, der du diese Seele bist; sei voller Zuversicht und zage nicht! Im Geist des Sohnes wisse dich als Tochter des Vaters und als Braut oder Schwester des Sohnes. Mit diesen beiden Namen findest du eine solche Seele bezeichnet«.

Entfalteter als Augustinus zeichnet Bernhard so den Menschen als Ebenbild des dreifaltigen Gottes. Danach ist der Gläubige, dem Sohne gleich, vom Heiligen Geist als dem Kuß der Liebe des Vaters berührt; er ist des Vaters geliebtes Kind wie der Sohn und diesem als bräutliches Geschwister geeint.

Glaubensauslegung wäre in diesem Zusammenhang geistliche Einführung in das trinitarische Lebensgeheimnis des Getauften. Theologie ist danach nicht nur Lehre (-logos), sondern wesentlich auch Weg, Mystagogie. Wahre Glaubensauslegung ge-

⁴⁶ Ep. 107, 9.8; vol. VII, 273/23 f. 10–17.

⁴⁷ Super Cantica 8, VII, 9; vol. I, 41/16–23.

schieht nach Bernhard, so Erich Kleineidam⁴⁸, »in experimento«, im vollziehenden Nachgehen, in der geistlichen Erfahrung: »Erst aus der Wirksamkeit der göttlichen Mysterien in uns erwächst neue Erkenntnis. Zuerst müssen die Tatsachen und Gesetze der Offenbarung in uns Gestalt gewinnen und in uns zur Lebensform werden; in unseren Herzen, nicht in Büchern muß sie zu finden sein. Bernhards Theologie ist deshalb nicht eine Theologie spekulativer Erkenntnis, sondern eine Theologie der Aneignung«.

Bei der Überschrift unseres Beitrages »Die Logik der Gottesliebe« hätte eigentlich Logik in Anführungszeichen stehen oder das Thema insgesamt durch Fragezeichen besonders gekennzeichnet werden müssen. Die Gottesliebe als die alles prägende Form christlichen Lebens übersteigt den Bereich schlußfolgernden Aufweisens. Als betroffen-engagierte Antwort auf den Kreuzestod Christi und das befreiende Wirken des Geistes ist sie gleichwohl nicht ohne Sinn und Logik. Darin helfend einzuführen ist Aufgabe der Theologie, wie sie Bernhard versteht und praktiziert.

2. Ein währendender Wettstreit

Der zurückgelegte Weg ließ zwei unterschiedliche theologische Denkformen präsent werden: die analytisch-dialektische Sehweise, hier in Bernhards Kontrahenten Abaelard und Gilbert dargestellt; sowie die synthetisch-mystische Blickrichtung, in Bernhard selbst und vorausgehend in den Schulen von Laon und St. Viktor konkretisiert. Die durchaus legitimen Anliegen beider Richtungen mögen bei Augustinus weitgehend miteinander versöhnt gewesen sein, wie auch bei Bonaventura (ca. 1217–1274) oder M. J. Scheeben (1835–1888). Auf's Ganze der Theologiegeschichte aber liegen bis zur Stunde beide theologischen Denkformen in einem unablässigen Wettstreit⁴⁹.

In unseren Tagen vernimmt man gelegentlich den Einwand, die Methodenfrage erhalte im Raum der Theologie häufig einen herausragenderen Stellenwert als die nach dem Inhalt. Oder salopper formuliert, man erkenne vor lauter methodologischen Bäumen den Wald (eben den auszulegenden kirchlichen Glauben) nicht mehr. Es dürfte in die richtige Richtung gehen, wenn ein engagierter Zeitgenosse die katechetische Vermittlung des Glaubens durch »eine Hypertrophie der Methode gegenüber den Inhalten gekennzeichnet« sieht⁵⁰. Erinnerung sei auch an die engagierte Diskussion um den geistlichen Ertrag der historisch-kritischen Methode bei der Bibelauslegung⁵¹. Oder die Auseinandersetzung über die theologische Relevanz der

⁴⁸ E. Kleineidam, *Wissen*, 55; vgl. auch U. Köpf, *Religiöse Erfahrung in der Theologie Bernhards von Clairvaux*, Tübingen 1980.

⁴⁹ Vgl. für die jüngere Theologiegeschichte K. Eschweiler, *Die zwei Wege der neueren Theologie*, Augsburg 1926.

⁵⁰ J. Kard. Ratzinger, *Die Krise der Katechese und ihre Überwindung*, Einsiedeln 1983, 15.

⁵¹ Zum Gesprächseinstieg vgl. Chr. Dohmen, *Muß der Exeget Theologe sein? Vom rechten Umgang mit der Hl. Schrift: TThZ 99* (1990), 1–14 (Lit.). J. Kard. Ratzinger (Hrsg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (QD 117), Freiburg – Basel – Wien 1989.

Sprachhandlungstheorie⁵². Schließlich sei verwiesen auf den die einzelnen Fächer übergreifenden Dialog unter den Theologen. Läßt sich hier nicht beobachten, daß bei zunehmender Differenzierung der verschiedenen Erkenntniswege in den jeweiligen Disziplinen das alle theologische Bemühung Einende aus dem Blick gerät? Der theologiegeschichtlich Kundige sieht Parallelen zum vorausgehend skizzierten Disput des 12. Jhs. Deshalb sei abschließend die Frage nach dem für heute aktuellen Ertrag der dargestellten Auseinandersetzung beantwortet. Die beachtliche theologiegeschichtliche Bedeutung Abaelards und Gilberts mag auf sich beruhen bleiben; sie kann und braucht hier aus Raumgründen nicht gewürdigt werden.

Dagegen sei der Beitrag Bernhards als ein Paradigma dafür hingestellt, daß Theologie nur dort lebendig ist und fruchtbar bleibt, wo die reflektierende Aneignung und Vermittlung des christlichen Mysteriums dieses der bloß spekulativen und auch begrenzten historischen Fragestellung enthebt. Mit diesen Fragen und über sie hinaus gilt es, das christliche Offenbarungsgut der eigenen menschlichen Erfahrung einzufügen und sie in einer geistlich-mystischen Perspektive auf Gott hin offenzuhalten. Dieses vielschichtige Augenmerk verhindert zum einen, daß das theologische Ringen um begriffliche Genauigkeit zu einer dialektischen Übung wird, welche ohne existentielle und heilshafte Strahlkraft bleibt und am religiösen Leben vorbeigeht. Auch wird so der enge Blickwinkel einer bloß historisierenden Glaubensauslegung aufgebrochen. Schließlich bewahrt der geistlich-mystische Rahmen die Theologie vor eigenmächtiger Verselbständigung und Überforderung. Aber innerhalb dieses spirituellen Rahmens kann sie tastendes Aneignungsbemühen bleiben. Nicht der noch so ausgewogene Begriff und auch nicht die erfahrungsmäßig reich gefüllte Analogie ist die letzte Ausdrucksform, die wir dem Mysterium Trinitatis geben können; diese ist vielmehr das alles Studieren und Lehren übersteigende Lob der dreieinigen Liebe Gottes. Das Bewußtsein der relativen Bedeutung theologischer Arbeit und Sprache ist bis und für heute gültiges Erbe Bernhards. Die Einsicht in die Begrenztheit seiner Erkenntniskraft führt den Abt von Clairvaux nicht zum Skeptizismus, sondern über die eigenen Grenzen hinaus zum existentiellen Nach- und Mitvollzug des trinitarischen Lebensgeheimnisses Gottes. Eine sich so entgrenzende Theologie wird die Überwertigkeit heutiger Methodenvielfalt und -problematik in eine ausgewogene Stellung zurücktreten lassen. Die Anregungen Bernhards hierzu sind von beachtenswerter Aktualität.

⁵² P. Hünemann u. R. Schaeffler (Hrsg.), *Theorie der Sprachhandlungen und heutige Ekklesiologie* (QD 109), Freiburg – Basel – Wien 1987.

Theorieskizze über neurotische Tendenzen

Eine Alternative zur Theologie Eugen Drewermanns

Von Karl Vörckel¹, Grünberg

I. Fragestellung

Eugen Drewermann hat seiner katholischen Kirche niemals vorwerfen können, daß sie die Psychologie oder »Lebenshilfe« generell ignoriere, im Gegenteil sind ja die kirchlichen Gemeinschaften prominente Dienstleistungsunternehmen im Bereich der Lebenshilfe, wird an kirchlichen Fachhochschulen und theologischen Fakultäten Psychologie gelehrt.² Das Novum der Arbeit Drewermanns soll die Einbeziehung der Psychologie ins Zentrum der Theologie sein. Es ist also ein Moment über die praktische Lebenshilfe hinaus, welches seine Forderungen kennzeichnet: Eugen Drewermann erhebt einen Theorieanspruch, und es ist deutlich, daß da auch die Herkunft seines Kompetenzanspruches liegt, der sich auf alle Gebiete der Theologie erstreckt.

Eugen Drewermann erscheint manchem als Artist, der rhetorisch virtuos auf mehreren Klavieren spielt. Marius Reiser sagte resignierend: *Drewermann kann anfassen, was er will, Märchen, Mythen, Altes oder Neues Testament – es kommt immer dasselbe raus; er kann auf jeden Einwand antworten: »dazu habe ich doch da und da etwas gesagt;« er hat zu allem etwas gesagt, und er widerspricht sich auch...*³ Herrscht ein solcher Eindruck vor, legt sich die Flucht in polemische Anfeindung nahe: Wird Drewermann vorgeworfen, er passe sich dem Zeitgeist wetterwendisch an,⁴ so kontern seine Freunde, die neidischen Kollegen wüßten dem Erfolgreichen nicht anders beizukommen, als ihn (womöglich *ungelesen!*) zu verdammen.⁵

¹ Angaben zur Person: Karl Vörckel, geb. am 10. Juli 1953 in Köln, Studium an der Universität Bonn 1973–1983, Diplom Biologie (Fachgebiet: Verhaltensforschung), Diplom und Promotion Kath. Theologie (Fachgebiet: Natürliche Theologie). Seit 1983 Religionslehrer im kirchlichen Dienst der Diözese Mainz an hessischen Schulen (Stufen 1–13, alle Zweige). Wichtige Hinweise und Anregungen zu diesem Aufsatz gaben Thomas Ruster, Cornelia Kraiker und Romana Damijonaitis; meine Frau und meine Eltern haben darüberhinaus die Verständlichkeit meiner Gedanken überprüft; ihnen allen sage ich herzlichen Dank.

² Bischof Karl Lehmann hat Eugen Drewermann – so weit ich sehe zu Recht – vorgeworfen, von der *Integration psychologischer Erkenntnisse in die praktische Theologie... wenig zur Kenntnis genommen zu haben*: Interview der kna mit Bischof Lehmann anlässlich des Entzuges der Lehrerlaubnis für Eugen Drewermann.

³ Marius Reiser in einem Vortrag am 3.2.1992 in Mainz.

⁴ So u.a. Martin Lohmann in seinem Artikel *Trauerstück ohne Ende?* im Rheinischen Merkur 17.1.92, 24. Vgl. theologisch fundierter: E.Biser *Glaubensprognose* Wien 1991, 208–210.

⁵ So wieder Jürgen Jeziorowski in seinem Artikel *Maulkorb für einen Querdenker* im Rheinischen Merkur 7.2.1992, 22.

Das führt nicht weiter. Eugen Drewermann ist keine Amöbe; seinem vieltausendseitigen Werk liegt ein Systementwurf zugrunde, den man nicht ganz leicht, aber deutlich herausarbeiten und den man auch angreifen kann. Genau dies beabsichtigt dieser Aufsatz in drei Schritten:

- Das Kapitel *Systemabbau* weist Drewermanns Ansatz in einem zu klärenden Sinne der »autonomieorientierten Psychologie« zu. Er folgt damit einem unmodern gewordenen Paradigma psychologischer Systembildung, welches Zeitunabhängigkeit erstrebte, dafür aber Lernunfähigkeit und Blindheit für gesellschaftliche Evolution in Kauf nehmen mußte. Es rächt sich, daß Drewermann neuere Tendenzen der Psychologie (vor allem die Neopsychoanalyse, die Verhaltenstherapie und die humanistischen Therapieformen) zwar wohlwollend erwähnt, aber nicht wirklich eingearbeitet hat. Formelhaft und namentlich: Warum nur Jung und Kierkegaard? Perls und Heidegger, Görres und Rahner haben uns auch etwas zu sagen.
- Das Kapitel *Systemaufbau* wird eine Alternative zur autonomieorientierten Psychologie aufzeigen und sich dabei auf Konzeptionen von Karen Horney und Niklas Luhmann stützen. Diese Konzeptionen sind wissenschaftslogisch stimmiger und »weiter« als die, über die Drewermann verfügt.
- Das Kapitel *Entfaltung* deutet in einigen Konkretionen an, wie sich das hier vertretene Konzept in der kirchlichen Praxis auswirken kann. Auch unabhängig von Drewermann wird ja in Religionsunterricht, Katechese und anderen kirchlichen Arbeitsfeldern psychologisch gute Arbeit geleistet. Die Kirche ist kein zweihunderttausend Mann starker Unterdrückungsapparat, und alle berechtigte Kritik sollte doch die Einsicht beherzigen, daß sie sich auf Grundsätze berufen muß, die sie der kirchlichen Tradition verdankt. Drewermanns Aversionen gegen Dogma und Institution sind nicht Folgerungen jeder Psychologie, sondern seiner verengten. Dies umfassend darzulegen, würde allerdings den Umfang eines kleinen Aufsatzes überschreiten. Daher muß es bei Skizzen bleiben.

II. Systemabbau

a.) Autonomieorientierte Psychologie

Es ist nicht in jeder Hinsicht berechtigt, Drewermann unter dieser Überschrift zu besprechen. Es kommt ihm nämlich gegen Immanuel Kant darauf an, den Gegensatz zwischen Autonomie des Menschen und seiner Heteronomie Gott gegenüber zu überwinden.⁶ Die Einheit von Autonomie (Bejahung des eigenen Seins) und Heteronomie (Bejahung der Bejahung durch Gott) schließt aber jede Heteronomie anderen Menschen, der Gesellschaft gegenüber strikt aus: *Es kommt .. alles darauf an, endlich ein Einzelner zu werden, um zur Gemeinschaft fähig zu sein.*⁷ Die wirkliche Syn-

⁶ E. Drewermann *Strukturen des Bösen* Band III, Ausgabe Paderborn 1988, 227 u.a.

⁷ Ebd. S. 538.

these des Endlichen und des Unendlichen, die Setzung des Selbst, gelingt nur im Angesicht und in der Kraft Gottes, sie ist eine religiöse, nicht eine ethische Möglichkeit.⁸ Diese so sicher behauptete Vorordnung des Einzelnen vor der Gemeinschaft, des Selbst (in seiner einsamen Beziehung zu Gott) vor der Ethik beruht auf einer bestimmten Vorstellung vom wünschbaren Zustand der Psyche und den Konflikten und Aberrationen, die ihn stören.

Immanuel Kant war der Ansicht, daß der Mensch seine Selbstbestimmung durch eigene Schuld verloren habe. Eine rigorose Ethik sollte dem Menschen Autonomie geben. Der Grundbegriff dieser Ethik war der Begriff der Pflicht, also die Idee, daß die Vernunft dem Menschen unzweideutig vorschreibt, was er zu tun hat, wenn man sie nur unbeeinflusst arbeiten läßt. Die weitere Philosophiegeschichte hat Kants Autonomiebegriff unter zwei Gesichtspunkten in Zweifel gezogen: Unter dem Gesichtspunkt der gesellschaftlichen Situation und unter dem Gesichtspunkt der vom Menschen nicht kontrollierbaren Empfindungen:

1. Sind die Regeln rechten Handelns wirklich durch ein einziges universales Verfahren der Vernunft für jedes Subjekt in jeder gesellschaftlichen Lage überall und jederzeit zu finden? Stellt sich nicht immer die Alternative, vorgegebene gesellschaftliche Gegebenheiten zu akzeptieren oder aber gegen sie zu rebellieren? Stützt nicht schon die Zeitunabhängigkeit der kantischen Ethik den Status quo, und zwar jeden Status quo, auch Zustände der Unterdrückung und des Unrechtes?⁹
2. Kann der Mensch überhaupt Erfahrung und Handeln in den Griff bekommen? Ist dazu nicht viel mehr vonnöten als bloße Vernunft, wenn denn Vernunft weiter nichts ist als ein einsichtiges Verfahren, Regeln des Handelns zu bilden? In Kants Philosophie bleibt für die Tätigkeit eines Heilbringers, für Vergebung und Gnade kein Platz, die Frage nach der Befreiung vom Bösen kann er trotz aller Bemühung nicht beantworten.¹⁰

Die beiden Fragen wurden später in Wissenschaften bearbeitet, die sich gegeneinander abgrenzen und nur »geordnet« zusammenarbeiten, wobei keine in die Kompetenz der anderen hereinredet.

- Die Soziologie schloß das Subjekt systematisch aus ihrer Untersuchung aus und verzichtete auf die Formulierung ethischer Aussagen.
- Die klassische Psychologie neigte zur Gesellschaftsblindheit. Sie tat so, als besitze sie zeit- und ortsunabhängige Vorstellungen geistiger Gesundheit. Vor allem ignorierte sie, daß Psychologie eine historisch bedingte Einrichtung zur Lösung durch-

⁸ Ebd. S. 508.

⁹ Kant verbietet zum Beispiel jegliche Revolution, auch wenn sie in der Absicht geschieht, eine fehlerhafte Staatsverfassung zu beseitigen. Er gebietet aber, nach gelungener Revolution, den neuen Machthabern als gute Staatsbürger sich zu fügen: *Metaphysik der Sitten*, Allgemeine Anmerkung zum Staatsrecht, Abschnitt A (Werke ed. W. Weischedel Bd.8 Frankfurt 1982, 441-443).

¹⁰ Das wird vor allem deutlich in der *Allgemeinen Anmerkung von der Wiederherstellung der ursprünglichen Anlage zum Guten in ihre Kraft*. Siehe: *Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft* (Werke ed. W. Weischedel B.8 Frankfurt 1982, 694-705.)

aus epochenspezifischer Probleme ist.¹¹ Sie handelte sich damit das Problem ein, daß sie ihren Gesundheitsbegriff auch intern nicht klären konnte. Angesichts gesellschaftsbedingter Mißerfolge ihrer Maßnahmen bot sie nur die unrealistische Perspektive an, *die ganze Gesellschaft zu therapieren...*

Für die konservative Tiefenpsychologie, der wir Eugen Drewermann zuordnen dürfen, gilt: »Das Böse« ist im Grunde der mythische Name für die Rücksichtslosigkeit einer sinnlosen Natur.¹² Unter der Herrschaft des Bösen ist Selbstbestimmung an sich unmöglich; aber es gibt einen Weg dahin, weil es eine Wissenschaft gibt, die die möglichen Ursachen des Bösen – die Formen der Angst vor der Freiheit – beschreibt und von ihnen befreien kann: Eben die Psychoanalyse. Deren Urteil über die Welt und das Schicksal des Menschen bleibt (ohne den Glauben) in eine vage Tragik hineingestellt;¹³ insofern weiß sie darum, daß sie keine Heilmittlerin ist. In diese Lücke soll nun der Glaube einspringen. Doch so viel Drewermann auch von Gott spricht, der einzelne Mensch bleibt allein mit ihm; Gott verliert gleichsam seine öffentliche Sprache.¹⁴ Erst psychoanalytische Deutung entdeckt den heilenden Sinn des Wortes Gottes, welcher allerdings über das hinaus, was wir aus der profanen Psychologie ohnedies wissen, allein in der Versicherung besteht, daß Heil möglich ist, weil Gott es will.

¹¹ Wissenschaftstheoretische Reflexionen im Lager der klassischen Psychoanalyse – siehe zum Beispiel die Übersicht bei Peter Kutter *Moderne Psychoanalyse* München 1989, 84-87 – gehen bei aller Unterschiedlichkeit von einem statischen Begriff der Psychoanalyse aus. Die moderne Wissenschaftstheorie, welche vor allem aus wissenschaftsgeschichtlichen Studien lernt und für die die Namen Thomas Kuhn, Paul Feyerabend und Kurt Hübner stehen mögen, wurden nicht berücksichtigt. Wolfgang Schmidbauer ist der prominenteste Psychotherapeut, der seine Konzeption in Auseinandersetzung mit der Geschichte der Psychotherapie entwickelt hat (siehe W. Schmidbauer *Psychotherapie. Ihr Weg von der Magie zur Wissenschaft* München 1971; *Vom Es zum Ich* München 1975). Diese Arbeiten werden allerdings von Vertretern der klassischen Psychoanalyse wie Peter Kutter, aber auch von Eugen Drewermann ignoriert.

¹² Albert Görres in: Albert Görres/Karl Rahner: *Das Böse* Freiburg 1982, 76. Eine dieser von A. Görres Freud unterstellten zumindest ähnliche Auffassung glaubt E. Drewermann in der Urgeschichte des Jahwisten gefunden zu haben: *Die Daseinsschuld des Menschen, wie der Jahwist sie versteht, scheint nach allem, was wir inzwischen durch die psychoanalytische Untersuchung herausgefunden haben, wesentlich darin zu liegen, daß der Mensch so lebt, wie es seiner Herkunft aus der Tierreihe entspricht; in Anlehnung an Gen 3, 1-7 formuliert: daß der Mensch »böse« ist und daß es für den Menschen »böse« wird, wenn er auf das zurückfällt, was er seiner bloßen Natur zufolge ist.* (E. Drewermann *Strukturen des Bösen* Bd.2 Ausgabe Paderborn 1988, 357.

¹³ Das kommt in der berühmten brieflichen Äußerung Freuds (vom 28.5.1899) zum Ausdruck, Glück gebe es nur als Erfüllung eines Kinderwunsches: bei Görres in Albert Görres/Karl Rahner: *Das Böse* Freiburg 1982, 82, 244 (Anm.9). Befreit wird zur Arbeit und zur Genußfähigkeit, gleichsam dazu, den herabrollenden Stein am Hügel des Sisyphos für einen Moment am Hang zu halten.

¹⁴ E. Drewermann *Strukturen des Bösen* Bd.3, Ausgabe Paderborn 1988, 546: *Dies ist der Schritt des Glaubens: daß ich mich selbst, meine kontingente, nicht-notwendige, überflüssige Existenz, als geschaffen, vom Unendlichen her als bejaht, gewollt, berechtigt entdecken kann und daß diese Entdeckung es ermöglicht, mich selbst zu akzeptieren, die verzweifelte Flucht vor mir selbst (oder zu mir hin) aufzugeben und mich selber zu bejahen.* Diese Bestimmung des Glaubens ist nun nicht nur alternativ zur Verzweiflung der existentiellen Psychoanalyse eines J. P. Sartre, sondern auch zur Vorstellung eines Kirchenglaubens, also eines gemeinschaftlichen Fürwahrhaltens von Glaubenssätzen.

Eugen Drewermann verlangt von seiner Kirche, *fast alles* zu ändern.¹⁵ Seine psychologisch begründete Kirchen- und Gesellschaftskritik beruht aber auf einer Äquivokation des Begriffs »angstmachende Strukturen«, den er unkritisch von der neurotischen Zerrissenheit der Person auf angeblich neurotisierende Institutionen – zum Beispiel der Amtskirche – überträgt. Festgestellt wird zwar in beiden Fällen, daß einer Angst hat, was ebenso unwiderleglich wie unbeweisbar ist. Aber der Zusammenhang der Angst des Einzelnen mit gesellschaftlichen Strukturen ist mit psychoanalytischen Erkenntnismitteln allein nicht zu erfassen. Die Psychologie ist ja selbst eine Funktion gesellschaftlicher Selbstreflexion und muß über ihre Verstrickung in unterdrückende Zusammenhänge reflektieren. Eugen Drewermann hat sich das niemals überlegt, er würde sonst diskutieren müssen, woher er die Kategorien bezieht, mit deren Hilfe er seine unnachgiebigen Urteile formuliert. Um dieses systemimmanente Defizit des Drewermannschen Psychologisierens und Theologisierens geht es nun.

b.) Die Neurosenlehre der Strukturen des Bösen

Das Stichwort *Gesundheit* taucht im Schlagwortverzeichnis der *Strukturen des Bösen* bezeichnenderweise nicht auf. Die Zielidee bleibt vage. Sie wird *Selbstwerdung* oder *Ganzheit* oder auch anders genannt. Wie so oft bei Drewermann tritt an die Stelle einer Definition und begrifflicher Arbeit die Vorstellung einer »Struktur«, *Vierzahl* oder *Vierheit*, also die Kreuzschematisierung von Strukturmomenten: *Die Vierzahl, ... die in Träumen und Ikonografien gewöhnlich in der Form eines Kreises, der in vier Teile geteilt ist, erscheint, ... ist eine mehr oder weniger direkte Darstellung des in seiner Schöpfung sich manifestierenden Gottes... ; in der Psychologie Jung's umschreibt all dies die Einheit des Unbewußten mit dem Ich in der Totalität des Selbst.*¹⁶ Ausgelassen sind im Zitat konkretere Belege für die Vierheit, die im betreffenden Zusammenhang die vier Flüsse der Paradieseserzählung als Veranschaulichung *der Einheit und Ganzheit* des Menschen ausdeutet.¹⁷

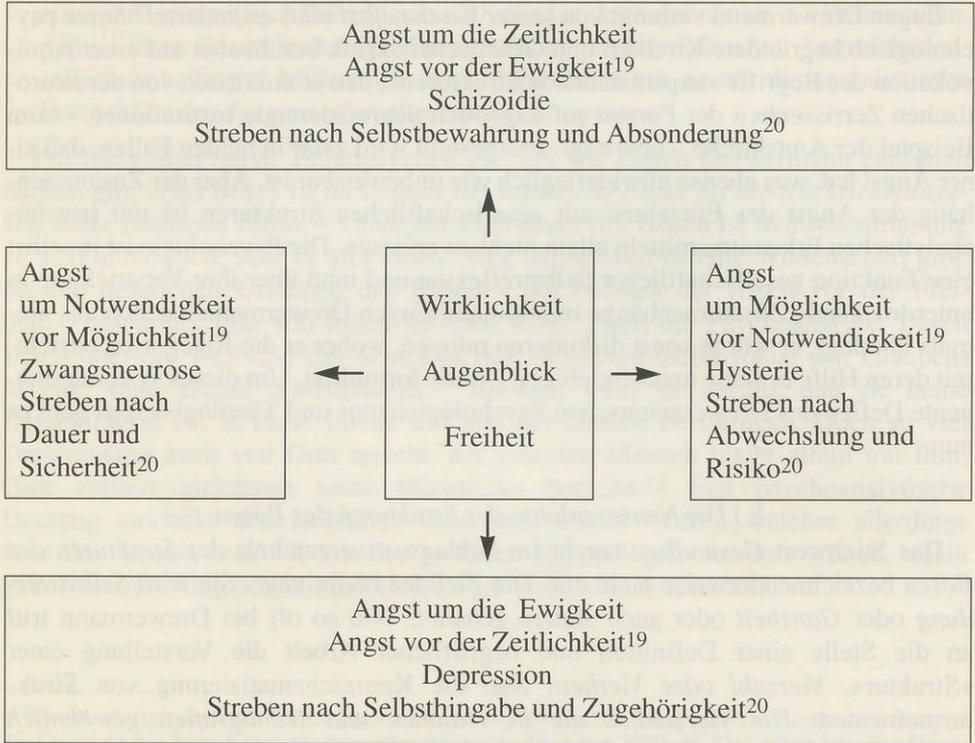
Wenn Selbstsein die Einheit von Gegensatzpaaren bedeutet, also von Leib und Seele, von Erde und Himmel, dann werden die *Strukturen des Bösen* im Auseinanderfallen der Strukturmomente des Selbst gründen. Mit dieser Idee baut Eugen Drewermann seine Neurosenlehre auf: Das Kreuzschema begegnet uns wieder, wenn er die vier Grundformen der Neurose (nach Fritz Riemann) und die vier Grundformen der Verzweigung (nach Sören Kierkegaard) zusammenträgt. Und so sieht sein Schema (grafisch neu gestaltet) aus:¹⁸

¹⁵ Spiegel-Gespräch mit Eugen Drewermann in *Der Spiegel* 52/1991, S.61-74.

¹⁶ E.Drewermann *Strukturen des Bösen* Band II, Ausgabe Paderborn 1988, 35

¹⁷ Ebd. S. 37.

¹⁸ Unter Erweiterung nach: Eugen Drewermann: *Sünde und Neurose*, in: *Psychoanalyse und Moraltheologie*, Bd.1 Angst und Schuld, Mainz 8. Auflage 1989, S.128-162.



Grundformen der Angst
Schema der Neuroseformen
(nach Eugen Drewermann)

Ausgangspunkt ist die *synthetische Struktur des menschlichen Daseins* in seiner Zusammensetzung aus *Leib und Seele*, die im Kreuzschema dann in die Pole *Endlichkeit und Unendlichkeit, Notwendigkeit und Möglichkeit* (also Freiheit) auseinandergelegt wird.²¹

Das Schema ist ebenso einleuchtend wie ein alter Klostergarten schön ist. Aber welcher Eigenschaft verdankt es seine Beliebtheit und universale Verbreitung, was ist denn das Gemeinsame in all den nachweisbaren Formen der Vierheit in Märchen, Mythologie, Träumen, Philosophie? Was wäre, wenn die Antwort auf diese Frage schlicht die Symmetrie der Struktur, ihre formal-logische Perfektion wäre?

¹⁹ Sören Kierkegaard *Die Krankheit zum Tode* (bei Drewermann a.a.O.).

²⁰ Fritz Riemann *Grundformen der Angst und die Antinomien des Lebens* München 1961 (bei Drewermann a.a.O.). Vgl. Stefan Schmitz *In Menschen der Bibel sich wiederfinden* Olten 1988, S.48-49.

²¹ E.Drewermann *Strukturen des Bösen* Band III, Ausgabe Paderborn 1988, 464.

Symmetrie ist eine Falle; sie täuscht Optimierung vor.²² Ob man in der Tat eine optimale Lösung für ein technisches Problem oder auch die Darstellung einer Struktur gefunden hat, muß sorgfältig von Fall zu Fall geprüft werden. Symmetrie ist im allgemeinen gut für Systeme, die sich nicht ändern, die keine Kompromisse eingehen brauchen. Eugen Drewermann analysiert also die Seele, insofern sie etwas Abstraktes, nicht Veränderbares ist, seine Psychologie ist ein nicht lernfähiges System in dem Sinne, daß ihre Konzeption die Vorstellung einer Optimierung ein für alle mal enthält. Dasselbe ließe sich mutatis mutandis für Freuds und Jungs Psychologie sagen.

Das Auffinden strukturgleicher Symmetrien in verschiedenen Zusammenhängen täuscht ferner das Vorliegen gewichtiger, inhaltsreicher Gemeinsamkeiten vor: Das ist – wie mir scheint – eine Grundlage der Archetypen-Vorstellung. Logisch-formale Strukturen, Symmetrien sind aber an sich vollkommen inhaltsleer: Norden – Süden – Osten – Westen, Erde – Wasser – Feuer – Luft, Feststoff – Flüssigkeit – Gas – Plasma, Gravitation – Elektromagnetismus – schwache und starke Kernkraft: Das sind vier bedeutende Vierheiten, und man könnte unendlich viel dahineingeheimnissen, welches Glied welchem entspricht, und was das alles zu bedeuten hat.

Gemeinsam ist all den genannten und allen anderen Vierheiten aber ausschließlich, daß sie konventionell (und die meisten von ihnen unökonomisch) sind. Lediglich in der Übersichtlichkeit gründet ihre Brauchbarkeit. Am Beispiel der physikalischen Grundkräfte sei kurz gezeigt, was mit den Attributen »konventionell« und »unökonomisch« gemeint ist: In Richtung der Zusammenfassung kann man weitergehen: Etwa indem man die elektromagnetische und die schwache Wechselwirkung zur Elektroschwachen Kraft vereinheitlicht, wie es die Quantenchromodynamik tut.²³ In Richtung Zerlegung kann man selbstverständlich auch weitergehen, Elektrizität und Magnetismus unterscheiden, Van-der-Waals-Kräfte von Ionenbindungen usw.

Ebenso ist es auch mit den psychischen Grundfunktionen, mit den Grundformen der Angst und vielen anderen »Vierheiten« : Denken und Fühlen, Empfinden und Intuieren:²⁴ Sie sind übersichtlich, konventionell, und es ist nicht ausgemacht, ob sie in bestimmter Absicht – zum Beispiel als Anleitung zur Therapie – optimal formuliert sind; da Therapie eine komplexe, auf Lernbereitschaft aufbauende, wissenschaftliche, Kompromisse einbegreifende Angelegenheit ist, steht zu vermuten, daß auch psychologische Theoriebildung immer wieder in Richtung auf höhere, mehrfach gebrochene Symmetrien zu vervollkommen ist. Und in dieser Richtung gibt es auch Ansätze und ausgearbeitete Theorien, die Eugen Drewermann allerdings niemals wirklich rezipiert hat.

²² Vgl. L. Schneider *Soziale Vernetzung* Regensburg 1988, 82f. Schneider geht von einer Tendenz zur Asymmetrie in Technik und Gesellschaft aus. Man könnte auch von einer Tendenz zur höheren, komplexeren, gebrocheneren Symmetrie reden. Totale Asymmetrie – wie etwa die eines Sandfeldes – ist nämlich auch wieder total symmetrisch – nämlich einfach langweilig. Auch die Übersichtlichkeit des Kreuzschemas ist also zwischen Totalsymmetrie und Asymmetrie. Vgl. zum Begriff H. Genz *Symmetrie – Bauplan der Natur* München 1987 oder Benoit Mandelbrot *Die fraktale Geometrie der Natur* Basel 1987.

²³ Eine popularwissenschaftliche Erläuterung dieser Theorie findet sich bei Paul Davies *Die Urkraft* Hamburg 1987, 153-176.

²⁴ E. Drewermann *Strukturen des Bösen* Band II, Ausgabe Paderborn 1988, 35.

c.) Zusammenfassend:

Mündigkeit hatte mit Macht zu tun gehabt. »Alles im Griff!« hatte man das Ideal nennen können. Die autonomieorientierte Psychologie hielt am Ideal der Selbstbestimmung – im Gegensatz zur Fremdbestimmung durch andere Menschen und menschliche Einrichtungen – fest, entwickelte aber andere Ansichten hinsichtlich der Verwirklichungschancen. Für die Aufklärung konnte das Ich – wenn überhaupt – nur aus eigener Kraft den Weg zur Selbstbestimmung zurückfinden (»Aufklärung« – also ein pädagogischer Begriff – war darum zur Selbstbezeichnung der Epoche geworden, weil man niemals einig werden konnte, wie Hinführung zur Autonomie eigentlich funktionieren könnte, war doch im Begriff der Autonomie das Hingeführtwordensein logisch ausgeschlossen²⁵). Die Psychologie sah das Subjekt verirrt und versumpft im Dickicht seiner Charakterzüge, Neurosen und Verdrängungen; es kann nicht ohne Hilfe den Weg zurück zum Selbst finden, sich nicht am eigenen Schopf aus dem Sumpf befreien. Ein Blick aus der Vogelperspektive der Wissenschaft auf die Landschaft möglicher Verirrungen erlaubt dem, der mit Karte und Kompaß umzugehen weiß, die Übersicht wiederzugewinnen; ihm offenbart sich die Symmetrie der Seelenlandschaft, und dies setzt ihn instand, anderen die Richtung zu zeigen, in die sie gehen müssen zur – wenn auch nicht vollkommenen – Heilung. Das an Riemann angelehnte Schema der Neurosen ist eine solche schematische Landkarte; ihre Überzeugungskraft gewinnt sie aus der Einsichtigkeit der Anordnung: Ganzheit ist eine Mitte zwischen zweimal zwei Extremen – übersichtlicher gehts nicht! Der Schritt des Glaubens darf inhaltlich an diesem für vollkommen gehaltenen Strukturmodell des menschlichen Selbst und seiner Neurosen nichts ändern; er wird funktionalisiert zur transzendenten Erfolgsgarantie immanenter Theorie- und Therapiekonzepte.

III. Systemaufbau

a.) Abschied von Mitte und Tiefe

Dieser Aufsatz möchte sich an das Autonomie-Ideal nicht binden lassen. Dieses Ideal mag »paradiesisch« sein. Mündigkeit als erreichbare Perspektive oder wenigstens als Näherungsziel setzt aber eine Umwelt voraus, mit der das Subjekt »einfach so« – ohne Störung der anderen – wahrnehmend und handelnd in Kontakt treten kann. In Wirklichkeit verhält sich das Subjekt aber grundsätzlich zu einer Welt, die in jedem ihrer Teile schon »vorherbestimmt« ist durch andere Subjekte: Ein Platz mag einfach schön sein; aber er gehört auch jemandem, ein Staat erzeugt hier seine Spielart von Ordnung; »man weiß« etwas über äußerst viele Details dessen, was einer sieht, hört oder schnuppert; der Griff zum Photoapparat, zum Pinsel oder selbst zum Stein, mit dem man in den Lehm kratzt, wird nicht vergessen machen, daß Ab-bilden, Gestalten etwas ist, was viele zuvor schon versucht haben.

²⁵ Siehe dazu W. Schneiders *Die wahre Aufklärung* München 1974.

Die Schemata meiner Wahrnehmung und die Regeln des Handelns sind immer schon sehr viel festgelegter, als es die Kritiken der theoretischen und praktischen Vernunft berücksichtigen wollten.²⁶ Alles ist Kommunikation über Gegenstände von Kommunikation. Mein Wahrnehmen und Handeln bezieht sich auf das Wahrnehmen und Handeln anderer Leute. Welches der Kommunikationssysteme was beigetragen hat, wird immer schwerer entscheidbar. *Wer war schuld am Tod von Davey More?* Bob Dylan hat die Frage eindrucksvoll gestellt, und die Ausflüchte der Angeklagten in seinem berühmten Lied zum Ausdruck gebracht; aber er liefert keinen »Schuldigen« im klassischen Sinne. Die Wiege einer konkreten bösen Tat ist nicht empirisch im Herzen des Menschen auffindbar, weder als Sünde noch als Neurose. Das psychische Schema des Subjektes, wie es Drewermann mit der frühen Psychoanalyse vertritt, muß daher lernfähiger gemacht werden, sensibler für kommunikative Zusammenhänge, und dazu müssen wir seine absoluten Setzungen aufgeben, so übersichtlich sie auch waren: vorne und hinten, oben und unten, selbst innen und außen werden wir relativieren.

Die bildliche Vorstellung von Tiefe und Mitte verführt zur trügerischen Heiligsprechung der unbewußten Tiefen im Menschen. Aber der Mut zur Selbstbegegnung, die Selbstkohärenz, das Ganz-Sein: All dies sind transzendente Zielvorstellungen. Keine methodische Therapie kann jene Selbsterkenntnis schenken, die mit der Gotteserkenntnis identisch ist.²⁷ Daß es diese Einheit nicht geben könne, trifft natürlich nicht zu; wahr aber ist, daß dieser Begriff keine Praxis anleitet, weil er keine Richtung angibt, in die man so einfach gehen oder einen Patienten schicken kann. Kurskorrektur ist eine sinnvolle Anweisung für einen Lotsen, der sich an Sternen oder Leuchttürmen orientieren kann; bei einem kranken Menschen sind aber nicht nur Erkenntnis und Verhaltenssteuerung gestört, sondern ihm hilft auch seine Umwelt nicht, sich vernünftig zu orientieren. Man kann ja zum Beispiel einem Kind, das von seinem Vater oder seinem Stiefvater mißbraucht, von seiner Mutter nicht geschützt wird, kein intaktes Elternhaus (was ist das?) vermitteln; insofern wird jede therapeutische Maßnahme mit der Rückkehr in die eigene Familie oder mit einer Heimeinweisung enden; in beiden Fällen kann eine dauerhafte Kurskorrektur wahrscheinlich nicht stattfinden, es sei denn durch ein wirkliches Wunder.

Im realen Leben finden wir grundsätzlich ein unentwirrbares Ineinander zweier Bewegungen: Des Weges zum Guten und zum Bösen, des Weges zum wahren Selbst und von ihm weg; auch die Analyse verändert diesen Tatbestand nicht grundsätzlich. Ludwig Wittgenstein hat daraus seine Kritik an der Analyse abgeleitet: *Freud zeigt nirgends, wie wir wissen, wann wir aufhören müssen – wo die richtige Lösung liegt.*²⁸ Was Wittgenstein nicht erwähnt: Sigmund Freud wußte selbst um die notwendige und unaufhebbare Unvollständigkeit der Traumdeutung²⁹ und überhaupt

²⁶ Siehe dazu Kurt Hübner *Das transzendente Subjekt als Teil der Natur* Dissertation Kiel 1951.

²⁷ Vgl. z. B. E. Drewermann *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen* Olten 1988, 133.

²⁸ L. Wittgenstein *Vorlesungen und Gespräche über Ästhetik, Psychologie und Religion* hrsg. C. Barret, Göttingen 1971, 75.

²⁹ Vgl. z. B. S. Freud *Die Traumdeutung* Ausgabe Frankfurt 1961 (Auflage 1990), 235, 417, 428, 447.

jeder Analyse. Das unentwirrbare Ineinander einer zentrifugalen und einer zentripetalen Bewegung wird als pathogen erfahren und in der psychoanalytischen Literatur auch beschrieben, etwa wenn Hanna Wolff den inflatorischen Versager, die Verhärtung und die erstickenden Triebwünsche in zahlreichen Beispielen beschreibt,³⁰ oder wenn Karen Horney das idealisierte Ebenbild, das Externalisieren und Hilfsmittel zur Erreichung künstlicher Harmonie als grundlegende Mittel des Neurotikers beschreibt, die es ihm ermöglichen, dem Grundkonflikt (dazu unten mehr) auszuweichen und die sich alle gegenseitig bedingen.³¹ Es liegt nahe, an die scholastischen Begriffe *superbia* und *cupiditas* als Haupt und Wurzel aller Sünde zu denken. Albert Görres beschreibt gleich sieben versuchungsbegünstigende hochmütige Tendenzen, den Platz der Gier nimmt in diesem Zusammenhang seine Beschreibung der *Sorge, zu kurz zu kommen, ein*.³²

Es wird in der scholastischen Theologie als Erbsündenfolge gedeutet, als Konkupiszenz, daß wir grundsätzlich nicht in der Lage sind, das Handeln aus Hochmut und Gier vom legitimen Streben nach Selbsterkenntnis und der Weltbeherrschung aus dem Auftrag Gottes zu unterscheiden.³³ Daran ändert die Psychoanalyse nichts, solange sie empirische Wissenschaft bleiben will. Eine bescheidene und realistische psychologische Krankheitslehre wird diesen Sachverhalt berücksichtigen; sie wird über das reden, was erfahrbar und in eine Theorie einzuordnen ist. Sie wird nicht den Priesterdichtermedizinertherapeuten³⁴ beschwören, sondern weit diesseits der Frage nach Gut und Böse konkrete, eingrenzbare, vom Patienten als störend, als konflikthaft empfundenene Tendenzen seines Verhaltens aufarbeiten; nicht Strukturen des Bösen gilt es anzugreifen, sondern konkrete Konflikte: Dieser Linie wollen wir nun folgen.

b.) Neurotische Züge als Kommunikationsstörungen

Jeder unserer Antriebe richtet sich in irgendeiner Form auf Kommunikationspartner. Wir stehen notwendig immer in dem Grundkonflikt, uns dem andern zuzuwenden, uns gegen ihn zu wenden oder uns von ihm abzuwenden. Karen Horney hat diese Auffassung ausdrücklich gegen Freuds Annahme gestellt, *daß der Grundkonflikt ein Konflikt zwischen unseren Instinkten mit ihrem blinden Drang nach Befriedigung und den Verboten der Umgebung, Familie und Gesellschaft, ist*.³⁵ Natürlich steht Karen Horney's Auffassung auch alternativ der Deutung der Neuroseformen aus dem Grundkonflikt zwischen Leiblichkeit und Geistigkeit entgegen, die

³⁰ H. Wolff *Jesus als Psychotherapeut* Stuttgart 1978, 112-115, vor allem auch die Auslegung des Gleichnisses vom unterschiedlichen Ackerland (Mk 4, 1-8) unter dem Titel *Die Voraussetzungen entscheiden*. (73-98) Hier geht es vor allem um gescheiterte Analysen, also um eine Darstellung der Tatsache, daß das Gelingen einer Therapie von Voraussetzungen abhängt, die man nicht mit psychologischen Mitteln herstellen kann. Mehr dazu im Unterabschnitt »Gegenüberstellung« des folgenden Kapitels.

³¹ K. Horney *Unsere inneren Konflikte* Frankfurt 1984, 81-122.

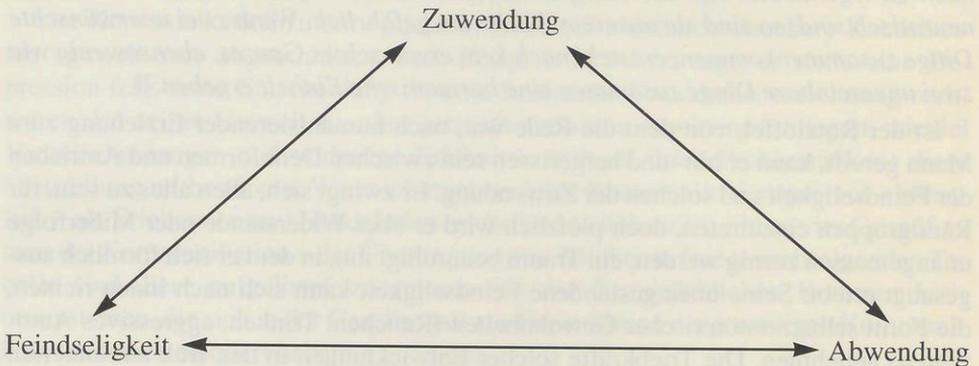
³² A. Görres in: A. Görres/K. Rahner *Das Böse*, Freiburg 1982, 97-101.

³³ Vgl. auch dazu A. Görres/K. Rahner *Das Böse*, Freiburg 1982, 56.

³⁴ Den treffenden Ausdruck verdanke ich Thomas Ruster.

³⁵ Zu dieser Auffassung vom Grundkonflikt, der jeder Neurose zugrundeliegt: K. Horney *Unsere inneren Konflikte* Frankfurt 1984, 28-80.

Eugen Drewermann aus den *Grundformen der Angst* Fritz Riemanns und aus der Theologie der Verzweiflung bei Sören Kierkegaard zusammensetzt.³⁶



Schema neurotischer Züge (nach Karen Horney)

Die von Karen Horney beschriebenen neurotischen Züge sind gleichsam von klein auf geübte Anpassungen an eine insgesamt mehr oder weniger gestörte Kommunikationssituation. Wenn Eltern beispielsweise sehr wenig Zeit für ihr Kind aufwenden wollen, sich kaum für es interessieren, dann mag für das Kleine eine Strategie erfolgversprechend sein, die die Eltern durch sich steigernde feindselige Akte zu einer Art von Hinwendung (und sei es Schimpfen oder gar Prügeln) zwingt. Solche Erfolgserlebnisse bestätigen immer wieder ein bestimmtes Verhalten und eine Anschauungsweise der mitmenschlichen Wirklichkeit: Zwang und Gegenzwang werden die Grundkategorien im Denken eines solchen Kindes, alles andere wird ihm als sentimental und unrealistisch erscheinen.

Weiteren Komplikationen sind keine Grenzen gesetzt; so könnte ein an sich zur Feindseligkeit neigender Junge mit der ethischen Forderung einer rückhaltlosen Liebe konfrontiert werden, und seine Einsicht brächte ihn dazu, dergleichen in sich zu finden und zu pflegen. Wären die neurotischen Züge einfach Einseitigkeiten einer Skala mit fließenden Übergängen, könnte die Entdeckung der Zuwendung dem einst trotzigem Kind jetzt helfen, *seine Gegenseite zu akzeptieren*, wie C.G. Jung sich ausdrückt.³⁷ Karen Horney widerspricht dieser Möglichkeit: *Was Jung nicht richtig bewertet hat, ist die zwanghafte Natur neurotischer Triebe. Zwischen einer Hinwendung zu den Menschen und einer Einstellung gegen die Menschen besteht nicht nur einfach ein Unterschied wie der zwischen Stärke und Schwäche – oder, wie Jung sagen würde, zwischen Weiblichkeit und Männlichkeit. In jedem von uns stecken*

³⁶ E.Drewermann *Strukturen des Bösen*, Band III, Ausgabe Paderborn 1988, 460-486.

³⁷ Bei Eugen Drewermann lassen sich zahlreiche Belege für diese Auffassung Jungs nachweisen, meist verbunden mit dem Symbol des Schattens; siehe z.B. E.Drewermann *Strukturen des Bösen*, Band II, 529, 542 u.ö.

die Möglichkeiten zu beidem: Nachgiebigkeit und Aggressivität. Und wenn ein Mensch, der nicht zwanghaft getrieben ist, sich ernsthaft genug bemüht, so kann er auch zu irgendeiner Art des Ausgleichs kommen. Wenn jedoch beide Richtungen neurotisch sind, so sind sie unserem Wachstum gefährlich. Wenn zwei unerwünschte Dinge zusammenkommen, entsteht noch kein erwünschtes Ganzes, ebensowenig wie zwei unvereinbare Dinge zusammen eine harmonische Einheit ergeben.³⁸

Ist der Rotzlöffel, von dem die Rede war, nach humanisierender Erziehung zum Mann gereift, kann er hin- und hergerissen sein zwischen Denkformen und Antrieben der Feindseligkeit und solchen der Zuwendung. Er zwingt sich, allen alles zu sein, für Randgruppen einzutreten, doch plötzlich wird er über Widerstände oder Mißerfolge unangemessen zornig werden, ein Traum beunruhigt ihn, in dem er sich förmlich ausgesaugt erlebt. Seine uneingestandene Feindseligkeit kann sich nach innen richten, die Form selbsterstörerischer Gewohnheiten (Rauchen, Trinken, aggressives Autofahren) annehmen. Die Triebkräfte solcher Entwicklungen in den früh antrainierten Kommunikationsstrategien wird er kaum begreifen, es sei denn, er begäbe sich auf den Weg einer systematischen Selbsterforschung – mit oder ohne Hilfe.

Es muß für diesmal bei dem einen konstruierten – aber doch wohl nicht unrealistischen – Beispiel bleiben. Karen Horney hat in ihrem Buch *Selbstanalyse*³⁹ durch viele Fallstudien gezeigt, wie an konkreten Kommunikationsstörungen gearbeitet werden kann, nicht zur Befreiung aus der Krankheit, womöglich der Sünde, sondern zur Erkenntnis und Behebung von Konflikten, unter denen Menschen konkret leiden. Mehr ist einer empirischen Wissenschaft und Heilkunde nicht möglich: Zu dieser bescheidenen und, wie ich meine, realistischen Selbsteinschätzung führt die Begründung psychischer Konflikte in Kommunikationsstörungen.

c.) Gesellschaftlich etablierte Kommunikationsformen

Eine Theorie neurotischer Ausdrucksformen, die wirklich hilfreich sein will, muß aber in mehr als einer Hinsicht die grundsätzliche Kommunikationsbezogenheit menschlicher Äußerungen berücksichtigen. Es sind nicht allein die möglichen Grundhaltungen zum anderen und der Konflikt zwischen ihnen, sondern auch das Umgehen mit den gesellschaftlichen Formen von Kommunikation, das jeder Äußerung das Gepräge gibt. Eine Systemtheorie der Kommunikationsformen stammt von Talcott Parsons und Niklas Luhmann.⁴⁰ In ihr tritt das Kreuzschema wieder auf, aber nun nicht mehr als etwas Reales, sondern als rein logische Anordnung möglicher Richtungen von »Zurechnung«. Die Gesellschaft benötigt klare »Zurechnung«, um Kommunikation zu organisieren. *Alle Zurechnung läuft auf ein künstliches Zurechtstutzen von Kausalannahmen hinaus und ist insofern konventionell, das heißt selbst kontingent... Um Kurzbezeichnungen verfügbar zu haben, sollen*

³⁸ K.Horney *Unsere inneren Konflikte* Frankfurt 1984, 59-60.

³⁹ K.Horney *Selbstanalyse* Frankfurt 1984.

⁴⁰ Sie wird hier dargestellt unter Erweiterung und besonderer Akzentsetzung nach N.Luhmann *Einführende Bemerkungen zu einer Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien* in N. Luhmann *Soziologische Aufklärung* Bd.2 Opladen 1975, 170-192.

Selektionsprozesse, die in diesem Sinne auf Systeme – also auf Kommunikationspartner – zugerechnet werden, »Handeln« genannt werden und Selektionsprozesse, die auf Umwelten zugerechnet werden, »Erleben« .

Um Kommunikation zu ermöglichen, werden also undurchschaubare Kausalketten »gewaltsam« abgeschnitten, zum Beispiel: Der Arzt sagt, er stelle eine Depression fest; seine Entscheidung für eine bestimmte Krankheitsbezeichnung rechnet er also seiner Umwelt zu, ohne jetzt im einzelnen auseinanderzulegen, wieviel Vorentscheidungen und vorherige Erlebnisse (mit all ihren Problematiken) diese Feststellung mitbewirken. Wenn ich mich und den Kommunikationspartner – künstlich – als Erlebenden und Handelnden erlebe und so behandle, gibt es vier Grundformen der Kommunikation – der Übertragung von Selektion. In der nachfolgenden Tabelle sind diese aufgelistet, zusammen mit den hauptsächlichen Kommunikationssystemen, die sich in der Gesellschaft zur Organisation der jeweiligen Kommunikationsformen etabliert haben:

Übertragungsvorgang	Kommunikationsform	Kommunikationssysteme
Erleben auf Erleben	Wissen	Wissenschaft Nachricht Weisheit
Handeln auf Handeln	Können	Recht Kriminalität Einfluß
Handeln auf Erleben	Haben	Wirtschaft Kunst
Erleben auf Handeln	Lieben	Familie Freundschaft Leistung

Grundformen der Kommunikation (erweitert nach T.Parsons und N.Luhmann)

Die Liste läßt Fragen offen: Weise ich beispielsweise die Erziehung dem Staat, der Wissenschaft oder der Familie zu? Wohin gehört die Religion, die Medizin, die Psychotherapie? Fragen dieser Art verweisen auf den Sachverhalt, daß Gesellschaften ständig im Fluß sind und jeder Stand der gesellschaftlichen Evolution in sich Keime kommender Revolutionen trägt.⁴¹ Die Gesellschaft ist also nichts Substantielles. Sie wirkt nicht auf alle gleich, sondern wird von jedem einzelnen Mitglied anders gesehen. Und das wirkt sich auch im Handeln aus.

Wenn unsere Überlegungen Richtiges treffen, dann werden die neurotischen Züge, die Eigenheiten des Verhaltens einzelnen anderen gegenüber, mit dem Verhalten

⁴¹ Eine monumentale Beschreibung einer wirklichen gesellschaftlichen Revolution mit feiner Anayse all der »Keime«, die sie haben entstehen lassen, ist: Hans Blumenberg *Die Genesis der Kopernikanischen Welt* Frankfurt 1981.

in den verschiedenen gesellschaftlichen Funktionssystemen wechselwirken. So mag ein neurotisch feindselig eingestellter Mann seine Wahrnehmungs- und Handlungsgewohnheiten im Beruf bestätigt finden, er steigt erfolgreich auf in einem knochenharten Wettbewerb. Im Zusammenleben mit Frau und Kindern könnten sich seine gewohnten Verhaltensstrategien zur gleichen Zeit bedrückend auswirken. Dann ist es noch einmal eine weitere Frage, ob er dieses Scheitern eingesteht oder es mit Wahrnehmungsverweigerung, Flucht oder Schuldzuweisungen abtut.

Lösen wir uns nun von den konkreten Beispielen, so kommen wir zu der sehr allgemeinen Einsicht, daß psychische Konflikte sich im Zusammenwirken der Kommunikationsstörungen des einzelnen – die er sich als Reaktion auf seine Umwelt antrainiert hat – mit den Kommunikationsformen der gesellschaftlichen Umgebung – sofern der einzelne sie realisiert – ausgestalten. Dies will unsere zentrale These zum Ausdruck bringen:

Der Grundkonflikt zwischen den möglichen Haltungen zum anderen
(erfaßt im Schema der drei neurotischen Grundzüge)
und die vier Grundformen der Kommunikation
bestimmen die Anordnung der neurotischen Tendenzen.

Einige Bemerkungen mögen diese These erläutern: Der Begriff *neurotische Tendenz* stammt von Karen Horney. Er ist bescheidener als die Begriffe *Neurose*, *Neuroseformen* oder ähnliche. Letztere Begriffe enthalten nämlich den Anspruch, die Krankheiten selbst zu beschreiben und auch vollständig zu klassifizieren. Für meine Begriffe – und nach meinem Verständnis auch für Karen Horney, obwohl es ihr nicht so wichtig ist – ist die Krankheit »an sich« – also das, was inneren und äußeren Frieden verhindert – transzendent; was wir wahrnehmen, sind ihre Ausdrucksformen, *unbewußte Bestrebungen...*, *mit dem Leben trotz Ängsten, Hilflosigkeit und Isolation fertigzuwerden*.⁴² Wenn man einmal den Horneyschen Begriff *neurotische Tendenz* versuchsweise mit dem identifiziert, was Albert Görres *Unzufriedenheit* nennt, kann man eine seiner Aussagen hier hinzusetzen: *Der erste Schritt zum Frieden ist die Unzufriedenheit mit der eigenen Unzufriedenheit, die begründete, geduldige geistige Distanzierung von ihr*.⁴³

Es gibt eine Liste neurotischer Tendenzen, aber man wird mit Karen Horney die Überzeugung teilen, *daß diese Liste weder vollständig noch klar umrissen ist. Andere Tendenzen werden hinzuzufügen sein, und eine Tendenz, die als autonomes Phänomen dargestellt wird, kann sich als bloße Variante einer anderen erweisen*.⁴⁴ Diese Überzeugung wird von mir ausdrücklich geteilt, obwohl ich eine Klassifizierung der neurotischen Tendenzen vorschlage (was Karen Horney grundsätzlich als nicht hilfreich bezeichnet). Vollständig und nach Prinzipien entwickelt ist nur die ab-

⁴² K.Horney *Selbstanalyse* Frankfurt 1974 (Aufl. 1990), 29.

⁴³ A.Görres in: A.Görres/K.Rahner *Das Böse* Freiburg 1982, 94.

⁴⁴ K.Horney *Selbstanalyse* Frankfurt 1974 (Aufl. 1990), 40.

strakte Bezeichnung der neurotischen Tendenzen, und die ergibt sich streng logisch aus der Systemtheorie der Kommunikation (wie in der Hauptthese ausgesagt). Die konkreten, in zahlreichen Fallanalysen beschriebenen Beispiele neurotischer Tendenzen spiegeln in ihren Ausdrucksmöglichkeiten aber die in einer Gesellschaft etablierten Kommunikationssysteme und deren Einfluß auf die Menschen wieder. Das bedeutet die notwendige Unvollständigkeit und Vorläufigkeit jeder Klassifikation, denn alle wechselseitigen Einflüsse der Gesellschaft auf den einzelnen und umgekehrt könnte nur eine Theorie erfassen, die gleichsam eine Eins-zu-eins-Abbildung der Gesellschaft wäre, und dies geht nicht, weil Theorie immer nur ein Teilsystem der Gesellschaft ist. Aus demselben Grund vermag auch niemand die Entwicklung der Gesellschaft vorherzusagen.

d.) Gegenüberstellung

An einem Beispiel von Hanna Wolff kann die Arbeitsweise der tiefenpsychologischen Begriffsbildung im Unterschied zu der neopsychoanalytischen verdeutlicht werden. Es geht um das uneheliche Kind eines Inders: Der Mann hatte seit seiner Kindheit unter der illegitimen Geburt zu leiden, hatte aber gelernt, sie umzudeuten zu etwas ganz Besonderem: *Er ist das Kind in der Krippe, ein Avatar, das heißt eine Herabkunft göttlichen Geistes! Das uneheliche Kind wird damit zum göttlichen Kind.*⁴⁵ Hanna Wolff bespricht diesen Fall unter der Überschrift: *Der inflatorische Versager*. Der Begriff bezeichnet die tiefenpsychologische Ursache solcher Symptome wie der berichteten.⁴⁶ Die Analytikerin spricht also von einem Krankheitsbild. Das sollte in wissenschaftlicher Erfahrung immer besser erkannt und in immer mehr Fällen auch erfolgreich behandelt werden können.

Wenn Hanna Wolff von ihrem Patienten aber abschließend erzählt: *Er fuhr fort mit Anklage und Selbstbemitleidung, besonders aber mit phantastischer Selbstüberschätzung,*⁴⁷ und wenn sie auch in anderen Fällen den Patienten, die sie nicht mit Erfolg behandeln konnte, ein schlechtes Zeugnis ausstellt,⁴⁸ dann sind darin gerade keine Hinweise enthalten auf Lernbereitschaft der psychologischen Wissenschaft selbst. Auch bei Eugen Drewermann gibt es keine Hinweise auf die grundsätzliche Überholbarkeit seines psychotherapeutischen Gesamtsystems, allerdings scheint er auch keine Fehlschläge zu erleben, die zur Revision nötigten.

Nimmt man ernst, daß auch die Psychologie und ihre Agenten System unter Systemen, Kommunikationspartner unter Kommunikationspartnern ist, dann folgt daraus:

1. daß der Therapeut die gesellschaftlichen Funktionssysteme, in denen der Patient sich ausdrückt, nicht von einer »höheren Warte« überschaut.

⁴⁵ H. Wolff *Jesus als Psychotherapeut* Stuttgart 1978, 113. Von einem Beispiel dieser Autorin auszugehen bietet sich an, weil sie über das Scheitern analytischer Bemühungen vergleichsweise offen spricht.

⁴⁶ Ebd., S. 112.

⁴⁷ Ebd., S. 114.

⁴⁸ H. Wolff *Jesus als Psychotherapeut* Stuttgart 1978, 83f (drei Fälle), 91 (drei Fälle), 114 (zwei Fälle), 115 usf.

2. daß die Kommunikation zwischen dem Patienten und seinem Therapeuten von den neurotischen Tendenzen beider belastet ist.

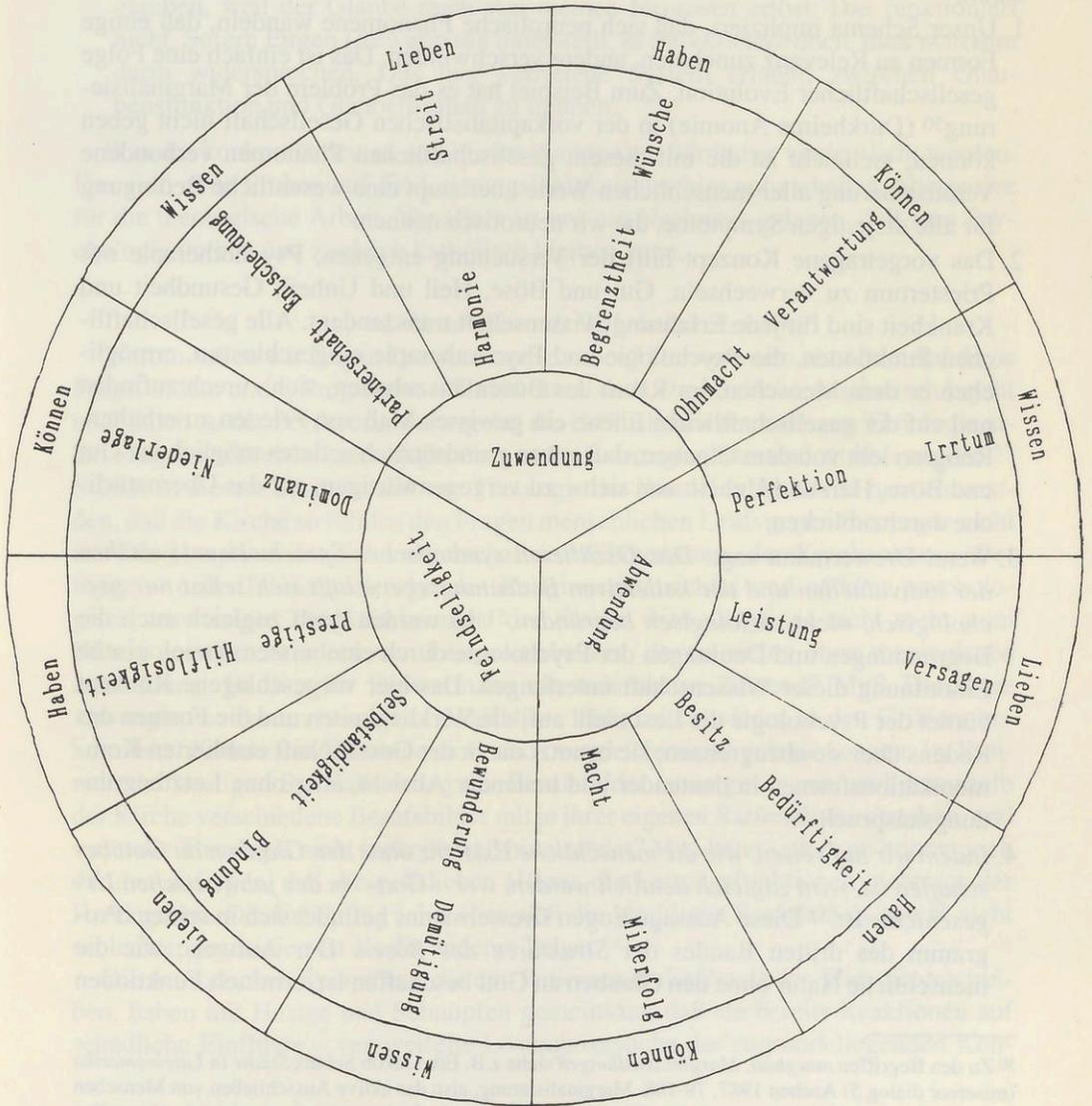
Analysiert man den Fall des Avatar mithilfe unserer Begriffe »Kommunikationsstörungen« (»neurotische Züge«) und »Kommunikationsformen« , dann fällt zunächst auf, daß über die Kommunikationssituation des jungen Mannes nichts Erhellendes berichtet wird. Wie Mutter und Vater mit ihm umgehen und welche Eigenheiten er sich angewöhnt hat, damit fertigzuwerden: Das alles braucht ein Leser offenbar nicht zu wissen, um tiefenpsychologisch einen Fall einer Neuroseform zuzuordnen. Anders wäre es ja auch gar nicht möglich, noch biblischen Figuren tiefenpsychologische Diagnosen zu stellen, wie es bei Eugen Drewermann und Helmut Hark immer wieder geschieht.⁴⁹

Eine konkrete Kommunikationsstörung läßt sich nach dem wiedergegebenen Bericht mangels detaillierter Angaben nicht benennen, wohl aber die betroffenen gesellschaftlichen Funktionssysteme: Hanna Wolffs Patient kommt mit seiner aus christlichen und hinduistischen Elementen zusammengebastelten Religion besser zurecht als mit der Wissenschaft seiner Therapeutin. Jene verschafft ihm (Selbst-)bewunderung, diese zwingt ihm eine unbequeme Verantwortung auf, jene bietet etwas Harmonie und Sicherheit, diese zwingt vor klare Entscheidungen. Das Wahrheitspathos der Tiefenpsychologin enthebt sie sogar der Frage, warum ihn »Depressivität« und »Arbeitsunfähigkeit« in ihre Praxis getrieben hatten, erst recht natürlich der Frage, ob er mit dem von Hanna Wolff als Mißerfolg bewerteten Ergebnis der Therapie nicht letztlich zufrieden war und sein konnte. Dies würde gern wissen, wer dem Klienten bei der Lösung des Problems helfen will, das *er* hat, seines neurotischen Konfliktes; die Tiefenpsychologie hilft, um es pointiert zu sagen, bei den Problemen, die *sie* angesichts gewisser Symptome hat.

Abschließend versuchen wir, der Neurosenlehre der Tiefenpsychologie, die wir den »Strukturen des Bösen« entnahmen, eine eigene schematische Darstellung neurotischer Tendenzen gegenüberzustellen – mit den genannten Vorbehalten. Jede neurotische Tendenz – als Ineinander von Sehnsucht und Angst, Streben und Flucht – wird darin beschrieben durch zwei Begriffe, deren einer etwas bezeichnet, *vor dem* man sich fürchtet (in jedem Kreissektor außen), deren anderer etwas bezeichnet, *um das* man sich sorgt (in jedem Kreissektor innen), wenn man die betreffende neurotische Tendenz hat. Der Innenkreis, in den die neurotischen Grundzüge, die Kommunikationsstörungen eingetragen sind, und der Außenkreis, der die gesellschaftlich etablierten Kommunikationsformen enthält, geben dem Schema die Struktur. Das Schema ist aber offen für andere Persönlichkeitstheorien und andere Gesellschaftstheorien: Man könnte also sowohl den Innenkreis, als auch den Außenkreis ganz an-

⁴⁹ Vgl. dazu Marius Reiser *Die blutflüssige Frau* in: *Erbe und Auftrag* 1/1992, 48-56, hier 54f. Heranzuziehen ist auch Klaus Berger *Historische Psychologie des Neuen Testaments* Stuttgarter Bibelstudien 146/147, Stuttgart 1991. Das Buch versteht sich nicht ausdrücklich als Kritik der tiefenpsychologischen Schriftauslegung, zeigt aber deutlich die Unmöglichkeit auf, heutige psychologische Kategorien über die Jahrtausende zurückzuübertragen.

ders gestalten (zum Beispiel viel detaillierter); formal gesprochen: Unser System ist durchaus offen für höhere, gebrochene Symmetrien.



Das Schema neurotischer Tendenzen
(verändert nach einer Liste Karen Horney's)

IV. Entfaltung

Zunächst einmal seien die kirchenrelevanten Folgen, die das hier vertretene Modell einer Psychologie von demjenigen Drewermanns unterscheiden, kursorisch benannt:

1. Unser Schema impliziert, daß sich neurotische Phänomene wandeln, daß einige Formen an Relevanz zunehmen, andere verschwinden. Das ist einfach eine Folge gesellschaftlicher Evolution. Zum Beispiel hat es das Problem der Marginalisierung⁵⁰ (Durkheims Anomie) in der vorkapitalistischen Gesellschaft nicht geben können, vielleicht ist die mit diesem gesellschaftlichen Phänomen verbundene Verunsicherung aller menschlichen Werte überhaupt eine wesentliche Bedingung für alle diejenigen Symptome, die wir neurotisch nennen.
2. Das vorgetragene Konzept hilft der Versuchung entgegen, Psychotherapie mit Priestertum zu verwechseln. Gut und Böse, Heil und Unheil, Gesundheit und Krankheit sind für jede Erfahrungswissenschaft transzendent. Alle gesellschaftlichen Funktionen, die Psychologie und Psychotherapie eingeschlossen, ermöglichen es dem Menschen, im Raum des Bösen auszuhalten, sich zurechtzufinden und auf der gesellschaftlichen Ebene ein gewisses Maß von Frieden zu erhalten. Religion lebt von dem Glauben, daß etwas grundsätzlich anderes möglich ist: Gut und Böse, Heil und Unheil »an sich« zu vergegenwärtigen, auf das Übernatürliche durchzublicken.
3. Wenn Drewermann sagt: *Das Oszillieren symbolischer Sprechweisen zwischen der individuellen und der kollektiven Bedeutungsebene läßt sich selbst nur psychologisch, nicht soziologisch begründen*,⁵¹ so werden doch zugleich auch die Begründungen und Deutungen der Psychologie durch eine wissenssoziologische Einordnung dieser Wissenschaft unterfangen. Das hier vorgeschlagene Konzept bürdet der Psychologie die Last nicht auf, die Wirklichkeiten und die Formen des Redens über sie abzugrenzen; sie benutzt die in der Gesellschaft etablierten Kommunikationsformen in deutender und heilender Absicht, aber ohne Letztbegründungsanspruch.
4. *Indem wir aufweisen, wie die menschliche Existenz ohne den Glauben an Gott beschaffen ist, wird zugleich deutlich werden, wer »Gott« in der jahwistischen Urgeschichte ist.*⁵² Diese Aussage Eugen Drewermanns befindet sich in seinem Programm des dritten Bandes der *Strukturen des Bösen*. Der Aufweis, wie die menschliche Natur ohne den Glauben an Gott beschaffen ist, ermittelt Funktionen

⁵⁰ Zu den Begriffen *marginal*, *Marginalsiedlungen* siehe z.B. Eike Jakob Schütz *Städte in Lateinamerika* (misereor dialog 5) Aachen 1987, 79-108. Marginalisierung, also das aktive Ausschließen von Menschen aus den Kommunikationssystemen der Gesellschaft, scheint ein funktionales Äquivalent der formellen Ausstoßungsrituale zu sein – In Acht und Bann tun, Entzug der bürgerlichen Ehrenrechte o.ä. –, mit denen institutionell organisierte Gesellschaften arbeiten.

⁵¹ E.Drewermann *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen* 3. A. 1988, 131.

⁵² E.Drewermann *Strukturen des Bösen* Bd.II Ausgabe Paderborn 1988, 622. Das Kapitel (616-623) enthält *bezogen auf den II. Teil Zusammenfassung, Fragen und Entwürfe, geht aber in ein Exposé für den abschließenden systematischen Teil der Arbeit* (619) über, also in ein »Programm« des dritten Teils.

des Glaubens, psychische Funktionen näherhin. In dieser Absicht ist der Beitrag einer Psychologie unerlässlich. Von daher sind neunzehn Zwanzigstel der Aussagen Drewermanns – namentlich die vielgerühmten Fallstudien – mindestens diskutabel. Das Wesen des Glaubens oder gar das Wesen des Gegenstandes des Glaubens läßt sich aber aus der Funktion des Glaubens nicht ermitteln. Ich will glauben, weil der Glaube mich von meinen Neurosen erlöst: Das funktioniert nicht. Sofern Eugen Drewermann unterstellt, es funktioniere doch, muß man ihm darin widersprechen. Das hier vertretene System erlaubt, zwischen Glaubensfunktion und Glaubensinhalt zu trennen.

Was das konkret bedeutet, soll in vier Punkten ausführlicher verdeutlicht werden. Das sind erste Proben auf die Leistungsfähigkeit der hier entwickelten Alternative für die theologische Arbeit. Vor allem ist uns am Nachweis gelegen, daß man Psychologie treiben und zugleich katholisch bleiben kann.

a.) »Lebenshilfe« als Wahrheitskriterium

Warum sollen wir Eugen Drewermann glauben? Drewermann antwortet auf diese Frage, indem er das Programm »Christentum als 'Lebenshilfe'« emphatisch bejaht und gleich zu der Forderung weitergeht, die Hilflosigkeit der heutigen Theologie allen Fragen seelischen Leids gegenüber endlich einzugestehen und zu überwinden.⁵³ Stünde in diesem Satz anstelle von Theologie das Wort Kirche, würde man einwenden, daß die Kirche so fühllos den Fragen menschlichen Leids gegenüber ja gar nicht ist. Die Hauptlast der Schwangerschaftskonfliktberatung, der Krankenhaus-, Gefängnis- und Telefonseelsorge, des Religionsunterrichtes und anderer psychologisch schwieriger Tätigkeitsbereiche der Kirche wird allerdings nicht mehr vom Klerus getragen, sondern von Laienmitarbeitern, davon vielen ohne theologische Ausbildung. Ist dies für Drewermann ein unhaltbarer Zustand? Muß Theologie »zwanghaft« darum besorgt sein, all diese Tätigkeiten wieder in den Griff zu bekommen? Könnte ein Theologe nicht auch vergleichsweise gelassen sagen: Im Rahmen der heutigen Spezialisierung der Berufsfelder ist es gut, wenn auch innerhalb der Kirche verschiedene Berufsbilder mit je ihrer eigenen Rationalität entstehen, und wenn die Theologie nicht mehr überall hineinredet? Man kann sich dann immer noch darüber aufregen, daß die geistlichen Herren die Leitungsfunktionen nicht aus der Hand geben. Die Erfahrung lehrt aber, daß die kirchliche Sozialarbeit gewiß nicht schlechter organisiert ist als die anderer Träger.⁵⁴

Die neurotischen Symptome, die den Patienten in die Praxis des Therapeuten treiben, haben mit Husten und Schnupfen gemeinsam, daß sie bereits Reaktionen auf schädliche Einflüsse – verzweifelte Lösungsversuche der zugrundeliegenden Kon-

⁵³ E. Drewermann *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen* 3. A. 1988, 11.

⁵⁴ Eine zentrale Forderung Paul Feyerabends lautet: *Laien können und müssen die Wissenschaften überwachen .. vorausgesetzt sie sind bereit, harte Arbeit zu leisten*: P. Feyerabend *Erkenntnis für freie Menschen* Frankfurt 1979, 165 und 167. Beide Forderungen sind bei der klerikalen Führung etwa der kirchlichen Caritas erfüllt. Folge mögen vielerlei Spannungen und auch Verschleißerscheinungen sein, aber Spannungen bergen auch konstruktive Möglichkeiten.

flikte⁵⁵ – sind. Seine Selbstheilungskräfte heilen den Neurotiker; ein Therapeut kann weiter nichts tun, als seinen Patienten zur Selbstheilung ermutigen. Dazu gehört auch, dem Patienten Mißbrauch seiner Selbstheilungskräfte und Selbstbetrug deutlich zu machen. Bei dieser Arbeit wird der Therapeut von einer gewissen Vorstellung geleitet sein, was Gesundheit ist, in welcher Richtung sie für einen bestimmten Patienten liegt: Sollte er sich – im Konfliktfall – von seinem Ehepartner trennen oder von gewissen streiterzeugenden Antrieben in seinem eigenen Verhalten? In die Antwort auf diese Frage wird eingegangen, was "Ehe" als solche bedeutet, ob sie eine verbindliche Institution oder ein Zweckbündnis ist usw. Und das therapeutische Gespräch wird unweigerlich auch einen Austausch über solche Fragen umfassen. Und dann kann man es eben nicht mehr als Wahrheitsbeweis in Anspruch nehmen, wenn der Patient beispielsweise dem Rat seines Analytikers folgend sich scheiden läßt und sich dabei gut fühlt. Denn das gute Gefühl sagt von sich her nicht, ob es Gesundheit anzeigt oder ein neurotisches Scheingleichgewicht.

Bei Eugen Drewermann sieht es so aus, als rede er mithilfe seiner Psychologie über die Phänomene; diese psychologische Redeweise sei aber weiter nicht befragbar. Es ist wie mit Leuten, die eine Sportwagenkarosse zum Doppelbett ausgebaut haben: Das Fortbewegungsmittel Theorie wird benutzt zum Ausruhen auf dem vorgewählten Standpunkt. Wir sehen ja heute Theorie nicht mehr wie noch die Aufklärung als den Richterstuhl der Vernunft; viel besser paßt eine Vorstellung von ihr als in einer Systemmenge mitbewegtes System in die heutige Zeit.⁵⁶ Theorie bemüht sich, zutreffende Sätze über die Systeme ihrer Umgebung zu formulieren, die an andere Probleme und Theorien Anschluß finden, wobei man sich gemeinsam einig ist, daß der Begriff *zutreffender Satz* nicht gemeinverbindlich definiert, sondern im Gespräch zu erarbeiten ist. Eine Theorie ist ein System unter Systemen, das wie alle anderen seine Bedeutung durch Resonanz⁵⁷ hat. Aber Resonanz durch theoretische Geltung und durch praktischen Erfolg – z. B. Lebenshilfe –, das ist zweierlei. Von einem Praktiker – zum Beispiel von einem guten deutschen Handwerker – kann man nur lernen, indem man ihm seine Kniffe abguckt. Beginnt er zu erklären, so bemerkt man gleich, daß er wenig davon weiß, wie er seine Erfolge erzielt. Während der Theoretiker – im Bild gesprochen – anhand von Liegenschaftsplänen eine Brücke plant, die Anbindungen einzeichnet, die Tragkraft errechnet und dabei nicht mal sicher ist, daß sein Plan je verwirklicht wird, taucht der Praktiker am Ufer aus dem Fluß auf und ruft: *Ich bin da*. Drewermann hat sich noch nicht entschieden, was er sein will: Adler oder Igel, Bergführer oder Rucksacktourist, General oder Frontsoldat, Eremit oder Schulgründer? In dieser Unentschiedenheit liegt ein Teil seiner Resonanz bei anderen Unentschiedenen.

Zusammenfassend: Lebenshilfe ist kein Wahrheitskriterium, erstens weil keine Theorie beanspruchen muß, direkt Lebenshilfe zu bieten, zweitens weil (scheinbar) erfolgreiche Lebenshilfe nicht unbedingt richtige theoretische Einsicht verlangt (sondern etwa auf Intuition oder Erfahrung beruhen kann), drittens weil ohne vor-

⁵⁵ K. Horney *Unsere inneren Konflikte* S.27.

⁵⁶ Siehe zu diesem Begriff K. Hübner *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft* München 2.A. 1979, 193-220.

⁵⁷ Zum Begriff siehe: N. Luhmann *Ökologische Kommunikation* Opladen 1986.

ausgesetzte Theorie nicht wirkliche von scheinbarer Hilfe zu unterscheiden ist und von daher die Behauptung, es sei geholfen worden, schon Element einer Theorie ist und kein Beweis für sie.

b.) Dogmatik

Drewermanns Kritik an der Dogmatik⁵⁸ beruht einfach auf einem unzureichenden Verständnis der Funktionsweise von Dogmen. In ihrer systematischen Theologie bemüht sich die Kirche, all ihrer internen Kommunikation eine Art »Umwelt« zu geben, also etwas schlechthin Vorgegebenes, das dennoch nur in der Form präsent sein kann, in welcher darüber geredet wird. Die Funktion solcher »Dogmen« liegt in höheren Freiheitsgraden im Umgang mit Erfahrungen und Texten. Die religiöse Dogmatik befaßt sich mit Themen, Thesen und Symbolen, und erst diese ihre Gegenstände beziehen sich auf die Erfahrungswelt. In ihren Hochformen organisiert sie diese Freiheit als Differenz von Material und Begrifflichkeit und kann so die schon kontextfrei verwendbaren Glaubenssätze – der Heiland ist geboren – nochmals als Manövriermasse ihrer eigenen Gedankenbewegungen verwenden, sie systematisieren, sie anwenden, um auf neu auftauchende Fragen Antwort zu geben.⁵⁹

Der Vergleich mit der ökologischen Kommunikation bietet sich an:⁶⁰ Dies ist ja deshalb ein so paradoxes Unterfangen, weil die Gesellschaft über »Umwelt« in Kommunikationsformen reden muß, deren impliziter Rationalität solches Reden zuwiderläuft: Zum Beispiel greift der Artenschutz auf wissenschaftliche Ergebnisse zurück, verbietet aber zugleich das Sammeln bedrohter Arten, also die Methoden, die zur Erzielung seiner wissenschaftlichen Grundlagen erforderlich sind. Ganz analoge Paradoxa entstehen, weil die Dogmen sich nicht als »Wissen« oder als »Rechtsgut« verwalten lassen wollen. Hörte aber das Christentum damit auf, zu »lehren«, würde es sich in eine Art »New Age« verwandeln. Dort erschöpft sich die Funktion der von überall herbeizitierten religiösen Elemente allerdings darin, jetzt aktuell zu »helfen«. Die Kirche transportiert in ihrer Tradition recht sperriges, immer wieder schwer verständliches Material durch die Geschichte. Jede Zeit hat das Recht, dieses überlieferte Gut für sich zu nutzen, aber nicht, das Ererbte für künftige Nutzung zu entwerten.

Drewermann meint natürlich, nichts zu entwerten, wenn er Formulierungen wie die folgende wählt: *Das klerikale Denken heutiger Theologie dient nach wie vor nicht der Interpretation der Wirklichkeit, sondern der Rechtfertigung einer Ideologie geoffenbarter Heilsbedeutsamkeit...*⁶¹ Das also steht einander gegenüber: Interpretation der Wirklichkeit – Ideologie. Das schreit nach einem Beispiel: *Ein einziges Mal, in der Frage des sogenannten Monogenismus, hat Karl Rahner sich in einer konkreten Frage außerhalb des kirchengebundenen Horizontes gestellt und sie bezeichnenderweise falsch beantwortet, nämlich positiv.*⁶²

⁵⁸ E.Drewermann *Kleriker* 4.A. 1989, 154-169: *Die Ersetzung argumentativer Überzeugung durch den Druck verwalteter Macht.*

⁵⁹ N.Luhmann *Funktion der Religion* Frankfurt 1982, 88f.

⁶⁰ Vgl. N.Luhmann *Ökologische Kommunikation* Opladen 1986.

⁶¹ E.Drewermann *Kleriker* Olten 1989, 122.

⁶² Ebd. S. 120.

Zunächst zu Rahner: Er ist auf das Thema Monogenismus immer wieder zurückgekommen und hat sich in späteren Schriften eher unentschieden geäußert, wobei es ihm darauf ankam zu betonen, daß das theologisch Bedeutsame – die Einheit des Menschengeschlechtes – auch ohne die biologische Abstammung von einem Elternpaar wahr bleibe.⁶³ Diese unideologisch-unfixierte Sorgfalt im Umgang mit Wirklichkeit hätte im Zusammenhang eine Erwähnung verdient gehabt.

Wirklichkeitsinterpret Eugen Drewermann redet mit weniger Vorsicht. Er erklärt den Monogenismus für falsch und begründet: *Mit den Vorstellungen des Neodarwinismus über die strauchartigen Verzweigungen innerhalb des Tier-Mensch-Übergangsfeldes vor mehr als 2 Millionen Jahren haben diese Spekulationen niemals etwas zu tun gehabt!*⁶⁴ Die zum Beleg herangezogenen Paläontologen können aber die Frage der Einheit des Menschengeschlechtes nicht klären. Dazu sind Knochenfunde zu selten und ihre Einordnung zu grob. Mit Hilfe von Gen-Analysen hoffen die Biologen weiterzukommen. Man kann anhand des Maßes der genetischen Distanz zwischen heute lebenden Populationen Verzweigungslinien und auch Zeitintervalle zu ermitteln versuchen. Luigi Luca Cavalli-Sforza umschreibt den Stand der heute bestgesicherten Hypothesen: *Mit einem gewissen Recht kann man sogar sagen, daß die Entwicklungslinie der gesamten Weltbevölkerung letztlich bis zu einer einzigen Afrikanerin zurückzuverfolgen sei.... Die Urmutter hat demnach vor 150 000 bis 200 000 Jahren gelebt.* Vielleicht allerdings auch einige Jahrtausende früher.⁶⁵ Dies ist sicher nicht als ein »Beweis« für den Monogenismus zu werten, bewiesen ist aber, daß jeder Leugner desselben bei näherem Zusehen einem wissenschaftstheoretischen Irrtum aufsitzt: Daß nämlich die biologische Gattung Homo »die Menschheit« sei.

Dogmen sind immer wieder neu interpretationsbedürftig; aber sie sind selbst stabil gegen Interpretationen, ja sogar gegen den Bedeutungswandel von Begriffen und Formulierungen. Im Offenbarungsgut lagert so ständig das Dynamit stets möglicher Explosionen, der Motor stets möglicher Umwälzungen in der Geschichte. Die Plausibilität solcher Geschichte erweist sich erst dem Rückblick, da das mitbewegte System von der Gesamtbewegung nun einmal notorisch keine Kenntnis hat. Drewermanns Überlegungen über das Dogma scheitern also nicht erst an einer bestimmten Haltung zur Dogmatik, sondern schon an einer kühlen systemtheoretischen Betrachtung ihrer Funktionsweise:⁶⁶ Der Zweck des Dogmas ist zwar, Heil zu bringen, aber das Dogma ermöglicht mehr Freiheit im Umgang mit Wahrheit, als dann möglich

⁶³ Z.B: K. Rahner *Schriften zur Theologie* Bd.14, Einsiedeln 1980, 388.

⁶⁴ E.Drewermann *Kleriker* Olten 1989, 121.

⁶⁵ L.L. Cavalli-Sforza *Stammbäume von Völkern und Sprachen* in: Spektrum der Wissenschaft 1/1992, S.90-98.

⁶⁶ Meine Ausführungen sind bitte auch nicht dahingehend mißzuverstehen, daß ich die Funktionsweise mit der Realität der Dogmen verwechsle. Eine gesellschaftstheoretische Einschätzung der Funktionsweise ist unter Gesichtspunkten der Theoriebildung so etwas wie ein unterer Pegel, unterhalb dessen auf dem Fluß keine Schifffahrt möglich ist. Führt der Fluß aber stets so wenig Wasser, wird man dort keine Schifffahrt erfinden. Anders gesagt: Die Soziologie begreift von außen einiges über die Funktion der Glaubenssätze, sie macht aber nicht verständlich, warum geglaubt wird, oder genauer: daß die Antwort auf die Frage, warum geglaubt wird, in der Antwort auf die Frage, was geglaubt wird, enthalten ist.

wäre, wenn immer nur das Verstandene, das im Moment in seiner heilbringenden Funktion Erkennbare Bestand haben dürfte. Wäre es anders, hätte auch die psychologische Interpretation nichts zum Interpretieren vorgefunden, weil es keinen Grund gegeben hätte, das jahrhundertlang Unverstandene weiterzutradieren.

c.) »Innen« und »Außen«

Eugen Drewermann lehrt, Äußeres als Inneres zu verstehen, sein symbolisches Verständnis berücksichtigt die Traumnähe, die Mythennähe der zentralen Bilder von Erlösung. Er »befreit« von vielen »unangenehmen« Themen der Fundamentaltheologie: Wunder, Exorzismus, Jungfrauengeburt, Himmelfahrt, leeres Grab. Sollten wir uns von unseren Reizthemen befreien? Wollten wir das?

Nur ein Beispiel sei besprochen, das einen Lehrer heute schon aktuell bedrücken kann: *Die »bösen Geister« betrachte ich in der Tat wesentlich als verdrängte Inhalte der Seele, bzw. als verselbständigte, in sich widersprüchliche, mit der Realität unvereinbare Gedanken im Überich.*⁶⁷ Es gab eine Kontakte-Sendung im ZDF, die heute als Video über die FWU verbreitet wird, mit dem Titel »Die Geister, die ich rief«. Da findet sich Drewermanns Gleichung wieder – auf eine primitive Formel gebracht: *Die Geister: Das ist das Unterbewußte*. Ein Diplompsychologe skizziert im Schnellverfahren ein Pyramidenmodell der Seele, erklärt spiritistische Praktiken als Fahrstuhl – Alles natürlich nur in Anführungszeichen! – zu vergessenem und verdrängtem Erinnerungsmaterial. Erfahrungsberichte hören sich eher nett an: Ich sollte mit sechzehn vom Eiffelturm springen – ist natürlich nicht passiert. – Der Autor des Films wird mit einer Gesprächspartnerin beim Gläserücken gezeigt: Also das ist jetzt mein Opa... usw. Alle sind davongekommen; keinem ist groß was passiert. Von mediumistischen Psychosen⁶⁸ und ihren Folgen braucht nicht geredet zu werden, weil man ja niemandem Angst machen und die Sache auch nicht unnötig dramatisieren will.

Das ist Leichtfertigkeit schlechthin! Dem Realschüler, der durch diese »Aufklärungsarbeit« gegangen ist, wird erstens suggeriert: Spiritismus – das ist halb so wild, schau ruhig mal hin, schließlich machen's fast alle, und über das Vergessene und Verdrängte einiges zu erfahren – ist das nicht auch Ziel aller Psychotherapie? Zweitens wird ihm für das, was er, neugierig geworden und über mögliche Gefahren beruhigt, nunmehr noch eher als zuvor sucht, keinerlei Verblüffungsfestigkeit mitgegeben. Der erste überraschende Effekt, das erste unerklärliche Ereignis – und sei es nur eine Sinnestäuschung – wird zum »schlagenden Beweis« für die Existenz der Geister, vor allem aber dafür, daß Lehrer und Eltern sowieso keine Ahnung haben und mithin als Gesprächspartner auch dann nicht in Betracht kommen, wenn der Zauberlehrling die Geister zwar rufen, aber nicht mehr loswerden kann.

Wieviel äußere Realität braucht die Seele? Wieviel äußere Realität verträgt die Seele? Wie sind die Kontaktstellen zwischen der Seele und der Realität beschaffen? Die Psychologie sollte sich sehr klar sein, daß sie diese Fragen nicht beantworten kann. Es mag richtig sein, bei einem »Besessenen« Epilepsie, Angstneurose, Hy-

⁶⁷ E. Drewermann *An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen* 3. A. 1988, 75.

⁶⁸ Zum Begriff U.Rausch E.Türk *Geister-Glaube* Freiburg 1991, 58.

sterie oder eine andere Erkrankung zu diagnostizieren, selbst noch nach 2000 Jahren. Aber damit ist die Identität des Geistes, der den Kranken besitzt, ebensowenig geklärt wie die Identität des Geistes, der durch spiritistische Praktiken herbeigerufen wird. Daher hat man sich vorsichtig auszudrücken: »Ich weiß nicht, ob das Böse, das sich beim Spiritismus meldet, nur aus euerm Inneren kommt, oder ob ein Geist von außen dabei mitwirkt. Was ich aber sicher glaube, ist, daß es sich dabei auf keinen Fall um einen guten Geist handelt; denn gute Geister kann man mit solchen Methoden nicht zu sich zwingen. Was immer ihr also vorher sagt, und auch wenn ihr den Geist testet, glaubt nicht, daß ihr gute Geister zu Euch zwingen könnt. Spiritismus ist grundsätzlich gefährlich, unsinnig und in diesem Sinn böse, und schlechte Bäume bringen keine guten Früchte«.

Gegen die »Strukturen des Bösen« reichen vielen Menschen keine »Bilder von Erlösung«. Die psychologische Deutung hat ferner die »Bilder von Erlösung« nicht geschaffen, sondern einer Tradition entnommen, die vom Für-wahr-Halten auch der äußeren Realität dieser Vorstellungen – Jungfrauengeburt, Himmelfahrt, Auferstehung – lebendig gehalten worden ist. Bislam ist noch nicht erkennbar, wie eine psychologische Deutung für ein Weiterleben dieser Bilder sorgen kann. Sie hat vorerst nur das unbestreitbare Verdienst, uns zu zeigen, wie sehr wir solcher Bilder bedürfen.

In einer Selbstdarstellung der Analytischen Psychotherapie nach C.G. Jung schreibt Lutz Müller: *Die Analytische Psychotherapie .. setzt allerdings eine recht ausgeprägte Bereitschaft des Patienten voraus, sich auf Ausdrucksformen des Unbewußten .. einzulassen und mit ihnen zu arbeiten. Auch in anderer Hinsicht werden an den Patienten relativ hohe Ansprüche gestellt: Geistige Differenziertheit und ein gewisser Bildungsgrad, ausreichende Fähigkeit zur Selbstwahrnehmung und Eigenaktivität.*⁶⁹ Schon deswegen werden die meisten Menschen in den Genuß einer solchen Therapie nicht kommen können. Ich verstehe Jesu Befehl, das geknickte Rohr nicht zu brechen, auch so, daß es nicht angeht, in allzu forscher historisch oder psychologisch begründeter Planierarbeit alles Übernatürliche aus der äußeren Welt zu exstirpieren, bevor man *die Vielen* in die Lage versetzt hat, mit den übriggebliebenen Wirklichkeiten auszukommen.

d.) Institution

Man wird nicht zu weit gehen, Eugen Drewermann einen antiinstitutionellen Affekt, ja, eine zwanghafte Abwehr institutioneller Bevormundung zu unterstellen. Das macht ihn sympathisch, führt ihm Freunde zu, obwohl die wenigsten begriffen haben, um was es da eigentlich geht, nämlich nicht um diese oder jene (vermeintliche) Schwachstelle der Institution Kirche, wie sie sich heute präsentiert, sondern um den institutionellen Charakter der Kirche überhaupt. Was ist aber die Alternative zu einer institutionellen Organisationsform? – Der Markt! Während Institutionen auf normativen Erwartungen an den anderen aufbauen, also Erwartungen, die man unter keinen Umständen aufgeben will, beruht der Markt darauf, daß jeder bereit ist, die Erwartungen an den anderen sofort zu ändern, wenn sein faktisches Verhalten ihnen

⁶⁹ *Der Therapieführer* hrsg von B.Schwertfeger, K.Koch 2.Aufl München 1989, 35.

nicht entspricht.⁷⁰ Gerade im Bereich der Kunst hat die Emanzipation von der Religion und von gesamtgesellschaftlich bindenden Erwartungen zur Vervielfältigung der Ausdrucksmöglichkeiten geführt. Da hat nicht ausbleiben können, daß Marktgesetze die Szene beherrschen:

*Gerade so, als ob die Litproduzenten die von oben oder von hinten her verordneten Hinfalligkeitsregeln bereits zu ihrem eigenen Schreibgesetz gemacht hätten, begegnet uns auf Schritt und Tritt das schlecht Gemachte, das für den schnellen Markt hingewichste, der gerade mal laufenden Stimmung angepaßte, man kann gar nicht mehr so schnell hingucken, wie die von allen Seiten beflügelten Ephemeriden vor unsern Augen vorübersausen. Eine Wende im Denken darf grundsätzlich nicht länger halten als eine Saison, ein Stil nur gerade von Buchmesse zu Buchmesse, ein gutes Theaterwerk muß praktisch mit der Premiere aufgebraucht sein, eine literarische Bewegung sich mit einer flüchtig einberaumten Pressekonferenz erschöpfen, und ich sehe die Tage voraus, die wahrhaft märchenhaften, wo die Lettern eines Gedichtbuchs bereits während der Lektüre verdunsten. Ist das nun konservativ oder was, daß man alten Musiken eigentlich lieber zuhört als neuesten Nachrichten?*⁷¹

Es gehört zu den Fingerübungen der Religionsgeschichte, die Gründungen gegen ihre Gründer zu stellen: Buddha war kein Buddhist, Jesus kein Christ, Luther kein Lutheraner. Daß die Religionsgemeinschaften, am Anspruch ihrer Heroen gemessen, stets »Nachholbedarf« haben, gehört zu ihren Grundwahrheiten. Lehnt man aber den Institutionscharakter der Religionsgemeinschaften, also normative Erwartungsstruktur, generell ab, verliert man jeden Maßstab, den man an das Verhalten natürlicher oder juristischer Personen anlegen könnte. Man könnte dann auch die geringere nicht mehr sinnvoll durch die höhere Norm außer Kraft setzen. Solches Bestreiten des (vermeintlich) Zeitbedingten, in die Irre Gehenden durch das (vermeintlich) Ewiggültige treibt bedeutende Neuanfänge, Reformen, Revolutionen an, macht sie aber auch wieder beurteilbar – nach einer gewissen Zeit. Das Jahrhundert scheint so eine Art Taktfrequenz der Geistesgeschichte zu sein, rascher kann man – wie es scheint – nicht recht beurteilen, was aus großen Aufbrüchen zu werden verspricht. Deren Institutionswerdung ist also schon deshalb erforderlich, weil der Einzelne soviel Überblick nicht gewinnen kann.⁷²

Martin Luther scheint etwas dergleichen geahnt zu haben, als er in seinem dreiundsechzigsten Lebensjahre und drei Tage vor seinem Tode die folgenden ganz unrebellenischen Zeilen notierte: *...die heilige Schrift meine niemand genügend geschmeckt zu haben, er habe denn hundert Jahre mit den Propheten Kirchen geleitet. Darum ist etwas ungeheuer Wunderbares um 1. Johannes den Täufer, 2. Christus, 3. die Apostel. Du lege nicht Hand an diese göttliche Äneis, sondern verehere gebeugt ihre Fußtapfen! Wir sind Bettler: Das ist wahr.*⁷³

⁷⁰ Eine gesellschaftstheoretische Analyse des Begriffes »Institution« liegt vor bei Niklas Luhmann, siehe vor allem seinen Aufsatz *Die Weltgesellschaft* in: ders.: *Soziologische Aufklärung* Bd.2, Opladen 1975, 51-71.

⁷¹ P.Rühmkorf *Mein uraltes Signalgirl* (Die Zeit 1983) in ders. *Bleib erschütterbar und widersteh* Hamburg 1984, 64-65.

⁷² Siehe dazu Hans Blumenberg *Lebenszeit und Weltzeit* Frankfurt 1986.

⁷³ Zitiert nach der Calwer Luther-Ausgabe Bd. 12, Gütersloh 1966, 311.

Heilungswunder – hier wie dort?

Zum Vergleich zwischen Gegebenheiten im katholischen und im außerkatholischen Raum

Von François Reckinger, Langenfeld/Rhld.

In einem vorhergehenden Beitrag¹ habe ich mich mit der These befaßt, daß Naturwunder derselben Art, wie sie in kirchlichen Heiligsprechungsverfahren belegt sind, insbesondere Levitation und Vermehrung von Lebensmitteln, auch außerhalb des katholischen oder des religiösen Kontextes nachgewiesen seien, und ich meine, entscheidende Gründe für die Unhaltbarkeit einer solchen Behauptung vorgelegt zu haben. Im folgenden soll dieselbe Frage hinsichtlich der Heilung von Krankheiten und Gebrechen untersucht werden.

Unbestreitbare Tatsache ist es, daß die katholische Kirche seit Jahrhunderten ein Untersuchungsverfahren kennt, das insbesondere an Wallfahrtsstätten und Orten von behaupteten Erscheinungen sowie im Verlauf von Heiligsprechungsverfahren zur Anwendung kommt und bei dem es darum geht, festzustellen, ob eine bestimmte Heilung sich erheblich von Heilungen unterscheidet, die auch anderswo, außerhalb eines Kontextes von Glauben und Gebet, vorkommen, sei es als Spontanheilungen, sei es als Ergebnis psychosomatischer oder psychotherapeutischer Bemühungen. Ebenso unbestreitbar ist, daß in den allermeisten jener Fälle, die kirchlich anerkannt wurden, eine Mehrzahl von Ärzten, und zwar jeweils auch Fachärzte und Professoren des betroffenen Fachgebietes, sich für das Vorliegen des genannten Unterschiedes verbürgt haben. Ihre Stellungnahmen können eingesehen werden in der »Positio super miraculis« des jeweiligen Heiligsprechungsverfahrens bzw. etwa im Bericht des Internationalen Medizinischen Komitees von Lourdes, der zu den neueren Heilungen jeweils in mehreren Sprachen veröffentlicht wird und durch die »Librairie de la Grotte« von Lourdes zu beziehen ist.

Gewiß ist damit nicht schon alles entschieden, und es sind mir einige Berichte dieser Art bekannt, bezüglich derer m. E. kritische Anfragen angebracht sind. Aber immerhin gibt es diese Berichte, und wer meint, nachweisen zu können, daß eine bestimmte Heilung trotz allem nicht den Rahmen des ansonsten Bekannten sprengt, hat detaillierte Unterlagen zur Verfügung, anhand deren er dies versuchen kann und auch versuchen muß, um nicht von vorneherein als unglaubwürdig zu erscheinen.

Im vorliegenden soll die seit einiger Zeit von Theologen geäußerte und bis in einige Religionsbücher hinein übernommene Behauptung untersucht werden, wonach in mehreren unterschiedlichen Lebensbereichen außerhalb des katholischen oder gar außerhalb jeglichen religiösen Kontextes Heilungen derselben Art und Wichtig-

¹ FKTh 1/1992, 60–73.

keit nachgewiesen seien wie jene, die von der katholischen Kirche als Wunder anerkannt wurden.

Die Heilungen freikirchlicher »Evangelisten«

Die katholische Theologie hat immer mit der Möglichkeit echter, gottgewirkter Wunder außerhalb der katholischen Kirche gerechnet. Nicht möglich ist es jedoch, anzunehmen, daß die katholische Kirche die authentische Form der von Jesus gewollten und gestifteten Kirche ist, und gleichzeitig, daß außerhalb ihres Umkreises Wunder unter derartigen Umständen geschehen, daß sie andere Religionen oder andere Konfessionsgemeinschaften in ihrem Widerspruch zur katholischen Kirche als von Gott bestätigt erweisen würden. Darum würde es Probleme aufwerfen, wenn in freikirchlichen Gemeinschaften Wunder mit jener Häufigkeit geschähen, mit der sie dort teilweise behauptet werden, d. h. in manchen Fällen bei jeglichem Auftreten eines bestimmten »Evangelisten«, der angeblich mit entsprechenden Gaben des Heiligen Geistes ausgerüstet ist. Nicht selten werden die entsprechenden »Machterweise« auch formell dazu genutzt, die Teilnehmer davon zu überzeugen, daß hier, und nicht in den Großkirchen, die wahre Kirche Jesu Christi verwirklicht sei.

Nun gibt es eine Reihe von Umständen, die der Annahme gottgewirkter Wunder in diesem Umkreis eindeutig widerstreiten: vor allem die Lebensführung und das Finanzgebaren von bekannten Evangelisten. »Der amerikanische Fernsehprediger Jim Bakker ist von einem Richter in Charlotte (US-Bundesstaat North Carolina) zu 50 Jahren Gefängnis ... verurteilt worden... Bakker hat nach Überzeugung der Geschworenen ... Beträge aus dem Vermögen seiner Fernsehkirche ... abgezweigt. Damit habe er sich und seiner Ehefrau ... einen luxuriösen Lebenswandel finanziert, der sogar ihrem Hund eine Hütte mit Klimaanlage bescherte«, heißt es in einer dpa-Meldung vom 25. 10. 1990. Eine Fülle ähnlicher Fälle dokumentiert James Randi², der sich in der Hauptsache mit den angeblichen Wundern amerikanischer Evangelisten befaßt. Ein ganzes Buch hat den Machenschaften eines einzigen unter ihnen dessen ehemaliger Mitarbeiter Gerard Thomas Straub³ gewidmet.

Hinzu kommt, daß diese Prediger ihren Zuhörern als göttlichen Lohn für Glauben und Spenden vielfach, in eindeutigem Widerspruch zum Neuen Testament, irdischen Reichtum versprechen⁴ und primitive Auffassungen über Besessenheit und Exorzismus vertreten, indem sie dem möglichen Wirken von Dämonen etwa die Schläfrigkeit nach dem Mittagessen zuschreiben oder im zunehmenden Husten innerhalb des Auditoriums ein Zeichen ihres Ausfahrens erblicken.⁵ Zudem wird vom und zum

² The Faith-Healers, Buffalo, New York 1987, passim, bes. 61–82.

³ Salvation for sale. An insider's view of Pat Robertson's ministry, Buffalo, New York 1986. Vgl. auch M. Gardner, Giving God a Hand, in: New York Review of Books, 13. 8. 1987, 17–23.

⁴ Dokumentiert im zitierten Werk von Randi (Anm. 2).

⁵ So ein Bericht des »Beauftragten für Weltanschauungsfragen ... der evangelisch-lutherischen Landeskirche Hannovers«, Pastor W. Knackstedt, zum »Mitarbeiterkongreß« mit dem amerikanischen Evangelisten John Wimber, 16.–20. 11. 1988 in Frankfurt, S. 4f.

Heiligen Geist in einer Weise geredet, die ihn als eine dem Evangelisten und den von ihm Initiierten verfügbare Kraft erscheinen läßt. Daß die Teilnehmer Sensationelles erleben werden, steht von vorneherein fest, Werbeschriften haben es längst zuvor angekündigt, und bleibt es zunächst aus, dann genügt es, daß der Prediger »power, power, more power« schreit, damit es umgehend einzutreten beginnt.

Sieht man sich aufgrund derartiger Gegebenheiten genötigt, den göttlichen Ursprung der in diesem Kontext gewirkten Heilungen zu bestreiten, ohne sie andererseits dämonischer Einwirkung zuschreiben zu wollen, bleibt nur die Möglichkeit, sie als natürliche Folgen der dort massiv geübten psychologischen Beeinflussung anzusehen. Müßte man dann aber gleichzeitig annehmen, daß es darunter Heilungen derselben Art gäbe wie jene, die in kirchlichen Untersuchungsverfahren als Wunder anerkannt werden, weil sie sich von bekannten psychosomatischen und psychotherapeutischen Wirkungen erheblich unterscheiden, dann würde die Basis einer solchen Anerkennung entfallen. Denn was außerhalb des katholischen Raumes einer psychogenen Erklärung zugänglich ist, ist es auch innerhalb desselben. Von daher ist es von großer Bedeutung zu fragen, ob im Bereich der freikirchlichen Evangelisten Heilungen von der Art, wie sie innerhalb der katholischen Kirche als Wunder anerkannt wurden, mittels eines ähnlich strengen Verfahrens als gegeben festgestellt wurden.

Ein Blick in die Literatur seit 1950 zeigt, daß, sooft in dem besagten Umkreis eine organische Krankheit eindeutig festgestellt wurde, die angebliche Heilung in Wirklichkeit eine vorübergehende Besserung war und die »Geheilten« kurze Zeit später entweder tot waren oder genauso krank wie vorher. So berichtet etwa K. Thomas⁶ von einer Krebskranken, die bei einer Veranstaltung des Evangelisten Hermann Zaiss in Langenfeld/Rheinland von ihrer Heilung Zeugnis gab. Lakonisch fügt er hinzu: »Als ich eine Woche später mit dem evangelischen Pfarrer in Langenfeld zu einer Besprechung über die Auswirkungen der Evangelisation von Zaiss in seiner Gemeinde verabredet war, mußte ich eine Stunde warten, weil er eine Beerdigung vorzunehmen hatte – es war jene ›geheilte‹ Krebskranke.« Etwas weiter (80) dokumentiert er dann, als Ergebnis umfangreicher Beobachtungen vor Ort, welche Arten von psychogenen Störungen und Leiden wirklich geheilt oder gebessert werden – bei Veranstaltungen mit »Evangelisten« nicht mehr und nicht weniger als bei allen anderen Gelegenheiten, bei denen sich ein tiefgreifender seelischer Einfluß auf die Patienten auswirkt. Genau dasselbe Bild ergibt sich aus den Beobachtungen und Darstellungen von P. Bauer⁷, G. Holtz⁸, L. Monden⁹ und D. Hoch¹⁰.

⁶ Die künstlich gesteuerte Seele. Brainwashing, Haschisch und LSD – chemische und hypnotische Einflüsse auf Gehirn und Seelenleben, Stuttgart 1970, 74.

⁷ Horoskop und Talisman. Die Mächte des heutigen Aberglaubens und die Macht des Glaubens, Stuttgart 1963, 137f.

⁸ Die Faszination der Zwänge. Aberglaube und Okkultismus, Göttingen 1984, 234.

⁹ Theologie des Wunders (Het wonder), dt. Freiburg 1961, 294f.

¹⁰ Heil und Heilung. Eine Untersuchung zur Frage des Heilungswunders in der Gegenwart, Basel ²1955 (1954), 48.

Monden verweist u. a. auf K. Hutten¹¹, der, obwohl evangelisch, den Unterschied zwischen diesen angeblichen Heilungen und den Heilungen von Lourdes mit der dort durchgeführten Kontrolle hervorhebt. Hoch erkennt widerstrebend denselben Unterschied an, indem sie bemerkt, daß wenigstens ein Teil der Heilungen von Lourdes anderer Art sind. Von einer angeblich von einem »Evangelisten« geheilten Tauben, die dennoch nicht hörte, berichtet V. Wright¹²; ebenso von Kranken, die aufgrund ihrer behaupteten Heilung ihre ärztliche Behandlung aufgaben, was in einem Fall zum Selbstmord, in einem anderen zum Tod geführt hat (13–15).

Für den amerikanischen Bereich bezeugen die beiden bereits zitierten Autoren aus den USA, Randi¹³ und Straub¹⁴, mehrfach denselben Sachverhalt. Der Erstgenannte, von Beruf Zauberkünstler, fügt dem die Enthüllung unglaublicher Tricks hinzu, mit denen eine ganze Reihe von Evangelisten offenbar Wunderheilungen vortäuschen. Dazu gehört vor allem der »Rollstuhltrick«: Teilnehmer, die am Stock gehen, jedoch zu Fuß in den Veranstaltungssaal gekommen sind, werden von Mitarbeitern gebeten, in bereitgestellten Rollstühlen Platz zu nehmen. Im Verlauf des »Gottesdienstes« sagt der Evangelist dann zu ihnen: »Im Namen Jesu sage ich dir: Steh auf und gehe« – was die Angesprochenen unter den genannten Voraussetzungen natürlich spielend vermögen¹⁵. Blindenheilung wird aufgrund der Tatsache vorgetäuscht, daß viele, die einen Blindenpaß besitzen und einen weißen Stock benutzen, nicht völlig blind sind und daher sehr wohl sehen können, wieviele Finger ihnen der Evangelist unmittelbar vor die Augen hält – was als Beweis ihrer Heilung ausgegeben und von den Teilnehmern beklatscht wird¹⁶. Beinverlängerung meint das Publikum aufgrund einer optischen Täuschung wahrnehmen zu können. Ein Evangelist gab einmal vor, einer Person dasselbe Bein verlängert zu haben, das er angeblich zwei Jahre davor bereits verlängert hatte, so daß die Genannte, wären beide Wunder real gewesen, infolge des zweiten hätte hinken müssen¹⁷. Randi ist als Trickexperte und Schriftsteller international anerkannt. Von einer Verleumdungsklage gegen ihn ist nichts bekannt; vielmehr reagieren die von ihm entlarvten Wundertäter gegen ihn lediglich, indem sie ihn als den Antichrist bezeichnen und ihren Anhängern das Lesen seiner Schriften verbieten.

Diesen Zeugnissen anderer Autoren kann ich ein paar eigene Beobachtungen hinzufügen. 1988 gewann der meist in Afrika wirkende Evangelist Reinhard Bonnke eine gewisse Publizität durch spektakuläre Auftritte in Deutschland. Aufgrund von angeblich »bestätigten« Heilungen, von denen in Werbeschriften seiner Gemeinschaft

¹¹ Seher, Grübler, Enthusiasten, Stuttgart 31953, 407f.

¹² A Medical View of Miraculous Healing, in: Sword and Trowel, published by the Metropolitan Tabernacle, Elephant and Castle, London, SE1 6SD; und in: The Protestant Review, Juli 1987; als Sonderdruck mit eig. Paginierung hg. v. »National Council against Health Fraud« (USA). Hier nach letzterer Ausgabe zitiert: S. 13.

¹³ A. a. O. (Anm. 2), 87. 105–110; 132. 228.

¹⁴ A. a. O. (Anm. 3), 34.

¹⁵ 87. 106. 109. 114. 116. 150. 228.

¹⁶ Ebd. 104f. 113. 122f.

¹⁷ Ebd. 115f. 129–131.

die Rede war, schrieb ich an deren »Missionszentrale« und bat um die Zustellung einer Photokopie der ärztlichen Atteste zu den wichtigsten unter den erwähnten Fällen, wobei ich zwei davon als Beispiele nannte. Auf mein zweites Schreiben hin bekam ich zur Antwort, das Sekretariat der Zentrale könne über diese Art von Unterlagen nicht frei verfügen, ich müßte mich deswegen an die Geheilten selbst wenden; und sie gaben mir eine einzige Adresse an. Ein Brief von mir an die betreffende Person blieb ohne Antwort, und eine Nachfrage bei Bekannten von ihr ergab, daß die Lähmung, von der sie geheilt sein sollte, eher mit ihren psychischen Zuständen zusammenhänge und sie entsprechend diesen mal nur mit Krücken, mal ohne Krücken gehen könnte.

Aus eigener Anschauung kenne ich die Heilungstätigkeit des bereits erwähnten Evangelisten John Wimber, der 1987 und 1988 in Frankfurt gastierte. Ein anerkannter Zauberünstler, den ich zum zweiten dieser beiden Treffen mitgenommen hatte, versicherte mir, daß während seiner Anwesenheit keine materiellen Täuschungstricks zur Anwendung kamen, dafür jedoch eine ganze Reihe manipulativer Psychotricks, wie etwa, daß mehrfach Mitarbeiter des Evangelisten im Publikum angefangen hätten, zu schreien oder Zeugnis von einer erfolgten Heilung (Besserung) zu geben, und so eine Kettenreaktion ausgelöst oder dies zum mindesten versucht hätten.

Mir selbst fiel auf, daß die in meiner Anwesenheit durchgeführten Heilungen sich ausschließlich auf Personen bezogen, die auf allgemeine Befragung hinangaben, Schmerzen zu empfinden. Gerade Schmerzen gegenüber jedoch liegt die Rate der Placebo-Wirkungen anerkanntermaßen bei wenigstens 30 Prozent. Direktes Anstreben einer solchen Wirkung und Mißbrauch des religiösen Glaubens war es, als die Teilnehmer »von Jesus her« aufgefordert wurden, nicht nur zu glauben, daß er sie heilen könne, sondern dies auch wolle. Dem widersprach faktisch eine etwa zwanzig Minuten später durchgegebene neue »Offenbarung«, gemäß der Gott an dem Tage besonders Arthritis heilen wollte. Was sollten jetzt logischerweise die nicht unter Arthritis leidenden Kranken denken, die kurz zuvor auf Anweisung hin geglaubt hatten, daß Jesus sie heilen wolle, und nun erfuhren, daß ihre Chance an dem Tag doch nicht die allerbeste war?

In einem Schreiben an alle damaligen Diözesansprecher der Katholischen Charismatischen Erneuerung, die zu einem hohen Prozentsatz bei der Veranstaltung vertreten und zum Teil sehr davon angetan waren, habe ich darum gebeten, bezüglich etwaiger Heilungen, die dort geschehen waren und von denen sie überzeugt wären, daß sie nicht durch Placebo-Effekte erklärt werden könnten, mir jeweils drei ärztliche Gutachten zu besorgen: von kurz vor der Heilung, kurz nachher und zum Zeitpunkt der Beantwortung meines Schreibens. Es ist mir keine einzige auf diese Weise belegte Mitteilung zugegangen. Hinsichtlich einer beim Treffen mit Wimber 1987 erfolgten teilweisen Heilung konnte ich mir das Attest von der behandelnden Ärztin beschaffen. Ein anschließend eingeholtes Gutachten seitens eines anerkannten Spezialisten der betreffenden Krankheit besagt, daß es sich um eine Besserung der Folgeerscheinungen handelt (spastische Lähmung von Armen und Beinen), die auch mit anderen Mitteln erreicht werden kann, während das organische Grundübel (frühkindliche vernarbte Hirnschäden) unvermindert fortbesteht.

Zu genau demselben Ergebnis gelangt die einzige medizinische Untersuchung der Tätigkeit von Wimber, die ich finden konnte¹⁸. Die Autorin, die von der Echtheit der biblischen Wunder überzeugt ist (2: Wunder des Exodus; 10: Wunder Jesu), bescheinigt dem genannten »Evangelisten«, die Teilnehmer seiner Treffen in hypnotische Trance zu versetzen. Die Überprüfung von zwei seiner Heilungen, einmal von Rückenschmerzen und einmal von psychischer Krankheit, ergab, daß in beiden Fällen drei Monate später der Rückfall offenkundig war (5.11). Im ersten Fall war die Behauptung der Heilung von einem besonders üblen Trick begleitet. Nachdem über die Patientin gebetet worden war, wurde ihr »von Gott her« versichert, wenn sie zu Hause ihre Beine messen würde, würde sie feststellen, daß beide die gleiche Länge aufwiesen. Das stimmte – doch war die Interessentin bis dahin niemals auf den Gedanken gekommen, daß sie ungleich lang sein und ihre Rückenschmerzen von daher rühren sollten.

Einen besonders guten Ruf genießt in Kreisen der Charismatischen Erneuerung die amerikanische Evangelistin Kathryn Kuhlman, der Dr. med. Dr. phil. R. Casdorff¹⁹ eine ganze Reihe unerklärlicher Heilungen bescheinigt. Aber welcher Protest würde sich – mit Recht – erheben, wenn innerhalb unserer Kirche Wunder aufgrund von Gutachten eines einzigen Arztes anerkannt würden! Wie zu erwarten, fehlt auch die gegenteilige Stellungnahme nicht: Der Arzt Dr. W. A. Nolen²⁰ untersuchte eine ganze Reihe der angeblichen Heilungen. Keine davon habe sich als echt erwiesen. Nach Randi²¹ gehört Kuhlman zu jenen Evangelisten, die den »Rollstuhltrick« praktizierten.

Hand in Hand mit den »Heilungen« gehen bei pfingstlerischen Treffen die sog. »Worte der Erkenntnis«, die in zweifacher Form vorkommen, einer unbestimmten und einer bestimmten. Die am häufigsten praktizierte unbestimmte Form besteht darin, daß einer der Anwesenden, meist aus dem Leitungsteam, erklärt: »In diesem Augenblick heilt der Herr jemanden (unter uns), der an einer Darmerkrankung leidet«; oder: »... jemanden, der dem Rauchen verfallen ist und seit langem davon frei werden will«. Ob das dann wirklich geschieht, ist durchweg praktisch unkontrollierbar. Jedenfalls läßt sich ein negatives Ergebnis kaum jemals belegen, da der vorausgesetzte Geheilte nicht verpflichtet ist, sich zu melden. Das »unter uns« wird bei derartigen Aussagen (wenigstens vom Publikum) durchweg stillschweigend vorausgesetzt. Doch wurden wir einmal bei einem großen Treffen vor Beginn einer derartigen Veranstaltung darauf hingewiesen, daß die Heilungen, die in »Worten der Erkenntnis« angekündigt würden, nicht unbedingt jemanden unter den Anwesenden betreffen müßten. War demnach die gesamte Welt einbezogen, so wurden allein von daher die fraglichen Worte auch grundsätzlich unkontrollierbar. Doch wurde darüber hinaus noch eine zusätzliche Sicherung eingebaut: Es müsse sich nicht unbedingt um eine jetzt schon sich vollziehende Heilung handeln, es könnte im Gegenteil auch das bloße Angebot und der Anfang einer solchen sein, während die weitere Entwicklung

¹⁸ Wright, a. a. O. (Anm. 11).

¹⁹ The Miracles, Plainfield 1976; dt.: Diagnose: Göttliche Heilung, Schorndorf 1977.

²⁰ A doctor in Search for a Miracle, New York 1974.

²¹ A. a. O. (Anm. 2), 106. 228.

von der glaubenden Mitwirkung des Kranken abhinge. Man erkennt die Anwendung eines bei Geistheilern gängigen Prinzips: Die Methode ist zuverlässig; wenn es nicht klappt, liegt die Schuld beim Patienten, der die Anweisungen nicht richtig befolgt hat.

Wenigstens in den USA gibt es neben der unbestimmten aber auch eine bestimmte Form von »Worten der Erkenntnis«. Da wird dann Teilnehmern, die aus dem Publikum herausgerufen werden und die der Evangelist nie gesehen hat, von diesem Ort und Datum ihrer Geburt oder Heirat und/oder ihre Krankheit genannt. James Randi konnte auch in diesem Punkt die Quellen der angeblich übernatürlichen »Erkenntnis« feststellen: Die genannten Personalien werden von Mitarbeitern des Evangelisten aus Hausbibeln herausgelesen, die von früh ankommenden Teilnehmern mitgebracht werden; Krankheiten werden in Gesprächen an der Kasse oder im Saal vor Beginn der Veranstaltung ermittelt, memotechnisch gespeichert und an den Evangelisten weitergegeben. Einer von der Zunft ließ sich die Angaben während der Veranstaltung von seiner Frau laufend in ein winziges Hörgerät funken. Der Betrug konnte dadurch nachgewiesen werden, daß Mitarbeiter von Randi als Teilnehmer den Mitarbeitern des Evangelisten falsche Angaben machten, die dann prompt als Inhalte »göttlicher Offenbarung« wiederkamen. So wurde ein Randi-Mitarbeiter sechsmal, jeweils von verschiedenen, mittels »Worten der Erkenntnis« diagnostizierten Krankheiten geheilt, einmal gar, als Frau verkleidet, von Gebärmutterkrebs. Spickzettel für derartige Worte konnte der Autor von zwei Evangelisten sicherstellen²².

Von dramatischen Folgen präziser, nicht manipulierter, jedoch falscher »Worte der Erkenntnis« berichtet Wright²³. Wer das alles weiß, wird im fraglichen Umfeld kaum noch länger nach echten Wundern Ausschau halten. Die zuletzt genannte Autorin erwähnt mehrere Untersuchungen, die in England hinsichtlich Glaubensheilungen durchgeführt wurden, darunter eine seitens der »British Medical Association«, alle mit dem Ergebnis, daß Patienten mit psychogenen Leiden auf diese Weise ebenso geheilt werden können wie durch anderweitige psychologische Beeinflussung; daß jedoch keine Beweise für die Heilung organischer Krankheiten allein mit derartigen Mitteln gefunden wurden (9). Sie selbst meint dementsprechend – nach klassisch-protestantischer Tradition – Wunder hätte es nach Gottes Willen in biblischer Zeit gegeben, inzwischen seien sie überflüssig geworden (10): ein sicheres Zeichen dafür, daß sie, die als Gläubige und als Medizinprofessorin der Frage systematisch nachgegangen ist, in ihrem Umkreis keine gefunden hat.

Wirkliche Wunder in biblischer Zeit, angebliche Wunder bei den »Evangelisten«, so sehen es auch zwei andere Autoren aus den USA, ein Chirurg und ein freier Schriftsteller²⁴. Sie fügen dem eine wichtige und treffende Beobachtung hinzu. Jesus habe eine völlig andere Haltung dem Wunder gegenüber an den Tag gelegt als die fraglichen Prediger. Während diese bei der leisesten Besserung, die jemand verspürt,

²² A. a. O. (Anm. 2), 40–43; 124–127; 142–152.

²³ A. a. O. (Anm. 12), 14.

²⁴ P. Brand/Ph. Yancey, A. Surgeon's View of Divine Healing, in: Christianity Today, 25. Nov. 1983, 14–21.

zum »Zeugnisgeben« im Scheinwerferlicht drängen, hat er vielen Geheilten verboten, ihre Heilung bekanntzumachen; er war dem Wunderwirken gegenüber zurückhaltend und suchte zu verhindern, daß Wunderhysterie mit echtem Glauben verwechselt würde. Seine Art, den Kranken zu begegnen, so meinen die Autoren, glich viel eher der eines Arztes als der der »Evangelisten«, die die Krankheit und deren angebliche Heilung theatralisch ausschlachten (17). Anschließend kommen sie auch auf Lourdes zu sprechen und tun die dortigen Heilungen mit einem Zitat von G. B. Shaw ab (18), ohne zu beachten, daß sie hier nicht exaltierten Predigern, sondern zahlreichen und namhaften Medizinem widersprechen, deren Berichte allen Fachkollegen zugänglich sind; daß demnach jegliches Urteil ohne detailliertes Eingehen auf diese Berichte wissenschaftlich wertlos ist.

Geistheilung in unserem Kulturraum

Zu einem Überblick über die zu diesem Bereich vorgebrachten Behauptungen kann uns ein Beitrag von H. Naegeli-Osjord²⁵ verhelfen. Dieser Autor führt Geistheilungen auf gleicher Ebene mit Lourdes-Heilungen und solchen, die bei Heiligsprechungsprozessen bezeugt sind, an und nennt drei Beispiele aus dem europäischen Bereich: eines aus Frankreich von 1906, unter Berufung auf ein im Arkana-Verlag erschienenes, durch und durch okkultistisches Buch²⁶; den Londoner Heiler Harry Edwards, von dem er erklärt, seine Leistungen seien kontrolliert worden – ohne anzugeben, von wem und auf welche Weise, und ohne irgendeinen Beleg anzuführen; und Dr. (Kurt) Trampler, hinsichtlich dessen Belege ebenso fehlen wie auch jeglicher Hinweis auf das Experiment, mit dem H. Rehder 1955 nachgewiesen hat, daß Trampfers Heilungen auf Suggestion beruhten²⁷. Allgemein meint der Autor, die Erfolge der Geistheilung gingen über Zufallsergebnisse und Autosuggestion hinaus. Dafür spreche »der Zulauf, den diese Heiler, selbst aus gebildeten Kreisen, für sich buchen können« (556). Trickzauberer jedoch – die einzigen Fachleute für die Entlarvung von Täuschungstricks – wissen ein Lied davon zu singen, wie sehr nicht nur Gebildete, sondern selbst Gelehrte immer wieder auf derartige Tricks hereinfliegen.

Unbeabsichtigt leistet der Beitrag von Naegeli-Osjord einen beachtlichen Dienst: In dem Bestreben, den im katholischen Raum streng geprüften und als Wunder anerkannten Heilungen die der Geistheilung als ebenbürtig an die Seite zu stellen, fand der Autor im europäischen Bereich nichts anderes als das eben Erwähnte. Um mehr zu bieten, muß er zu einem Mediziner nach Südafrika sowie zu den »Logurgen« in Brasilien und auf den Philippinen ausweichen (darüber weiter unten).

Statt der kritischen Überprüfung von Rehder erwähnt Naegeli-Osjord die weitaus wohlwollendere Untersuchung, die Trampfers Heilmethode auf dessen eigene Bitte

²⁵ Erklärungsmöglichkeiten der sogenannten Wunderheilungen, in: A. Resch (Hg.), *Paranormale Heilung* (Imago mundi 6), Innsbruck 1984 (1977), 551–568.

²⁶ W. Schrödter, *Präsenzwirkung. Vom Wesen der Heilung durch Kontakt*, Ulm 1960, 162f.

²⁷ Vgl. unten, mit Anm. 64.

hin 1954 am Freiburger »Institut für Grenzgebiete der Psychologie und Psychohygiene« erfahren hatte. Aber die Autorin, die in sehr positivem Sinn von dieser Untersuchung berichtet²⁸, erwähnt in den Ergebnistabellen bezüglich der Versuchspatienten lediglich Besserung und vorübergehende Besserung, keine Heilung. Und B. Grom²⁹, der die Parapsychologie offensichtlich als Wissenschaft anerkennt und deren Beanstandung durch Autoren wie Prokop und Wimmer³⁰ ignoriert, hält als Ergebnis im Blick u. a. auf den Artikel von Strauch fest: »... ob Geistheiler ... über die Beseitigung psychogener Krankheitsursachen hinaus auch organische Leiden dauerhaft heilen konnten, ist ungewiß« (21). Für die Gerichtsmedizinerin Oepen und ihren Schüler Scheidt steht fest, daß nichtkonventionelle Heilmethoden lediglich psychosomatische Wirkungen hervorbringen. Frau Oepen hat diese Überzeugung als »den Standpunkt der Schulmedizin« bei einer Gerichtsverhandlung gegen einen spiritistischen Heiler vertreten. Während dieser Verhandlung »berichteten einige Zeugen über Befindensbesserungen im psychosomatischen Bereich nach einer Behandlung durch den Heiler. Dagegen fielen die Aussagen über das Therapieergebnis bei somatischen Krankheiten wie Krebs, Leukämie und Muskelkrankheit völlig negativ aus«³¹.

Die dem entgegenstehende Behauptung von Prof. H. Bender³²: »Ich weiß nicht genau, ob ich exakt referiere, aber da gab es (in Lourdes) die Heilung einer kavernösen Lungentuberkulose, bei der sich die Löcher in der Lunge plötzlich schlossen. Nun, das gibt es auch im physikalischen Mediumismus, ohne alle religiöse Bedeutung«, versuchte ich, da keinerlei Beleg angegeben ist, hinsichtlich des Mediumismus zu verifizieren, indem ich an die »Wissenschaftliche Gesellschaft zur Förderung der Parapsychologie e. V.« in Freiburg, den Trägerverein der früher von Bender geleiteten »Zeitschrift für Parapsychologie« schrieb. Die Antwort war eindeutig: »Mir sind leider keine Belege für eine Heilung einer kavernösen Lungenentzündung (sic) im Zusammenhang mit dem physikalischen Mediumismus bekannt« (19. 10. 1991). Damit erübrigt es sich wohl, diese Spur noch weiter zu verfolgen.

Geistheilung in Übersee

Einen weitaus spektakuläreren Fall, als es »die Heilungen unserer in Mitteleuropa wirkenden Geistheiler« sind, weiß Naegeli-Osjord³³ aus Südafrika zu berichten: die

²⁸ I. Strauch, Zur Frage der »geistigen Heilung«, Vorläufiger Bericht über eine medizinisch-psychologische Untersuchung, in: Zeitschrift für Parapsychologie 2 (1958) 41–63.

²⁹ Spiritismus und Mediumismus. Das neue Interesse an »Jenseitskontakten«, in: StZ 113 (1988) 14–26.

³⁰ Vgl. FKTh 4 (1988) 114, Anm. 10; 8 (1992) 62–73.

³¹ R. Scheidt, Wunderheiler heute. Eine kritische Literaturstudie. Inaugural-Dissertation zur Erlangung des Doktorgrades der gesamten Medizin, Marburg 1989, 78f; anschließend erschienen unter den beiden Namen I. Oepen/R. Scheidt, Wunderheiler heute. Eine kritische Literaturstudie, München 1989 (im vorliegenden zitiert nach der Marburger Universitätsausgabe).

³² Diskussionsbeitrag in: Parapsychologie und Religion. Protokoll einer öffentlichen Podiumsdiskussion, veranstaltet von der Abteilung Kultur und Wissenschaft von Studio Salzburg des Österreichischen Rundfunks (17. Februar 1975), in: O. Schatz (Hg.), Parapsychologie. Ein Handbuch, Graz 1976, 347–379 (366).

³³ A. a. O. (Anm. 25), 555f.

plötzliche Heilung eines von einer Natter gebissenen Mädchens durch einen Häuptling, mittels Gebet und Fußaufsetzens auf Anweisung Gottes, wobei gleichzeitig die gefangene Natter gestorben sei. Als Beleg wird der Parapsychologe und Spiritist E. Bozzano angeführt³⁴, von dessen fragwürdiger Zuverlässigkeit an anderer Stelle die Rede war³⁵.

Ebenfalls auf Bozzano beruft sich W. Büchel³⁶ für die Heilung eines Knochenbruchs durch eine Magierin auf Hawaii. Bozzano selbst hat die Erzählung dem Buch »Recovering the Ancient Magic« von Max Freedom Long entnommen, und dieser beruft sich seinerseits auf einen (ungenannten) Freund von ihm, der dabei gewesen sei. Einen derart miserabel bezeugten Fall scheut sich Bozzano nicht in Parallele zur international von Presse, Ärzten und kirchenamtlichen Stellen besprochenen und überprüften Heilung von Piet de Rudder zu setzen³⁷.

A. Allwoh³⁸ führt den Bericht eines Deutschen aus Afrika an, wonach ein Mediziner eine eitrige Blinddarmentzündung, die von einem dem Erzähler befreundeten deutsch-jüdischen Arzt festgestellt worden war, innerhalb von 12 Stunden geheilt hätte. Dem Kontext nach scheint es in Tanganjika gewesen zu sein. Das ist aber auch alles, was an näherer Bestimmung geboten wird. Weder der Erzähler noch der Arzt werden beim Namen genannt. Vom Leser wird der blinde Glaube dem Autor gegenüber erwartet.

Zu dieser Art von Berichten ist zu wiederholen, was hinsichtlich angeblicher Levitationen und Totenerweckungen in Übersee ausgeführt wurde³⁹: Wenn derartige Kräfte bei dortigen Medizinern und Zauberinnen real wären, wieso wären sie dann nicht erforscht, mit glaubwürdigen Zeugenaussagen und ärztlichen Gutachten belegt und der Heilpraxis dienstbar gemacht worden? In Wirklichkeit sind wissenschaftliche Bestätigungen der genannten Behauptungen bisher ausgeblieben. F. Sitte⁴⁰ erklärt unter Berufung auf die südafrikanischen Ärzte Dr. H. William und Dr. G. Green, diese hätten »in verschiedenen Fällen nachgewiesen, daß solche Heiler imstande sind, Fieber, Schmerzen, Asthma oder Entzündungsherde im Körper tatsächlich erfolgreich zu behandeln und auch zu heilen. Kranken, die durch eine Abwehrschwäche des Körpers oder durch Erschöpfung des Organismus bedroht waren, konnten die Heiler wieder zu einer erstaunlichen Widerstandskraft verhelfen. Daß man einen eitrigen Blinddarm oder eine Krankheit wie Tuberkulose auf diese Weise nicht heilen kann, versteht sich von selbst. Operative Eingriffe, die notwendig sind, kann man nicht durch Tranceheilung ersetzen.«

³⁴ Übersinnliche Erscheinungen bei Naturvölkern (Popoli primitivi e manifestazioni supernormali, dt.), Bern 1948 (Freiburg 1975), 202f.

³⁵ FKTh 8 (1992) 63f. Zwei weitere eklatante Beispiele seiner Leichtgläubigkeit dokumentiert J. de Tonquédec, *Merveilleux métapsychique et miracle chrétien*, Paris 1955, 71.

³⁶ Spuk und Wunder, in: StZ 181 (1968) 387–398 (394, Anm. 11).

³⁷ A. a. O. (Anm. 34), 203f.

³⁸ Magie und Suggestion in der Heilpraxis, in: W. Bitter (Hg.), *Magie und Wunder in der Heilkunde*. Ein Tagungsbericht, Stuttgart 1959, 29–50 (42f).

³⁹ FKTh 8 (1992) 64.

⁴⁰ Buschmann, *schieß oder stirb*, Graz 1986, 113.

Abgesehen von wenigen unkontrollierbaren Reiseberichten der erwähnten Art, beziehen sich die Nachrichten über Geistheilung in Übersee auf die Tätigkeit der sog. Logurgen in Brasilien und vor allem auf den Philippinen. Wie das Wort es besagt, sollen diese Menschen die Gabe besitzen, mittels des bloßen Wortes (und einiger symbolischer Handgriffe), ohne den Leib des Patienten aufzuschneiden, Operationen durchzuführen. Zum Beweis dafür erscheint mitunter Blut auf dessen Haut, oder der Logurg zeigt am Ende einen Fleischklumpen vor, den er angeblich auf geistige Weise aus dem Leib herausgeholt hat. Dieser Behauptung hat unter Theologen etwa G. Siegmund⁴¹ unter Berufung auf den erwähnten Naegeli-Osjord Glauben geschenkt.

Die Tatsache, daß noch viele andere Europäer daran geglaubt und die teure Reise nach den Philippinen unternommen haben, um dort Heilung zu finden, und gleichzeitig einzelne philippinische Heiler ihr Glück in Europa versuchten, hat Möglichkeit und Anlaß zur kritischen Überprüfung ihrer Praktiken gegeben. Das Ergebnis ist übereinstimmend und eindeutig: Es ist »nicht eine einzige Heilung eines organisch Kranken zu verzeichnen«⁴². Die erwähnten sichtbaren Wirkungen angeblicher »psychischer Operationen« werden durch Taschenspielertricks erzielt⁴³, die seit dem 19. Jh. »in ... ethnographischen Berichten und heute in jedem besseren Lehrbuch der Medizingeschichte ... beschrieben« werden⁴⁴. Demnach wundert es nicht, daß der bereits mehrfach zitierte James Randi im Fernsehen die entsprechenden »Operationen« vorführen konnte⁴⁵; und ebensowenig, daß der bekannteste unter den »Logurgen«, Tony Agpaoa, als er selbst ernstlich erkrankte, sich nicht von einem philippinischen Kollegen behandeln ließ, sondern ein Londoner Krankenhaus aufsuchte⁴⁶. Bis in die Tagespresse hinein war mehrfach von Entlarvungen »psychischer Chirurgen« zu lesen⁴⁷. Bei dem Versuch, die Echtheit der fraglichen Phänomene gegenüber den Darlegungen von Oepen und Scheidt⁴⁸ zu verteidigen, ging der Pharmazeut und Regisseur Theo Ott⁴⁹ nicht auf die entscheidende Aussage der beiden Vorgenannten ein, wonach eine von W. A. Nolen⁵⁰ durchgeführte Untersuchung »keine länger anhaltenden Heilungen ans Licht« gebracht hat (384). Auch Ott hat kein Beispiel dieser Art

⁴¹ Wunderheilungen und Parapsychologie, in: Schatz (Anm. 32), 133–156 (141).

⁴² I. Oepen, Moderne Wunderheiler und abergläubische Praktiken. Trügerische Hoffnung statt Heilung aus dem Glauben, in: I. Oepen/O. Prokop, unter Mitw. v. F. Schleyer (Hg.), Außenseitermethoden in der Medizin, Darmstadt 1986, 68–82 (72).

⁴³ J. Randi, Flim – Flam! Psychics, ESP, Unicorns and other Delusions, Buffalo, New York 1982, 177–188; Scheidt, a. a. O. (Anm. 31), 46–53.

⁴⁴ W. Wimmer, Geistheilung und Rechtsordnung, in: Beiträge zur gerichtlichen Medizin XLI, Hg. W. Holczabek, Wien 1983, 436.

⁴⁵ Knoff-Hoff-Sendung vom 13. 11. 1988 (GWUP-Aktuell, Nr. 7, 29. 12. 1988, 2).

⁴⁶ P. H. Hoebens, Grenzgebiete der Medizin und die Verantwortung der Parapsychologen, in: Oepen/Prokop (Anm. 42), 83–95 (91).

⁴⁷ Kölnische Rundschau, 27. 1. 1988, 5; Münchner Merkur, Nr. 104, 9. 5. 1989; Tölzer Kurier, 5; vgl. auch Weltbild, 29. 11. 1991, 52–54.

⁴⁸ I. Oepen/R. Scheidt, Geistheilungen – eine andere Wirklichkeit?, in: Deutsche Apotheker Zeitung 124 (1984) 383–385.

⁴⁹ Offener Brief: Unsere Wissenschaft nicht als endgültig ansehen..., ebd. 385 f.

⁵⁰ Vgl. a. a. O. (Anm. 20), 181 f.

genannt, geschweige denn Belege dafür angeführt. Gegenüber der Feststellung, daß Injektionsnadeln in den Händen von angeblich rein psychisch wirkenden Operateuren entdeckt wurden, greift Naegeli-Osjord, um den paranormalen Charakter der Ereignisse aufrechtzuerhalten, zu der unsinnigen Ausflucht, daß es sich dabei um Materialisationen »spiritueller Injektionen« handelte, die von Dematerialisationen gefolgt seien, wenn der »Logurg« das verräterische Objekt wieder verschwinden läßt⁵¹.

Prüfung mittels Experiment

Wird von einer Heilung behauptet, daß sie ein Wunder im traditionellen theologischen Sinn dieses Wortes sei, dann hat es keinen Sinn, diese Behauptung durch den Versuch der Wiederholung mittels Experiment überprüfen zu wollen. Sehr wohl aber ist dies angezeigt gegenüber den kommerziell angebotenen Diensten der Geistheiler, da deren Fähigkeiten ja ebenso regelmäßig in Aktion treten müßten, wie die entsprechenden Honorare fließen. Vor allem müßten derartige Experimente sinnvoll und schlüssig sein, wenn man mit der Mehrheit der Parapsychologen nicht von der spiritistischen, sondern von der animistischen Deutung der angeblich paranormalen Wirkungen ausgeht.

Von einem hochinteressanten Experiment dieser Art berichtet die Zeitschrift »Skeptiker«⁵² unter Berufung auf das »British Medical Journal«⁵³. Zwölf angesehene holländische Geistheiler sollten unter kontrollierten Bedingungen Patienten heilen, die unter Bluthochdruck litten. 115 derartige Patienten wurden in drei Gruppen aufgeteilt. Die der ersten Gruppe sollten durch Handauflegen, die der zweiten durch »Telepsychokinese« geheilt werden, gegenüber der dritten Gruppe schließlich wurde von den Geistheilern überhaupt nichts unternommen, doch wurden diese Patienten in dem Glauben belassen, auch sie würden telekinetisch behandelt. Das Ergebnis war, daß auch diese dritte Gruppe in gleicher Weise wie die beiden anderen mit Blutdruckabfall reagierte.

Placebo-Wirkungen

An vierter Stelle sind die Wirkungen zu untersuchen, wie sie in der Placebothherapie der Schulmedizin angestrebt und erreicht werden. Der kirchlich-liturgische Ursprung der genannten Bezeichnung soll dabei nicht unerwähnt bleiben. Rührt sie doch von der ersten Antiphon der Totenvesper »Placebo Domino in regione vivorum« her. Mit »Placebo« bezeichnete man im Spätmittelalter diese gesamte Vesper, bald danach bedeutete »ein Placebo singen« soviel wie jemandem schmeicheln,

⁵¹ Die Logurgie in den Philippinen, Remagen 1977, 47; vgl. Oepen/Scheidt, a. a. O. (Anm. 48), 384.

⁵² 2, Nr. 2/1988, 19.

⁵³ 296 (1988) 1491.

zu Gefallen sein. Im 18. Jh. fand der Ausdruck Eingang in die Medizin, um das Verschreiben eines Medikaments aus bloßer Gefälligkeit zu bezeichnen⁵⁴.

Eine Feststellung drängt sich von vorneherein auf. Ist von Wundern die Rede, dann wird zu deren Erklärung gern auf Placebo-Heilungen verwiesen. Wird nicht über Wunder, sondern über gängige Themen der Medizin gesprochen, dann erwartet niemand von Placebomedikamenten oder -verfahren Wirkungen, wie sie in den medizinischen Dokumenten zu kirchlich anerkannten Wunderheilungen belegt sind.

Ein Blick in die Literatur bestätigt diesen Eindruck. Als Krankheiten oder Leiden, die erfolversprechend – auch – mit Placebomitteln behandelt werden können, werden genannt: postoperative Schmerzen, Angina pectoris, Karzinomschmerzen, Kopfschmerzen, inkurable maligne oder degenerative Erkrankungen (zum Zweck der Linderung), Depression, Angstneurose⁵⁵; Schmerzsymptomatik und andere subjektive Beschwerden, Ulcus ventriculi und duodeni, Seekrankheit, Kopfschmerzen, Schnupfen, Erkältung⁵⁶. Bei Tuberkulose kann eine Besserung der Symptome erreicht werden⁵⁷. Hinsichtlich der Lähmung ist es wichtig festzustellen, daß es sich nicht wie im Neuen Testament um plötzliche und vollständige Heilung handelt. Innerhalb weniger Stunden, so heißt es, hätte die Patientin die ersten Schritte gehen können. B. Sommer⁵⁸ erwähnt eine Heilung von Magersucht und zwei von Bettnässen mittels Psychotherapie. Eine von diesen sei von einem Tag auf den anderen eingetreten und dauerhaft gewesen, weswegen sein Gewährsmann, H. Zulliger⁵⁹, sie einer von ihm selbst erlebten Lourdes-Heilung gegenüberstelle. Nur vergessen beide zu sagen, daß unter den als Wunder anerkannten Lourdes-Heilungen keine einzige ein Leiden von der Art von Bettnässen betrifft und die dort urteilenden Mediziner offensichtlich wissen, daß derartigen Krankheiten u.U. mit psychotherapeutischen Mitteln beizukommen ist.

Unzweideutig erklärt K. D. Stumpfe⁶⁰: »Es sei noch klaggestellt, daß derartige psychosomatische Zusammenhänge nicht bei allen Krankheitszuständen zum Tragen kommen können. Schwere Organschäden und Organdefekte sind kaum auf diesem Wege beeinflussbar, eher aber Folge- und Begleiterscheinungen.« Wenn »kaum beeinflussbar«, dann sicher nicht mittels derartiger Methoden allein plötzlich und dauerhaft heilbar. Scheidt⁶¹ stellt entsprechend fest, daß der Placebo-Effekt somatische Leiden erheblich mildern kann. Von plötzlicher und dauerhafter Heilung ent-

⁵⁴ P. Kissel/D. Barrucand, Placebos et effet placebo en médecine, Paris 1964, 1 f; vgl. W. van Eimeren, in: H. Hippus/K. Überla (Hg.), Das Placebo-Problem, Stuttgart 1986, 23, unter Berufung auf O. H. Pepper, A note on the Placebo, in: American Journal of Pharmacy 117 (1945) 409–412.

⁵⁵ W. Meister/J. Niebel, Mißbrauch und internistische Indikationen der Placebotherapie, in: Hippus/Überla (Anm. 54), 127–132.

⁵⁶ F. Gross/H. K. Beecher, Placebo – das universelle Medikament?, Mainz 1984, 19 f. 30.

⁵⁷ H. Schaefer, Der Okkultäter, Hamburg 1959, 151, unter Berufung auf Ch. B. Baudoin, Psychologie der Suggestion und der Autosuggestion, Dresden 1926, 102.

⁵⁸ Wunderheilungen in der Psychotherapie?, in: Bitter (Anm. 38), 91–102 (99–101).

⁵⁹ Zur Psychoanalyse einer »Blitz«-Heilung, in: »Psyche« X, 1–3, 236–256.

⁶⁰ Psychosomatische Auswirkung des Glaubens und der Hoffnung, in: Deutsches Ärzteblatt 78, 1685–1689; 1738–1744 (1744).

⁶¹ A. a. O. (Anm. 31), Marburger Ausgabe, 99.

sprechender Krankheiten mit Placebomitteln allein ist keine Rede. I. Olbricht ist formell: Die Psychotherapie kann Krebs nicht heilen⁶². Hinsichtlich ihrer Wirkung bei anderen Arten von Krankheiten stellt sie wiederholt den Faktor Zeit heraus und spricht von bloßer Besserung nach längerer Behandlung in Kombination mit Medikamenten⁶³.

Das Rehder-Experiment

Etwas anders sieht es diesbezüglich bei den Fällen aus, von denen der bereits erwähnte Dr. med. Hans Rehder aufgrund eines von ihm 1953–55 in Hamburg durchgeführten Experimentes berichtet⁶⁴. Hier geschahen dem Bericht nach echte Heilungen und Scheinheilungen in relativ kurzer Zeit. Als Leiter einer Privatklinik wählte Dr. Rehder drei bis dahin unheilbare Patientinnen aus, die nicht miteinander in Berührung kamen, und brachte sie dazu, an die Fähigkeiten des ebenfalls schon erwähnten Geistheilers Dr. Kurt Trampler in München zu glauben, der von sich behauptete, mittels »Sendungen« und Staniolfolien Fernheilungen bewirken zu können. Als Trampler auf Anfrage Rehders hin »sendete«, die Patientinnen davon jedoch nichts wußten, trat bei diesen keinerlei Veränderung ein. Als Rehder sie dagegen fälschlich glauben ließ, daß Trampler sendete, hatte dies spektakuläre Wirkungen.

Bei zwei der drei Patientinnen trat eine Scheinheilung ein. Patientin 1, mit Gallensteinkoliken und chronischer Gallenblasenentzündung, erklärte sich vom ersten Tag der angeblichen »Sendung« an von Schmerzen befreit und konnte drei Wochen später »gesund« entlassen werden. Doch zehn Monate später mußte sie operiert werden, wobei mit der chronisch entzündeten Gallenbalse 52 Gallensteine entfernt wurden. »Sie hat bis kurz vor der Operation ihre Wunderfolie getragen und einfach nicht glauben wollen, daß sie keineswegs geheilt sei.«

Patientin 3 (nach der Reihenfolge bei Rehder) »litt an inoperablem und weit fortgeschrittenem Gebärmutterkrebs mit allgemeiner Bauchfellkarzinose ... ihre Beine waren infolge gewaltiger Stauungen vom ›Wasser‹ unförmig geschwollen, desgleichen der Bauch. Sie war blutarm geworden...« Aufgrund der »Scheinsendung« verlor diese Patientin »ihre Bein- und Bauchwassersucht in einigen Tagen durch Ausscheiden von etwa 9 Liter Harn. Ihr Appetit kehrte wieder. Ihr Hämoglobin stieg innerhalb 10 Tagen von 62% auf 73%; zugleich wurde ihre Blutsenkung, noch am 17. 5. (dem Tag vor der ersten ›Scheinsendung‹) mit 32/62 gemessen, mit 10/22 normal. Ihr Aussehen glich fast dem einer Gesunden. Auf ihr Drängen wurde sie 5 Wochen nach der ›Scheinsendung‹ nach Hause entlassen. Der gynäkologische Befund war unverändert, aber die Wassersucht war bis auf geringe Anschwellungen am Fußgelenk verschwunden. (Die Patientin) fühlte sich geheilt. Aber 3 ½ Monate später starb sie an ihrem Krebsleiden.«

⁶² Alles psychisch? Der Einfluß der Seele auf unsere Gesundheit, München 1989, 215.

⁶³ Ebd. 184f. 187. 194. 200.

⁶⁴ Wunderheilungen? Ein Experiment, in: Hippokrates 26 (1955) 577–580.

Wirkliche Heilung trat dagegen bei Patientin 2 ein. Sie »war vor sieben Monaten an einer Vereiterung der Bauchspeicheldrüse schwer operiert worden; zum Skelett abgemagert (... 34 kg), von unendlichen Bauchschmerzen geplagt... Der Darm war völlig verstopft, nur Klistiere förderten kümmerliche Entleerungen. Zeitweise war der Bauch vom Gas wie eine Trommel aufgebläht, Darmsteifungen und Engengeräusche verrieten die Behinderung der Darmbewegungen durch Narbenverwachungen.« Nach der ersten »Scheinsendung« veränderte sich ihr Befinden beinahe schlagartig. Sie stand am gleichen Tag auf, »blieb außer Bett, bedurfte keiner Medikamente mehr, die Stuhl- und Gasabgänge aus dem Darm wurden tags darauf normal, es stellte sich bald ein sehr großer Appetit ein...« Die Patientin war zur Zeit der Abfassung des Berichtes (1955) voll arbeitsfähig. Sie »hat ihr schweres Kranksein mit einer ›Wunderheilung‹ beendet«.

In den beiden folgenden Jahren wiederholte Dr. Rehder das Experiment noch mit drei weiteren Personen. Patientin 5 nach seiner Aufzählung, die immer noch fieberte, nachdem ihr 2 Jahre zuvor eine vereiterte Gallenblase entfernt worden war, verspürte zwar den »Strom« der vorgetäuschten »Sendung« und meinte, ihr sei »ganz leicht und frei zu Mute geworden«. Sie verließ das Bett und erklärte sich »fast gesund«. Aber sie fieberte weiter, und es trat keinerlei Heilung ein.

Guten Erfolg hatte das Verfahren dagegen bei zwei ambulanten Patienten, von denen der erste (Patient 4 nach Rehder) unter chronischer Gallenblasenentzündung, der andere (Patient 6) unter rezidiver Colitis ulcerosa litt. Jedoch endet bei ersterem die Beobachtung drei Wochen nach der ersten Anwendung des »Heilmittels«, während die Behandlung des Letztgenannten im Februar-März 1955 stattfand, demselben Jahr also, in dem der Bericht im Druck erschien, so daß sich in beiden Fällen über die Dauerhaftigkeit der Heilung (die im zweiten Fall den Angaben nach ohnehin keine vollständige war) nichts ausmachen läßt. Zudem ist die Krankheit des Patienten 4 den Medizinern als funktionelle Störung bekannt, deren psychosomatische Heilung oder Besserung geläufig ist; und hinsichtlich des Patienten 6 beweist die beigegebene Krankheitsgeschichte, daß dieser ohnehin auch vorher mal sehr krank, mal mehr oder weniger gesund war.

Besondere Fragen werfen demnach lediglich die Patientinnen 2 und 3 auf. Geht die sehr rasche Beseitigung der Symptome im Fall 3 und die Heilung im Fall 2 über den Rahmen dessen hinaus, was innerhalb der psychosomatischen Medizin ansonsten als Wirkung psychischer Einflußnahme registriert wurde, und kann man deswegen in diesen beiden Fällen wenigstens ansatzweise Parallelen zu Heilungen erblicken, die kirchlich als Wunder anerkannt wurden?

Die Frage ist nicht aus der Luft gegriffen, weil zunächst einmal Rehder selbst eine Gleichstellung der von ihm veranlaßten und beobachteten Heilungen mit den Lourdes-Heilungen nahelegt, indem er berichtet, daß er, um die drei ersten Patientinnen zum Glauben an Dr. Trampplers Heilmethoden zu motivieren, ihnen u. a. auch von den Heilungen in Lourdes gesprochen habe. Zudem haben sich zwei Mediziner, die sich kritisch sowohl mit Lourdes als auch mit Geistheilung befaßt haben, in brieflichem und mündlichem Austausch mit mir im Sinn einer solchen Gleichstellung geäußert. Der eine von ihnen hat mich (1988) gerade zur Erklärung der Lourdes-Hei-

lungen auf das Rehder-Experiment aufmerksam gemacht. H. Schaefer⁶⁵ verzeichnet die Rehder-Heilungen als diejenigen, die den (von F. L. Schleyer⁶⁶ untersuchten) Lourdes-Heilungen am nächsten kommen. Daraus darf man schließen, daß es sich hier um die stärksten Wirkungen handelt, die bisher überhaupt innerhalb der Placebothherapie dokumentiert sind. Wenn demnach deutlich wird, daß die Rehder-Ergebnisse in Wirklichkeit nicht mit den kirchlich als Wunder anerkannten Heilungen auf eine Stufe zu stellen sind, sondern zwischen beiden ein erheblicher Unterschied besteht, darf man mit Recht schlußfolgern, daß dasselbe hinsichtlich aller bisher bekannten Placeboheilungen der Fall ist. Und dies läßt sich m. E. sehr wohl nachweisen.

Zunächst ist ohne weiteres einsichtig, daß vier von den sechs erwähnten Fällen für einen Vergleich mit kirchlich anerkannten Wundern von vorneherein nicht in Frage kommen. Dann aber mutet der undifferenzierte Verweis auf Rehder als »Erklärung« auf Anhieb schon verwunderlich an. Was nun die beiden Restfälle betrifft, handelt es sich in dem einen immerhin um eine, wenn auch spektakuläre, Scheinheilung – wie sie in den Untersuchungen von Lourdes seit Jahrzehnten als Grund dafür erwähnt werden, daß mit der Anerkennung immer längere Zeit gewartet wird. Der andere Fall dagegen betrifft die rasche Behebung eines bedrohlichen postoperativen Zustandes. U. Schaefer⁶⁷, der (nur) die drei ersten der von Rehder berichteten Fälle erwähnt und kritisch untersucht, ist für die Beurteilung des zweiten unter ihnen nicht hilfreich, da er insgesamt von bloßer Besserung spricht, mithin offensichtlich übersehen hat, daß es sich in diesem Fall um Heilung handelt.

Ich habe die Sache Prof. Théodore Kammerer, Straßburg, Mitglied des Internationalen Medizinischen Komitees von Lourdes, vorgelegt, mit der Frage, wie dieses Gremium wohl einer derartigen Heilung gegenüber reagiert hätte, wenn sie ihm zur Beurteilung vorgelegt worden wäre. Seine Antwort: »Die Restsymptome wären von den Experten des Komitees sehr eingehend diskutiert worden. Sie hätten radiologische und biologische Unterlagen verlangt. Denn möglicherweise handelte es sich um die Fortdauer rein funktioneller Störungen, nachdem die ursprüngliche Ursache behoben war. Sofern eine solche Deutung nicht formell hätte ausgeschlossen werden können, hätte das Komitee den Fall verworfen«⁶⁸. Noch dezidierter äußerte sich im selben Sinn in einem mündlichen Austausch eine Medizinprofessorin, die im Gegensatz zu den Genannten den kirchlich anerkannten Wunderheilungen sehr kritisch gegenübersteht. Für sie galt es als ausgemacht und nicht bloß möglich, daß im Fall 2 von Rehder die organische Ursache des Krankseins dank der Operation behoben war und die Patientin zur Überwindung der zurückbleibenden, allerdings lebensbedrohenden funktionellen Störungen nur noch eines wirksamen Anstoßes bedurfte, der ihr dann im Rehder-Experiment geboten worden sei.

⁶⁵ Dein Glaube hat dich gesund gemacht (Herderbücherei 1087), Freiburg 1984, 32.

⁶⁶ Die Heilungen von Lourdes. Eine kritische Untersuchung, Bonn 1949.

⁶⁷ Zur Bedeutung des unspezifischen Effektes diagnostischer und therapeutischer Maßnahmen unter besonderer Berücksichtigung unkonventioneller Verfahren, Dissertation, Universität Marburg, Marburg 1988, 38.

⁶⁸ Brief vom 3. 11. 1989.

Somit müssen wir schlußfolgern: Auch im zweiten Fall des Rehder-Experiments ist nicht erwiesen, daß es sich um eine Heilung von der Art der kirchlich anerkannten Wunder handelt. Auch der Gegenbeweis läßt sich nicht führen, da die von Prof. Kammerer genannten Unterlagen fehlen. In allen anderen Fällen bei Rehder ist es erwiesen, daß es sich nicht um eine Heilung dieser Art handelt.

Der bereits zitierte H. Schaefer setzt an anderer Stelle, nach einer sehr oberflächlichen und fehlerhaften Wiedergabe der Rehder-Heilungen⁶⁹, die von letzterem berichtete Besserung der Krebspatientin gleich mit der von Alexis Carrel⁷⁰ in Lourdes beobachteten plötzlichen Heilung einer Bauchfelltuberkulose (23) – obwohl Rehder ausdrücklich erklärt, daß es sich in diesem Fall um eine Scheinheilung handelte und die Patientin dreieinhalb Monate später ihrem Krebsleiden erlegen ist. Der Unterschied zwischen den beiden Ereignissen ist demnach kein geringerer als der zwischen echter Heilung und deren ohnmächtiger Imitation.

Das hindert nicht, daß der genannte Autor auch innerhalb von katholischen Vortragsreihen und Sammelwerken dieselben Ansichten verbreiten darf, einschließlich der Behauptung, in Lourdes genau wie bei Rehder setze der Heilerfolg den »bedingungslosen Glauben« des Patienten »an seine Verwirklichung voraus ... Zur Verwirklichung dieser Erwartung verhilft ihm die Hoffnung, die ihn blitzartig mit der Gewißheit überfallen mag, daß jetzt, in einem begnadeten Augenblick, die Erfüllung kommt. In der Regel wird es aber (in Lourdes) wie im Hamburger Experiment zugehen: Die Erwartung, daß es besser wird, führt in kleinen Schritten zur Besserung oder gar zur Gesundheit«⁷¹.

Mit den Fakten hat dies so gut wie nichts zu tun. Im Rehder-Experiment führte das Ganze in den medizinisch sicher aussichtslosen Fällen allenfalls zu bloßen Scheinheilungen. In Lourdes geschahen echte und dauerhafte Heilungen von unheilbaren organischen Krankheiten auch an Patienten, bei denen das Fehlen einer entsprechenden Erwartungshaltung ausdrücklich bezeugt ist, wie bei Abbé Fiamma, der erklärte: »Mein Erzbischof will, daß ich nach Lourdes gehe. Ich gehorche ihm zwar, aber ich gehe hin ohne Vertrauen auf eine Heilung«⁷². Jeanne Fretel wurde im bewußtlosen Zustand nach Lourdes gebracht und merkte erst im Augenblick der Heilung, daß sie dort war. Paul Pellegrin wurde während der Heimfahrt geheilt und stellte dies erst fest, als er sich im Krankenhaus seines Heimatortes die gewohnte Injektion geben lassen wollte. Ebenso wurde Marie Bigot im Zug während der Rückfahrt geheilt, nachts um zwei, während alles schlief und niemand laut betete oder irgendetwas suggerierte. Auch die Heilung von Lydie Brosse geschah auf der Rückfahrt, in der Nähe von Toulouse, so daß die Krankenschwestern mit Tragbahre im Heimatbahnhof

⁶⁹ Medizin und Religion in ihrer Wechselwirkung, in: W. Böhme (Hg.), Religion und Gesundheit (Herrenalber Texte 68), Karlsruhe 1986, 9–26 (13).

⁷⁰ *Le voyage de Lourdes*, Paris 1949; dt.: *Das Wunder von Lourdes*, Stuttgart 1951. Zusätzliche Bezeugung dieser Heilung und ihrer Dauerhaftigkeit bei P. Lassieur, *Les Evangiles sont-ils menteurs? Des miracles du Christ à ceux des temps modernes*, Paris/Montréal 1991, 113–115.

⁷¹ Der natürliche Zusammenhang von Gesundheit und Gläubigkeit, in: W. Beinert (Hg.), *Hilft Glaube heilen?* (Schriften der Kath. Akademie in Bayern 119), Düsseldorf 1985, 86–117; Hervorhebung im Text.

⁷² R. Le Bec, *Die großen Heilungen von Lourdes in ärztlichem Urteil* (Raisons médicales de croire au miracle), dt. Wiesbaden 1953, 183.

Saint-Raphaël nicht mehr abbestellt werden konnten. Dr. A. Olivieri, der dies dokumentiert⁷³, hebt bei seiner Berichterstattung das Fehlen von Heilungserwartung oder Erregung mehrfach hervor. Eine Heilung *gegen* den Willen des Interessenten, mit einer einsichtigen Begründung von dessen Seite, innerhalb der Akten eines Heiligsprechungsprozesses, führt W. Schamoni⁷⁴ an.

Wer die entsprechenden Bezeugungen als Falschaussagen hinstellen will, müßte dafür Gründe anführen. Sie wie Schaefer einfach ignorieren und ohne nähere Untersuchung, vom Rehder-Experiment ausgehend, mutmaßen, wie es in Lourdes gewesen sein »mag« oder »wird«, ist törichtes Gerede und keine Wissenschaft. Eine solche Haltung ist im übrigen keineswegs neu. Genau so machte es Ende des 19. Jh. bereits Prof. Charcot, indem er hinsichtlich der von den Jansenisten behaupteten Wunderheilung von Fräulein Coirin am Grab des Diakons François Pâris 1731 nachwies, daß es sich um eine durch Suggestion verursachte progressive Heilung einer Nervenkranken gehandelt hatte⁷⁵; indem er seinerseits ebenfalls gläubige Patienten mit Krankheiten nervösen Ursprungs erfolgreich anleitete, durch Gebet zu Maria Heilung zu suchen – und aufgrund dessen behauptete, die Heilungen von Lourdes seien auf dieselbe Weise zu erklären, eine Untersuchung derselben jedoch ablehnte⁷⁶. Die Bestreiter des Wunders haben demnach seit 100 Jahren nichts Neues vorgebracht. Die Kontinuität ihrer Aussagen zeugt eindeutig zugunsten des Wunders. Für die psychogenen Heilungen von Charcot bis Rehder und darüber hinaus, zu denen keine einzige dauerhafte Heilung einer nachweislich schwerwiegenden organischen Krankheit gehört, bedurfte es einer starken psychischen Beeinflussung und eines starken Glaubens der Patienten an ihre Heilung. Für die von Ärzten immer wieder bezeugten dauerhaften Heilungen schwerwiegender organischer Krankheiten im katholischen Raum ist eine solche Erwartungshaltung den Quellen zufolge offensichtlich nicht erforderlich. Die Gleichsetzung dieser Heilungen mit den Suggestionstheilungen wie bei Charcot und Rehder wird allein auch dadurch ad absurdum geführt, daß, sollte sie berechtigt sein, dieselbe Suggestionskraft um so mehr bei den Geistheilern und den freikirchlichen Evangelisten wirken müßte, weil dort die Einrede, auch auf der Grundlage religiöser Gedanken und Gefühle, weitaus systematischer und wirksamer praktiziert wird als im katholischen Raum.

Demnach ergibt sich, daß die kirchlich als Wunder anerkannten Heilungen sich wesentlich von den nichtkonventionellen Heilungen unterscheiden, die bei den genannten Evangelisten und im außerreligiösen Kontext nachgewiesen sind. Ob bei der kirchlichen Überprüfung – trotz Mitwirkung von Spitzenfachleuten – in jedem Fall die erforderliche kritische Sorgfalt angewandt wurde, ist eine andere Frage, der an anderer Stelle nachzugehen bleibt.

⁷³ A. Olivieri, *Y a-t-il encore des miracles à Lourdes? 30 dossiers de guérisons (1949–1971)*, 3. durchgesehene u. überarb. Aufl., Paris/Lourdes 1972, 64. 110. 152f. 170f.

⁷⁴ Wunder sind Tatsachen. Eine Dokumentation aus Heiligsprechungsakten, Würzburg/Stein am Rhein/Linz 3 1976, 56.

⁷⁵ Vgl. Le Bec (Anm. 72), 110f.

⁷⁶ Ebd., 112.

Die Kirche als *communio*

Überlegungen zum Schreiben der Glaubenskongregation an die Bischöfe der Katholischen Kirche¹

Von Raul Lanzetti, Rom

Schon beim ersten Durchlesen dieses *Schreibens* gewinnt man den Eindruck, daß es sich um ein sehr wichtiges Dokument handelt, nicht nur wegen der Themen, die es behandelt, sondern auch und vor allem, weil es sich nicht darauf beschränkt, die bereits bekannte Lehre in Erinnerung zu rufen. Denn es klärt ferner einige bisher strittige Fragen, die von großer pastoraler Bedeutung sind, obwohl es sich genau genommen um Fragen der Lehre handelt. Auch die umfangreiche und reichhaltige biblische, patristische und lehramtliche Dokumentation im *Schreiben* und die Autorität, mit der es sich vorstellt, erwecken die Aufmerksamkeit des Lesers.

Angesichts der Dichte des Textes muß sich der vorliegende Kommentar darauf beschränken, einige Aspekte herauszugreifen, die von besonderem Interesse sind, ohne jedoch die unmittelbare Lektüre und das unmittelbare Studium des Textes ersetzen zu können.

Die Kirche, Geheimnis der Gemeinschaft

Mit diesem Titel stellt der erste Abschnitt des *Schreibens* unter verschiedenen Blickwinkeln die Kirche als *soteriologische* Wirklichkeit dar. Dies erfolgt in zwei konkreten Bedeutungen: einerseits durch die Darstellung der *Weite* der kirchlichen Gemeinschaft; andererseits durch die Hervorhebung des *Verhältnisses* zwischen den sichtbaren und den unsichtbaren Aspekten der *communio*.

Die *Weite* der *communio* bezieht sich vor allem auf den theologischen Aspekt ihrer selbst, das heißt auf die Tatsache, daß die *communio* verankert ist in der Vereinigung mit Gott Vater mittels der vom Heiligen Geist gewirkten Teilhabe an der Vereinigung zwischen Gott und dem Menschen, die in Christus verwirklicht ist. Gegen-

¹ Deutscher Text: Kongregation für die Glaubenslehre, Schreiben an die Bischöfe der katholischen Kirche über einige Aspekte der Kirche als *Communio* (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 107), Bonn 1992.

wärtig besteht die Gefahr, die *communio* als einfache *Solidarität* unter den Christen aufzufassen. Diese scheinbare Innovation tendiert jedoch zum alten Fehler, das bloß *gesellschaftliche* Konzept der Kirche unter geänderter Terminologie und mit Hinzufügung einiger Elemente der zeitgenössischen Sozialphilosophie wiederaufzunehmen. Das Zweite Vatikanische Konzil versuchte, diese Auffassung zu überwinden und insistierte darauf, daß die kirchliche Gemeinschaft *mysterium*, das heißt Heilswirklichkeit, ist. Die Kirche ist nicht ein bloßer Zusammenschluß von Menschen hinsichtlich einiger mehr oder weniger konstruktiver Ziele, sondern sie ist vor allem Zeichen und Mittel der Heilsvereinigung der Menschen mit der göttlichen Dreifaltigkeit und untereinander.

Gerade das Verhältnis zwischen dem Sichtbaren und dem Unsichtbaren in der kirchlichen Gemeinschaft ist das Konstitutivum der *Sakramentalität* der Kirche. Diese Tatsache steht offensichtlich in Beziehung zur vorhergehenden. Ein rein horizontales Bild der Kirche würde die Verwiesenheit der sichtbaren Gemeinschaft auf die unsichtbare Gemeinschaft in Frage stellen. Dabei handelt es sich um das altbekannte Thema des sogenannten »ekklesiologischen Nestorianismus«. Ähnlich wie in Christus das Geheimnis der Vereinigung zwischen Göttlichem und Menschlichem verdunkelt wurde, so ist es hinsichtlich der Kirche, die ja Teil des Geheimnisses Christi ist, ein schwerwiegender Fehler, die sichtbare Gemeinschaft von ihrer wesentlichen Verwiesenheit auf die geistliche *communio* mit Gott zu trennen. Dieser Bezug äußert sich in zwei grundlegenden Aspekten: Erstens zielt auf der Ebene der *Tätigkeit* alle kirchliche Sendung darauf hin, die Vereinigung des Menschen mit Gott geschichtlich zu verwirklichen; und zweitens schließt auf der Ebene der *Zugehörigkeit* die *communio* mit Gott die sichtbare Eingliederung in die kirchliche *communio* mit ein.

Gesamtkirche und Teilkirchen

Der vielleicht bemerkenswerteste Aspekt dieses zweiten Abschnittes des *Schreibens* besteht darin, daß bei der Erwägung der Wirklichkeit der Teilkirche nicht das Attribut (*Teil-*), sondern das Substantiv (*Kirche*) im Vordergrund steht. Wenn man dagegen in der Ekklesiologie dem Attribut den Vorrang einräumt, neigt man eher dazu, den *Unterschied* zwischen Teil- und Gesamtkirche zu sehen, als das diesen beiden Größen *Gemeinsame*: die Kirche. Auf diesem Weg gelangt man leicht zu einer widersprüchlichen und »dialektischen« Sichtweise zwischen Gesamt- und Teilkirche. Die »Differenz« der Teilkirche bestünde darin, daß sie die »konkrete Verwirklichung« der Gesamtkirche wäre. Auf diese Weise würde die Gesamtkirche etwas »Abstraktes«; oder besser, ihre ganze Wirklichkeit wäre das Resultat der »Konvergenz« – oder der »Gemeinschaft« – der Teilkirchen. Das würde dazu führen, die *communio Ecclesiarum* in föderativen Begriffen zu verstehen: dieses Verständnis wird vom Schreiben ausdrücklich und grundlegend verworfen.

Wenn dieses Dokument der Glaubenskongregation dem Substantiv (*Kirche*) im Begriff der Teilkirche den Vorrang gibt, verläßt es die begriffliche Dualität von *abstrakt – konkret*, um zu einer *dynamischen* Sicht der Verwirklichung der einzigen und konkreten Kirche Christi zu gelangen. Die Teilkirche ist zweifellos Verwirklichung der kirchlichen Gemeinschaft, aber nicht aufgrund wirklicher Priorität, sondern als bestimmte örtliche und zeitliche *Mitteilung* der konkreten *katholischen* Gemeinschaft, die wesentlich ein und dieselbe ist in Zeit und Raum. In diesem Sinn ist die klare Aussage des *Schreibens* über den *ontologischen und zeitlichen Vorrang* der Gesamtkirche vor jeder einzelnen Teilkirche hervorzuheben. Daher entspricht es einem bemerkenswerten Fortschritt im Verständnis des Geheimnisses der Kirche, wenn es im *Schreiben* heißt, daß die Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils *Ecclesia in et ex Ecclesiis* untrennbar ist von der folgenden: *Ecclesiae in et ex Ecclesia*.

Gemeinschaft der Kirchen, Eucharistie und Episkopat

In diesem dritten Abschnitt folgt eine weitere Klarstellung. So stark und wesentlich die *gegenseitige Innerlichkeit* zwischen Gesamtkirche und Teilkirche auch sein mag, so besteht doch die Tatsache der *Pluralität* der Teilkirchen und der Gemeinschaft unter ihnen. Wie ist nun diese Gemeinschaft zu verstehen? Handelt es sich um eine reine Konvergenz, um einen einfachen Zusammenschluß, damit eine umfassende Wirklichkeit ins Leben gerufen werden kann? Nach dem bisher Gesagten muß die Antwort selbstverständlich negativ sein.

Das Dokument weist vor allem darauf hin, daß die Gemeinschaft der Kirchen in der Eucharistie wurzelt; näherhin in der *in* der Teilkirche gefeierten Eucharistie. Die Gemeinschaft mit den übrigen Teilkirchen ist nichts Äußerliches und dem eigenen Wesen jeder Teilgemeinschaft Nachfolgendes, sondern die erwähnte Gemeinschaft mit allen Kirchen hat ihre Wurzel in derselben Tatsache, die jede von ihnen Kirche sein läßt: die Eucharistie. Das ist so, weil »das eucharistische Opfer, wenngleich es immer in einer einzelnen Gemeinschaft gefeiert wird, niemals Feier nur dieser Gemeinde ist«. In der Eucharistie wird Christus gegenwärtig mit der Einheit und Unteilbarkeit seines Leibes, was »die Einzigkeit seines mystischen Leibes, der die eine und unteilbare Kirche ist«, in sich schließt. Wer die sakramentale Einheit, welche die Eucharistie vermittelt, empfängt, wird nicht nur mit der Teilgemeinschaft vereint, sondern tritt auch in Gemeinschaft mit dem ganzen Volk Gottes. In einem Wort, die Eucharistie sondert nicht ab, sondern öffnet die Teilkirche auf die Universalität der gesamten Kirche hin.

Zugleich mit der eucharistischen Grundlegung verweist das *Schreiben* auch auf die episcopale Grundlegung: die *Communio*-Einheit der Kirchen beruht auf der Einheit der Eucharistie und auf der Einheit des Episkopats. Und wie die Idee des *Corpus Ecclesiarum* selbst die Existenz einer *Caput*-Kirche fordert, die tatsächlich die Kirche von Rom ist, so verlangt die Tatsache des *Corpus Episcoporum* nach einem

bischöflichen Haupt, das der Papst ist. Der Primat des Bischofs von Rom und das Bischofskollegium sind Elemente der Gesamtkirche, die *nicht abgeleitet werden können aus der Besonderheit* der Teilkirchen und dennoch zum Inneren jeder Teilkirche gehören, wegen der gegenseitigen Innerlichkeit von Gesamtkirche und Teilkirchen. Wenn daher eine bestimmte Teilkirche eine eigene Autonomie behaupten und das Band der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche und ihrem sichtbaren Mittelpunkt, dem Papst, lockern will, hört sie dadurch selbst auf, Teilkirche zu sein.

Einheit und Verschiedenheit in der kirchlichen Gemeinschaft

In diesem vierten Abschnitt behandelt das *Schreiben* das Verhältnis zwischen Einheit und Verschiedenheit in der Kirche, insofern sie wesentliche Aspekte der *communio* sind. Gerade die Verschiedenheit der Ämter, Charismen, Lebens- und Apostolatsformen verleiht der Einheit der Kirche den wertvollen Charakter der *communio*, die von der Uniformität wesentlich verschieden ist. In diesem Zusammenhang betrachtet das *Schreiben* die Verschiedenheit unter den einzelnen Teilkirchen und auch die Mannigfaltigkeit durch die Existenz von Institutionen und christlichen Gemeinschaften, die die Apostolische Autorität für besondere pastorale Aufgaben errichtet hat (das trifft beispielsweise auf die Militärordinariate und die Personalprälaten zu) und die als solche zur Gesamtkirche gehören, auch wenn ihre Mitglieder Glieder jener Teilkirchen bleiben, in denen sie leben und wirken.

Im Zusammenhang von Einheit und Verschiedenheit in der Kirche erwähnt das *Schreiben* auch kurz die verschiedensten Institute und Gesellschaften, die Ausdruck des gottgeweihten und des apostolischen Lebens sind: Obwohl sie nicht zur hierarchischen Struktur der Kirche gehören, gehören sie zu ihrem Leben und zu ihrer Heiligkeit.

Folglich können all diese verschiedenen kirchlichen Wirklichkeiten nicht als etwas zufällig zur Teilkirche Hinzugekommenes oder ihr Fremdes gesehen werden. Im Gegenteil, es handelt sich um Aktualisierungen des Geheimnisses der Kirche in der eigenen Konstituierung der Teilkirche als partikulare Gegenwart der geheimnisvoll-sakramentalen Fülle der Kirche. Gerade die Fähigkeit, in ihrem Inneren diese ganze kirchliche Verschiedenheit aufzunehmen, ist ein wesentlicher Aspekt der *Katholizität* der Teilkirche.

Kirchliche Gemeinschaft und Ökumenismus

Dieser fünfte Abschnitt ist auch sehr kurz und von großer Bedeutung, besonders hinsichtlich der Aussagen über das Verhältnis zwischen der katholischen Kirche und den orthodoxen orientalischen Kirchen. Hier ist auf zwei wesentliche Punkte hinzuweisen. Zuerst auf die Tatsache, daß das *Schreiben* die ökumenische Bewegung nicht als einen gemeinsamen Weg verschiedener »Gesamtkirchen« in Richtung der

zu erreichenden vollen *communio* sieht. Es gibt nur eine Gesamtkirche, nämlich die katholische Kirche, und die ökumenische Bewegung zielt auf die Wiederherstellung der *communio plena* der orientalischen orthodoxen Kirchen mit der katholischen Kirche, deren Teil sie in Tat und Wahrheit sind, obwohl ihre Kirchlichkeit gerade wegen ihrer nicht vollen Gemeinschaft mit Rom verwundet ist.

An zweiter Stelle ist als Folge der oben erwähnten Tatsache darauf hinzuweisen, daß das Dokument in voller Kohärenz zum bereits Gesagten den Ökumenismus nicht als eine einfache Rückkehr zur katholischen Gemeinschaft sieht, sondern als eine Bewegung zum Wiederfinden der orthodoxen Kirchen mit der Fülle ihres eigenen Seins, ihrer eigenen inneren Einheit. Kurz gesagt, ihre Umkehr zur katholischen Kirche stimmt wesentlich mit »der Umkehr zu sich selbst« überein.

Hinsichtlich der aus der Reformation entstandenen kirchlichen Gemeinschaften, welche die apostolische Sukzession und die gültige Eucharistie nicht bewahrt haben, beschränkt sich das *Schreiben* auf die Feststellung, daß die Wunde in ihrer Kirchlichkeit viel tiefer ist.

Mit einem der Mutter Gottes gewidmeten Schluß endet dieses *Schreiben* von großer doktriner und theologischer Dichte und gleichzeitig bemerkenswerter Klarheit und Kürze. Ein Text, der ohne Zweifel tiefen und dauerhaften Einfluß auf die katholische Ekklesiologie haben wird.

Buchbesprechungen

Hagiographie

Holböck, Ferdinand, Die neuen Heiligen der katholischen Kirche. Von Papst Johannes Paul II. in den Jahren 1984–1987 kanonisierte Selige und Heilige. Bd. II, Christiana-Verlag, Stein a.Rh. 1992, 262 S., brosch., ISBN 3-7171-0950-2.

Holböck stellt in diesem Band die 1984–1987 kanonisierten Seligen und Heiligen in einer Kurzbiographie (mit Bild) vor, wobei wesentliche Gedanken aus der Ansprache des Papstes anlässlich der Kanonisation im Wortlaut verwendet werden. Es handelt sich um Gläubige aus den verschiedensten Ländern, Ständen, Altersstufen, ein Großteil stammt aus dem 20. Jahrhundert. Hier können nur die besprochenen Seligen und Heiligen aufgezählt werden: Der sel. Guillaume Repin und seine (98) Märtyrergefährten in Angers, als Opfer der Ideologie der franz. Revolution; der sel. Giovanni Mazzucconi, Missionar und Märtyrer in Ozeanien († 1855); die sel. Marie-Léonie Paradis, Ordensgründerin († 1912); der sel. Clemente Marchisio, Landpfarrer und Ordensgründer († 1912); der sel. Federico Albert, Landpfarrer und Ordensgründer († 1876), der sel. Isidor vom hl. Joseph De Loor, Passionisten-Laienbruder in Belgien († 1916); die sel. Rafaela Ybarra de Vilallonga, Ehefrau und Ordensgründerin aus Spanien († 1900); die sel. Elisabeth Catez, Karmelitin († 1906); der sel. José Manyanet y Vivès, Weltpriester, Ordensstifter, Schriftsteller († 1901); der sel. Daniel Alex Brottier, Missionar und Waisenvater († 1936); die sel. Mercedes v. Jesus Molina, Ordensgründerin († 1883 in Ekuador); die sel. Anna von den Engeln Monteagudo († 1686 in Peru); die sel. Maria Caterina v. d. hl. Rosa Troiani († 1887 in Kairo); die sel. Pauline von Mallinckrodt, Ordensstifterin († 1881 in Paderborn); der sel. Benedetto Menni, Erneuerer des Ordens der Barmherzigen Brüder († 1914); der sel. Peter Friedhofen, Schornsteinfeger und Ordensgründer († 1869 in Koblenz); die sel. Clementina Anuarite Nengapeta, eine afrikanische Ordensschwester und Märtyrerin († 1964); die sel. Virginio Centurione Bracelli, Ehefrau, Mutter und Ordensgründerin († 1651); der sel. Diego Luis der San Vitores, Alonso († 1672 in Mikronesien); der sel. Francisco Garate († 1929, Baskenland); der sel. Joseph Maria Rubio y Peralta, Priester († 1942 in Dachau); die sel. Maria Theresia von Jesus Gerhardinger († 1879); der sel. Pius

v. Hl. Aloisius Campidelli, Passionisten-Kleriker († 1889); die sel. Rafqa Ar-Rayyes, Ordensschwester († 1943 in Libanon); die sel. Alfonsa, Klarissin († 1946 in Kerala); der sel. Kyriakus Elias Chavara, Priester († 1871 in Indien); der sel. Antoine Chevrier, Gründer des Prado († 1879 in Lyon); die sel. Teresa Maria a Cruce Manetti, Ordensgründerin († 1910 in Campi Benzio); die sel. Maria Pilar Martínez García; die sel. Theresia v. Kinde Jesus García y García; Maria Angeles vom hl. Joseph Marciana Valtiera Tordesillas, drei Karmelitininnen († 24. 7. 36); der sel. Marcelo Spinola y Maestre, Kardinal († 1906 in Sevilla); der sel. Emmanuel Domingo y Sol, Theologieprofessor († 1909); die sel. Teresa von Jesus de Los Andes, Karmelitin († 1920 in Chile); die sel. Edith Stein († 1942); der sel. P. Rupert Mayer († 1945); der sel. Andrea Carlo Ferrari, Kardinal († 1921); der sel. Louis-Zéphyrin Moreau († 1824 in Kanada); der sel. Pierre-François Jamet († 1845); die sel. Karolina Kózka, Märtyrin der Reinheit († 1914); der sel. Michael Kozal († 1943 in Dachau); der sel. Georg Matulaitis, Erzbischof († 1927 in Litauen); der sel. Marcel Callo († 1945 im KZ); die sel. Antonia Mesina († 1935 auf Sardinien) u. die sel. Pienia Morosini († 1957 in Bergamo), beide Märtyrinnen der Reinheit; der sel. Arnold Julian Nicolaus Rèche, Schulbruder († 1890); die sel. Ulrika Franziska Nisch († 1913 in Hegne) u. Blandina Maria Magdalena Merten († 1918 in Trier); der sel. Georg Haydock und 84 Gefährten († ab 1584 in London); Dann die hl. Paula Frassimetti († 1882); dann die hl. 103 koreanischen Märtyrer: 53 Männer (darunter zwei Bischöfe und sieben Priester) und 50 Frauen, († 1839–1867); der hl. Francisco Febres Cordero, Schulbruder († 1910); der hl. Francesco Antonio Fasani, Franziskaner († 1742); der hl. Giuseppe Maria Tomasi, Kardinal († 1713); die hl. Dominicus Ibañez de Erquicia, Laurentius Ruiz de Manila, Jacobus Kyushei Tomonaga und 13 Gefährten, japanische Märtyrer (1637); der hl. Giuseppe Moscati, Arzt († 1927). Ein Nachwort von Dr. Paolo Molinari SJ, Generalpostulator der Gesellschaft Jesu, schließt das Buch.

Die Seligen und Heiligen wurden einzeln genannt, um zu demonstrieren, wie wenig sie bekannt sind. Das Buch eignet sich zu Kurzpredigten an ihrem Festtag, z.B. auch für Schülerpredigten

während des Schuljahres. Nicht uninteressant dürften statistische Überlegungen sein: In Hinblick auf die höchste Vollendung, die in der Kirche zu finden ist, nämlich die Heiligkeit, sind Männer und Frauen ungefähr gleich stark vertreten (wenn man davon absieht, daß die 85 englischen Märtyrer nur Männer waren). Von den 233 Selig- und 124 Heiliggesprochenen sind 8 Bischöfe bzw. Kardinäle und 64 Priester. Hoch vertreten und auf die Geschlechter gleich stark verteilt sind die Ordensleute und Ordensgründer. Auch die verhältnismäßig hohe Zahl

der Karmelittinnen fällt auf. Die gelegentlich geäußerte Meinung, die geringe Zahl von kanonisierten »Weltleuten« (die in ihrem Beruf oder in der Ehe geliebt sind und nicht später noch in einen Orden eingetreten sind), beruhe auf falschen Auswahlkriterien, dürfte nicht stimmen: Den ersten Anstoß zur Kanonisation gibt nämlich in der Regel die breite Verehrung durch das Volk. Freilich zeigen die Standhaften in Verfolgungszeiten, daß die Treue und Liebe zu Christus in allen Ständen zu finden ist.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Kirchengeschichte

Reichhold, Anselm OSB, Die deutsche katholische Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus (1933–1945) unter besonderer Berücksichtigung der Hirtenbriefe, Denkschriften, Predigten und sonstigen Kundgebungen der deutschen katholischen Bischöfe, EOS Verlag Erzabtei St. Ottilien 1992, geb., XXI, 286 S., 38,- DM, ISBN 3-88096-665-6.

Die Erforschung der kirchlichen Zeitgeschichte in der Bundesrepublik Deutschland befindet sich dank der großen Zahl bedeutsamer Quelleneditionen und Forschungen, die von der Kommission für Zeitgeschichte, Bonn, während der vergangenen fünfundzwanzig Jahre im Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz, veröffentlicht worden sind, auf einem hohen Stand. Vor allem wurde der Kampf der katholischen Kirche gegen Hitler und die Machthaber des Dritten Reiches durch viele wichtige Veröffentlichungen mit großer Gründlichkeit erforscht. Die vorzüglichen Editionen der Kommission für Zeitgeschichte, Bonn, genießen in der Fachwelt höchstes Ansehen, sind aber in der breiten Öffentlichkeit viel zu wenig bekannt. Dies gilt auch für den katholisch-kirchlichen Raum.

Es ist deshalb sehr zu begrüßen, daß P. *Anselm Reichhold* OSB, Mönch der Abtei Scheyern, in dieser Abhandlung den Kirchenkampf in einer mit Kennerschaft vorgenommenen Auswahl aus der Fülle dieser Dokumentationen die Verfolgung der katholischen Kirche durch die Machthaber des Dritten Reiches in ihrer ganzen Härte und Brutalität und ebenso auch den Widerstand der Kirche zur Darstellung bringt. Es ist die ausgesprochene Absicht des Verfassers, diese Tatsachen, die der jüngeren Generation heute nur noch vom Hörensagen bekannt sind, einer breiteren Öffentlichkeit zugänglich zu machen.

Das Buch enthält, abgesehen von dem Vorwort, keine längeren Abhandlungen des Verfassers, sondern eine große Zahl vorzüglich ausgewählter kur-

zer Abschnitte aus den wichtigsten Dokumenten und ferner Meldungen und Berichte über Fakten und Vorgänge. Dem Leser soll eine eigene Urteilsbildung ermöglicht werden. Sämtliche Erklärungen, Stellungnahmen und Meldungen über die damaligen Ereignisse sind quellenmäßig genau belegt. Darin liegt der unschätzbare Wert des Buches. Schlaglichtartig erhellt jeder Auszug und jeder Bericht die Situation der katholischen Kirche in der an Schärfe zunehmenden Verfolgung von 1933 bis 1945. Der Verfasser läßt die Fakten sprechen und stellt damit die Geschichte so dar, »wie es wirklich gewesen ist«.

Das Buch ist in vier Hauptabschnitte gegliedert: I. Der Umbruch im Jahre 1933. II. Gegen den Totalitätsanspruch des Staates 1934 bis 1936. III. Offener Kampf gegen die Kirche 1937 bis 1939. IV. Dämonischer Vernichtungswille 1939 bis 1945.

Der III. Hauptabschnitt »Offener Kampf gegen die Kirche 1937 bis 1939« (S. 108–145) ist z. B. in folgende Unterabschnitte aufgegliedert: 1. Die Grundlagen der nationalsozialistischen Weltanschauung; 2. Hitlers Vorbereitung zum Krieg; 3. Judenfeindliche Maßnahmen; 4. Päpstliches Rundschreiben »Mit brennender Sorge«; 5. Die Rache der Nazis; 6. Einzelne Ereignisse; 7. Zusammenfassung 1937 bis 1939. Zu jedem dieser Unterabschnitte werden mit großer Sorgfalt und gründlicher Kennerschaft ausgewählte Abschnitte aus Dokumenten und Meldungen gebracht. Die Enzyklika »Mit brennender Sorge« Papst *Pius' XI.* ist zu einem erheblichen Teil im Wortlaut abgedruckt. Ferner wird der Leser mit Auszügen aus Predigten, Hirtenbriefen und Stellungnahmen der Kardinäle *Michael von Faulhaber* (München) und *Adolf Bertram* (Breslau) sowie der Bischöfe *Konrad von Preysing* (Berlin) und *Clemens August Graf von Galen* (München) und anderer Bischöfe bekanntgemacht. Er erfährt konkrete und aussagekräftige Einzelheiten über die Gestapo, die Judenverfolgung und -vernichtung, die Auflösung und

Beschlagnahme von Klöstern, die Schließung kirchlicher Schulen, die Verhaftung und Hinrichtung von Priestern, Ordensleuten und Laien, ferner über viele Akte und Formen des tapferen Widerstandes gegen die Machthaber des Nazi-Staates und schließlich auch über die wenigen Priester, die mit Hitler und der Gestapo kollaboriert haben.

Die Darstellung von *Reichhold* ist eine wissenschaftlich exakte und zuverlässige Dokumentation über die Geschichte und den tapferen Widerstand der deutschen katholischen Kirche zur Zeit des Nationalsozialismus. Der Leser wird hier mit dem real existierenden Nationalsozialismus und vielen führenden und maßgeblichen Persönlichkeiten im Bereich der katholischen und auch der evangelischen Kirche und mit den Größen des Nazi-Staates bekanntgemacht. Vor allem auch für den schulischen Religionsunterricht kann dieses Buch eine äußerst wertvolle Hilfe sein. Es ist in vorzüglicher Weise geeignet, der Jugend das Verständnis dieser Epoche der deutschen Kirchengeschichte zu erschließen. Ein detailliertes Personen- und Sachregister erhöht die praktische Brauchbarkeit dieser Darstellung.

Joseph Listl, Augsburg

Goñi Gaztambide, José, Historia de los Obispos de Pamplona, X. Siglo XIX, Pamplona, Ediciones Universidad de Navarra, S.A., 1991, 597 S., ISBN-Nr. 84-313-0579-7.

Vor kurzem hat José Goñi Gaztambide, Kanonikus und Archivar der Kathedrale von Pamplona und Professor für Kirchengeschichte sowie Mitglied des Consejo Superior de Investigaciones Científicas und der Real Academia da Historia, seinen 78. Geburtstag gefeiert.

Vor zwei Jahren erhielt er von der Regierung von Navarra den hochangesehenen Preis »Principe de Viana«. Damit sollte ein Lebenswerk gewürdigt werden, das seinesgleichen sucht. Neben zahlreichen gelehrten Untersuchungen und vier Büchern – darunter das Inventar des von ihm betreuten Archivs – ist es die monumentale »Historia de los Obispos de Pamplona« von den Anfängen bis zum 19. Jh., von der seit 1979 bisher 10 Bände erschienen sind.

Auf Grund erschöpfender Auswertung des sowohl in Pamplona und Madrid als auch in Rom vorhandenen umfangreichen Quellenmaterials enthalten diese 10 Bände eine minutiös dokumentierte und detaillierte Darstellung der einzelnen Pontifikate, wobei immer wieder die Rolle sichtbar wird, die das »Landesbistum« des Königreichs Navarra

in der spanischen und europäischen Geschichte gespielt hat. In methodischer Hinsicht folgt der unermüdlische Forscher den bewährten Grundsätzen einer eher positivistisch arbeitenden, sich eng an die Quellen haltenden Geschichtsschreibung, die gewiß nicht mit methodischen Neuerungen, auch nicht mit kühnen Ideen oder gesellschaftsgeschichtlichen Entwürfen brilliert, sich auch einer nüchternen Diktion verpflichtet weiß, dem Leser aber kein wißbares Faktum oder Datum vorenthält. Dadurch wird dieses durch gewissenhafte Register erschlossene Werk zu einer unerschöpflichen Fundgrube für jeden, der Informationen aus dem Bereich des Themas sucht. Mit dieser entsagungsvollen und ganz und gar unpräzisen Geschichtsschreibung erweist der Verfasser der Geschichtswissenschaft einen unersetzlichen Dienst. Von diesem monumentalen Werk ist vor kurzem der 10. Band erschienen.

Der Band umfaßt die Zeit von 1861–1899, während welcher die Bischöfe Pedro Cirilo Uriz y Labayu (1861–1870), José Oliver y Hurtado (1875–1886) und Antonio Ruiz-Cabal y Rodriguez (1886–1899) das Bistum Pamplona leiteten. Jeder von ihnen sah sich der gesamteuropäischen Herausforderung durch den Liberalismus gegenüber, während sich die soziale Frage in Navarra noch nicht im gleichen Maße wie in den industrialisierten Ländern stellt.

Syllabus und Erstes Vatikanisches Konzil wie auch erhebliche Spannungen zwischen Staat und Kirche bestimmten die Szene, auf der die genannten Bischöfe ihre Hirtenaufgabe zu erfüllen hatten. Ein Überblick über diesen Band läßt erkennen, auf wievielen Gebieten des kirchlichen, politischen und kulturellen Lebens diese Bischöfe tätig wurden. Sichtbar wird aber auch die je eigene Prägung ihrer Persönlichkeit. Uriz y Labayu war ein entschiedener Ultramontaner zu nennen, der sich der Linie Pius' IX. zutiefst verpflichtet wußte, den Problemen der Kirche in Spanien große Aufmerksamkeit widmete und als Oberhirt große Tatkraft bewies. Sein Nachfolger, Oliver y Hurtado, der nach Beilegung der zwischen dem Papst und Spanien bestehenden Spannungen, die zur Vakanz von 16 Bistümern geführt hatten, 1875 ernannt werden konnte, war hingegen eine Gelehrtennatur und fruchtbarer Schriftsteller, der sich auf die Probleme seiner Diözese konzentrierte. Obgleich zweifelsfrei loyal gegenüber den Dogmen von 1870, ließ er doch auch ein gesundes bischöfliches Selbstbewußtsein erkennen, dem er noch in seinem letzten Hirtenbrief Ausdruck verlieh. Ein Zeugnis dafür, wie unbegründet jene Befürchtungen waren, die während der Konzilsdebatten Gefahren für die Rechtsstel-

lung der Bischöfe durch die Definition von Primat und Unfehlbarkeit gesehen hatten.

Sein Nachfolger, Ruiz-Cabal y Rodríguez war schon von Leo XIII. ernannt. Er war von rücksichtslosem Arbeitseifer und reservierten Charakter. In seinen pastoralen Aktivitäten wußte er sich stets im Einvernehmen mit dem Hl. Stuhl, dessen Position er auch im Hinblick auf die Römische Frage unterstützte.

Diese Bischöfe, von denen der Band auch photographische Portraits enthält, finden in Goñi Gaztambide einen Biographen, der bei aller Nüchternheit und Leidenschaftslosigkeit doch auch bei seinem Urteil, das er zumeist von Zeitgenossen übernimmt, durchaus auch kritische Stimmen zu Worte kommen läßt. Dem Autor eines so stupenden Werkes ist zu dessen Vollendung ebenso zu gratulieren wie dem Bistum Pamplona, das mit der Historia de los Obispos de Pamplona von Goñi eine Bischofsgeschichte besitzt, um die es die meisten Bistümer der Welt beneiden werden.

Walter Brandmüller, Augsburg

Brems, Franz Josef. *Wir sind unterwegs... 500 bayerische Marienwallfahrtsorte*, EOS-Verlag St. Ottilien 1992, 325 S., DM 48.–, ISBN 3-88096-664-8.

Marienwallfahrtsorte sind die populären Zentren des Glaubens (K. Adenauer nannte die großen Marienwallfahrtsstätten die »heimlichen Hauptstädte« Europas), des Gebets und des Empfangs der Sakramente der Buße und der Eucharistie. Insofern muß die Bemerkung Bischof Grabers in seinem Geleitwort, daß die Marienwallfahrtsorte »sichtbare Knotenpunkte« sind, »die das unsichtbare marianische Gnadennetz Bayerns zusammenhalten«, zuversichtlich stimmen.

Brems beschreibt nicht nur die größeren Wallfahrtskirchen, sondern auch kleinere Kapellen, wobei er in Kürze ausgezeichnet über die Geschichte der Wallfahrtsstätte, die besonderen Wallfahrtstage, den Ursprung des Namens und die Art des Bildes informiert. Auch evangelische Kirchen, die von katholischen Pilgern aufgesucht werden, werden berücksichtigt. Angaben zu weiterführender Literatur fehlen nicht. Auch zur Zeit nicht oder nur wenig besuchte Kirchen werden am Ende jedes Diözesanteils genannt. Eine reiche Bebilderung macht das Buch sympathisch. Brems bringt neben einer Einführung, die besondere Daten hervorhebt, zum Schluß noch eine Typisierung der Gnadenbilder: Bayerische Gnadenbild-Kopien, Europäische Gnadenbild-Kopien (Loreto, Lourdes, Maria Einsie-

deln, Fatima, Tschenschostchau usw.), außereuropäische Gnadenbild-Kopien, Gnadenbilder aus dem Marienleben, Gnadenbild-Titel (z. B.: Arche des Bundes, »Heil der Kranken«, »Helferin der Christen« usw.), künstlerisch bedeutsame Gnadenbilder, Maria allein oder in einer Gruppe. Diese Auflistung stellt die einzelnen Wallfahrtsorte in den größeren geschichtlichen, geographischen und gläubigen Zusammenhang.

Das Buch macht Freude und ist allgemein empfehlenswert. Besondere Interessensgruppen sind neben den Marienverehrn und Wallfahrern auch Menschen, die beruflich viel reisen und die Fahrt zu einer kurzen Besinnung unterbrechen wollen, Seelsorger, die Wallfahrten planen, und auch einzelne oder Familien, die in bestimmten Anliegen die entsprechenden Wallfahrtsorte (z. B. Mutter vom guten Rat, Knotenlöserin, Trösterin) im Verlauf einer Zeit aufsuchen. Das Buch leistet gute Dienste. (Bei einer Neuauflage wäre zu überlegen, ob statt der Wiederholungen derselben Karte zu Beginn jedes Diözesanteiles nicht eine detaillierte Karte bessere Dienste leisten könnte; S. 155: Der Papst war nicht 1982 in München.)

Anton Ziegenaus, Augsburg

Gatz, Erwin (Hrsg.): *Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts. Die Katholische Kirche. Bd I. Die Bistümer und ihre Pfarreien*. Verlag Herder: Freiburg, Basel, Wien 1991, 654 S., Lw., DM 128.–

Von der großangelegten »Geschichte des kirchlichen Lebens in den deutschsprachigen Ländern seit dem Ende des 18. Jahrhunderts« ist hier der vorzüglich gelungene Band I anzuzeigen. Er behandelt die Bistümer und ihre Pfarreien. In den für die kommenden Jahre vorgesehenen Bänden – nach Planungen und Wunschkvorstellungen des Herausgebers soll jedes Jahr ein Band erscheinen – sollen weitere Aspekte des Lebens der katholischen Kirche behandelt werden, nämlich die Feier des Gottesdienstes, die Auslandsseelsorge, die Seelsorge an den nicht deutschsprachigen Volksgruppen, der Diaspora- und Missionsgedanke, der Weltklerus, die Orden, die Caritas und soziale Dienste, Laien und kirchliche Verbände, die religiöse Unterweisung und schließlich auch die Medien und die Finanzierung der kirchlichen Arbeit. Die Veröffentlichung dieser Bände ist nicht in systematischer Reihenfolge vorgesehen, sie soll vielmehr nach ihrem jeweiligen Abschluß erfolgen.

Der vorliegende Band I bildet in einem gewissen Sinne die Basis für die geplante imponierende Ge-

samtdarstellung der Geschichte der Seelsorge und des religiösen Lebens der katholischen Kirche in den deutschsprachigen Ländern. Der Band ist übersichtlich in zwei Teile gegliedert. Der erste und in einem gewissen Sinne systematische Teil (S. 27–154) behandelt die Grundzüge der Pfarreientwicklung von den Anfängen bis zur Gegenwart. Darin werden im einzelnen dargestellt: 1. Entwicklung und Bedeutung der Pfarrei bis zur Reformation (Erwin Gatz); 2. Pfarrei und ordentliche Seelsorge in der tridentinischen und nachtridentinischen Gesetzgebung (Heribert Schmitz); 3. Die josephinische Pfarregulierung (Johann Weißensteiner) 4. Die französische Pfarregulierung (Erwin Gatz); 5. Die Pfarrei von der Säkularisation bis zum Beginn der großen Binnenwanderungen (Erwin Gatz); 6. Tendenzen der Pfarreientwicklung von der Mitte des 19. Jahrhunderts bis zum Ersten Weltkrieg (Erwin Gatz – Heribert Schmitz); 7. Die Pfarrseelsorge vor den Herausforderungen der Großstadt und der Industriegesellschaft (Erwin Gatz) 8. Die Neubestimmung auf die Pfarrei als Gemeinde nach dem Ersten Weltkrieg (Konrad Baumgartner); 9. Die Pfarrei unter dem Einfluß des Nationalsozialismus und des Zweiten Weltkrieges (Erwin Gatz); 10. Entwicklungstendenzen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil (Konrad Baumgartner – Erwin Gatz).

Der zweite, erheblich umfangreichere Teil des Bandes (S. 155–646) enthält eine äußerst informative und detailreiche Darstellung der – verstanden im weitesten Sinne des Wortes – deutschsprachigen Diözesen.

Diese lexikographischen Charakter tragende Darstellung umfaßt alle heutigen deutschen, österreichischen und deutschschweizerischen Diözesen und ferner auch zahlreiche Bistümer, die früher zu Deutschland oder zu Österreich gehört haben, wie Bozen-Brixen, Breslau, Danzig, Ermland, Gnesen und Posen, Luxemburg, Metz, Straßburg und Trient. Dabei findet für jede Diözese einheitlich folgendes Gliederungsschema Anwendung: 1. Hi-

storische Ausgangslage bzw. Bistumserhebung; 2. Neuumschreibungen (jeweils mit einer fachkundig gezeichneten Bistumskarte); 3. Raum – Bevölkerung – Wirtschaft; 4. Konfessionelle Verhältnisse; 5. Kirchenpolitische Rahmenbedingungen; 6. Bischöfe und Bistumsleitung; 7. Diözesanklerus; 8. Ordensklerus in der Pfarrseelsorge; 9. Pfarreientwicklung (mit statistischer Übersicht über die geschichtliche Entwicklung der Katholikenzahl, des prozentualen Anteils der Katholiken, der Anzahl der Pfarreien, der anderen selbständigen Seelsorgsprengel, der Zahl der Diözesanpriester und schließlich der Ordenspriester, diese sowohl in absoluten Zahlen als auch mit Angabe der in den Pfarreien tätigen Ordenspriester). Hier wird von erstrangigen Sachkennern eine Fülle zuverlässiger Informationen geboten, die sonst nirgendwo auffindbar sind. Von den Darstellungen der insgesamt 54 behandelten Diözesen bzw. diözesanähnlichen kirchlichen Verwaltungsdistrikte haben 31 *Erwin Gatz* zum Verfasser bzw. Mitverfasser. Für die Artikel über die anderen 23 Bistümer konnte der Herausgeber fachkundige Kirchenhistoriker oder Diözesanarchivare gewinnen. Ein Register, das insbesondere die Angaben im ersten Teil des Bandes berücksichtigt, vervollständigt das Werk (S. 649–654).

Der Herausgeber, renommierter und vielfach ausgewiesener Kirchenhistoriker und gegenwärtig Rektor des Camposanto Teutonico in Rom, ist zu diesem Werk aufrichtig zu beglückwünschen. Es ist sehr zu wünschen, daß auch die noch ausstehenden sieben Bände dieser Geschichte der Seelsorge und des katholischen kirchlichen Lebens in deutschen Landen in dem vorgesehene Zeitraum erscheinen können. Der vorliegende Band ist eine großartige Leistung. Er leistet gleichermaßen den Bedürfnissen der Wissenschaft und der Praxis hervorragende Dienste.

Joseph Listl, Augsburg

Religionspädagogik

Halbfas, Hubertus, Religionsbuch für das neunte und zehnte Schuljahr, Patmos-Verlag Düsseldorf 1991, 288 S., DM 19,80, ISBN Nr. 3-491-75175-6.

Das vorliegende Religionsbuch bildet das bislang letzte Werk einer Reihe des Autors, die 1983 begonnen wurde und nunmehr – vom ersten Schuljahr angefangen – zehn Jahrgänge abdeckt. Eng verflochten ist das Buch mit den übrigen Bänden zur Sekundarstufe I (5./6.; 7./8. Schuljahr), auf die es des öfteren verweist. Es erhebt den Anspruch,

den Lernstoff der Klassen 5–10 zusammenzufassen und abzuschließen (vgl. 117–119). Wie bei den vorausgehenden Bänden, so finden wir auch hier am Ende den Vermerk: »Zugelassen durch die Lehrbuchkommission der Deutschen Bischofskonferenz.«

Halbfas (H.) gehört zu den ganz wenigen deutschen Theologen, die aufgrund irriger Lehren in der Nachkonzilszeit die Lehrbefugnis verloren haben. In seiner »Fundamentalkatechetik« (1968; ²1969) vertritt er u. a. eine pantheistische Gottesauffassung

(ebd. 198f. 207) und gibt den Absolutheitsanspruch des Christentums preis mit der Behauptung, alle Religionen seien gleichermaßen absolut wahr, weil »Offenbarung« als »irrationaler Erkenntnismodus« auf den Mythos zurückzuführen sei (Kap. 5,II,2). Daß sich H. von seinen früheren Auffassungen abgekehrt hätte, ist dem Rezensenten nicht bekannt. Mit umso größerem Interesse darf an das vorliegende Werk die Frage gerichtet werden, ob denn nun hier eine zuverlässige Grundlage der Glaubensunterweisung vorliege.

Doch davon kann leider keine Rede sein: das Buch ist eine »getreue« Fortsetzung der altbekannten Thesen. Weder der personale Gottesbegriff noch die Gottheit Christi und der Absolutheitsanspruch des Christentums wird hier gewahrt, erst recht nicht das Selbstverständnis der katholischen Kirche. Diese Feststellungen seien mit großem Bedauern nun kurz dokumentiert:

Von *Gott*, so betont H., sei nur eine »metaphorische« Rede möglich (55.153). Gott sei kein »Etwas«, sondern der »Urgrund«, der alles Vorhandene übersteige (43.55.). Es gelte, aller Begriffe, Vorstellungen und Namen von Gott ledig zu werden (191). Daß es hier nicht bloß um »negative Theologie« und die klassischen Regeln der Analogie geht, verrät z. B. die angeblich »legitime Frage«, ob denn die »Metapher« »Macht« nach Auschwitz für den Gottesbegriff noch geeignet sei (52). Der Buddhismus (135–149) wird ebenso gewinnend geschildert wie verschiedene Fassungen des Atheismus, von dem es heißt, er müsse »von Christen nicht als Feind betrachtet werden... Christen dürfen die Einwände des Atheismus übernehmen, um ihr Gottesverständnis von allen götzenhaften Elementen zu reinigen« (25). Als »götzenhaftes Element« abgelehnt wird insbesondere die Auffassung, daß Gott alles weiß (60; vgl. 51 f) und »alles kann«. Gott unterstehe zwar alles, aber: »Es ist nicht gedacht an ein 'isoliertes' Können, das Beispiel die naturgesetzliche Ordnung durchbrechen oder punktuell aufheben würde« (56). Nach einem vielzitierten, aber nichtsdestoweniger falschen Text hat »Christus keine Hände, nur unsere Hände, um seine Arbeit zu tun...« (175). Gott fülle keine »Lücke« aus: folglich geschieht – wie bei manchen Gnostikern – die »Auferstehung« Jesu im Tod (90.94) (vgl. u.), und die von der Apostelgeschichte berichteten Wunder Pauli sind nicht historisch (226; die Wunder Jesu werden schon in früheren Bänden einschlägig »aufklärerisch« behandelt). Mit einer welchen Willkür H. hier vorgeht, zeigt die Behauptung, ein Wunderwirken des Paulus widerspreche »dem historischen Eindruck, den Paulus von sich vermittelt« (226). H. scheint hier Stellen wie 1 Kor 2,4; 2 Kor 12,12; 1 Thess 1,5 zu ignorieren, die

auch von den »kritischsten« Exegeten Paulus nicht abgesprochen werden.

Daß ein personales Gottesverständnis zumindest nicht deutlich wird, zeigt auch die Kennzeichnung des *Gebetes* und des Glaubens. »Beten heißt« für H., »daß wir Stellung nehmen« (194), es ist gleichzusetzen mit »Aufmerksamkeit« (198: es folgen Geschichten aus dem Zen-Buddhismus) oder mit »verantwortetem Leben« (vgl. 200). Gebet brauche auch Worte, aber davon zu reden, Gott »höre« unser Singen, sei falsch. Eher müsse man sagen: »Gott singt mit« (201).

Ähnlich wie das »Gebet« ist auch der »Glaube« bei H. keine Antwort auf eine personale Zuwendung Gottes, die eine Entscheidung fordert, sondern eine undefinierbare Bejahung der eigenen Existenz: »Wer etwa sein Leben – mit allen Begrenzungen – akzeptiert, tut dies aus seinem Glauben heraus« (54). Für die historischen Grundlagen des Glaubens wie für die Existenz Gottes (53) gebe es keinen wissenschaftlichen Beweis. »Wissen bezieht sich auf Fakten und Gesetzmäßigkeiten, Glauben heißt das Ja sagen zum Ganzen unseres Daseins, zu seinem Sinn und seiner Zukunft.

So ist auch das Glauben im Sinne des Glaubensbekenntnisses *kein* Übernehmen von Lehren und kein Nachsprechen von Meinungen über Dinge, die niemand kennt«, sondern »eine Ausrichtung des ganzen Lebens«. Auf jeden Fall ist Glauben etwas »anderes als 'Fürwahrhalten'«. Denn er verweist ja nicht auf »Etwas«, sondern auf unseren eigenen göttlichen Urgrund (54f).

Glaube bezieht sich jedenfalls nicht auf ein Wirken Gottes in der Geschichte. Das »Evangelium« und »andere religiöse Traditionen« werden mit Dorothee Sölle als »Mythos« vorgestellt (163). »*Mythos*« ist »eine Geschichte, die die Welt in ihrer Beziehung zu Gott deutet« (164). »Mythos« ist für H. offenbar die narrative Aufsalzung dessen was er sonst als »Metapher« zu beschreiben pflegt, als »bildhafte Redeweise«. Die »Metaphern« von der »Auferstehung« Jesu setzen darum keine geschichtliche Wirklichkeit voraus (insbesondere nicht das leere Grab), sondern sprechen von einer »Wirklichkeit ... außerhalb unserer Zeit«, von einem Geschehen ..., das in den Bereich Gottes gehört«. »Auferstehung« (sic) sei »die ewige Gemeinschaft des Menschen mit Gott, die auch der Tod nicht bricht« (91f), also eine allgemeinemenschliche, immer schon gegebene Selbstverständlichkeit.

Daß bei einem pantheistischen Weltbild von einem dreifaltigen Gott nicht die Rede sein kann, versteht sich eigentlich schon von selbst – trotz des Visionsbildes der hl. Hildegard, das sich auf dem Ti-

telblatt findet (Scivias II,2, »Die wahre Dreiheit in der wahren Einheit«, wird nicht thematisiert). Erst recht fehlt die Aussage, daß *Jesus* nicht nur wahrer Mensch, sondern auch wahrer Gott ist. Daß nach dem Johannes-Prolog *Jesus* das »Wort Gottes« sei (die Präexistenz wird dabei verschwiegen), sei nicht schwer zu verstehen. Es bedeute, daß Gott »nirgendwo so dicht ... erfahren werden« könne wie in *Jesus* (123). Wenn das Konzil von Nizäa *Jesus* »Gott von Gott« nenne, meine es damit: »in diesem *Jesus*, dem Menschen, wirkt Gott«. Die »Person« *Jesus* habe »dem Geheimnis Gottes Gestalt« gegeben (124).

Der ewigen Gottheit *Jesu* wird diese Aussage nicht gerecht. Das Konzil von Chalzedon, das die Verbindung von Gottheit und Menschheit in der Person des ewigen Sohnes festhält, wird in H.' »Zusammenfassung« (119) der Aussagen über *Jesus* nicht erwähnt, auch nicht von der Sache her. Daß *Jesus* »schon bald nach seinem Tod mit dem Kyrios-Titel bezeichnet wird«, »überrascht« H. (121), da er doch zuvor festgestellt hat, daß selbst der Messiasstitel nur von außen an *Jesus* herangetragen worden sei und »sein Leben in einem schimpflichen Tod« geendet habe (119f).

Das Thema »*Auferstehung Jesu*« wird relativ ausführlich behandelt unter dem Titel »Ostergeschichten (89–96). Gegen den biblischen Befund (z. B. Joh 20,29; Mt 28,17) behauptet H., nur der Glaubende »sehe den Auferstandenen (90). Zwischen uns und den Aposteln gebe es da keinen Unterschied. Auch die »Emmauserzählung entwirft die Situation aller nachgeborenen Jünger« (96). Da »*Auferstehung Jesu*«, wie schon erwähnt, für H. ein Geschehen im Bereich Gottes ist, das sich schon am Kreuz ereignet hat und die ewige Gemeinschaft mit Gott bedeutet (92.94), wird die Verwandlung des gekreuzigten Leichnams des Herrn als »Rekonstruktion des verwesenen Körpers« verspottet und abgelehnt. »Leibliche« *Auferstehung* bedeute, »daß der geschichtliche *Jesus*, so wie er in seinen Erdentagen lebte, für immer das jetzt in Gott aufscheinende Heil bleibt« (95).

Der zuvor karikierten Realität des leeren Grabes und der Verwandlung des irdischen Leibes *Jesu* wird diese wolkige Ausdrucksweise nicht gerecht. Schon der Begriff »Leib« wird hier spiritualisiert als »die geschichtliche Ganzheit des Menschen«. »*Auferstehung des Leibes* bedeute dann: Gott nimmt in diesem Geschehen den Menschen in seiner Einmaligkeit an« (95). Auch das Wort »Leib« ist für H. eine »Metapher«, so daß er behaupten kann, im Tode (eines jeden Menschen) trete der ganze Mensch mit Leib (sic) und Seele vor Gott hin (58f); die »Leiblichkeit« existiert demnach am kon-

kreten Leib vorbei, dem gnostischen Dualismus des Autors völlig entsprechend. Daß H. von »Erscheinungen« des Auferstandenen in Anführungszeichen spricht (91) und sie als literarisches Stilmittel bezeichnet (96), kann da nicht mehr verwundern.

Wo die ewige Gottessohnschaft *Jesu* fehlt, wird auch die *Sendung der Kirche* verfremdet. In den Abschnitten über »Ökumene« (229–238) und »Christentum und Weltreligionen« (239–244) werden alle religiösen Richtungen auf die gleiche Ebene gestellt: die Weltreligionen seien keine Konkurrenten, sondern »Brüder« (242). Das gemeinsame Ziel ist »Gerechtigkeit, Frieden und Bewahrung der Schöpfung« (243). Maßgebend für die umfunktionierte Kirche ist nicht mehr die wiederholt mit überzogenen Beispielen karikierte Vermittlung des ewigen Heiles oder gar die Rettung vor dem ewigen Verderben (110.112.176.234f), sondern die »Deutung« des Lebens (127), die meditative Vertiefung des immer schon Gegebenen und das Sich-Mühen um innerweltliche Ziele. Der Anspruch der Kirche auf Mission wird in Kleindruck unter c) als eine näher zu erörternde »Position« dargestellt, und zwar neben Position a), wonach alle Religionen zu Gott führen, und b), wonach unterschiedliche Gottesbilder verschiedene Werte bekunden (243). Das in Text und Bild dargestellte Gebetstreffen zu Assisi wird entgegen der Intention des Papstes (zusammenkommen, um zu beten, aber kein gemeinsames Beten) als »gemeinsames Gebet« bezeichnet (vgl. 240f). Der Anspruch der katholischen Kirche, alle von Christus gewollten Wesenselemente des Kircheseins in sich zu vereinen (Lumen gentium 8), wird von H. verschwiegen. Stattdessen behauptet er ohne Differenzierung, das II. Vatikanum habe »die getrennten christlichen Gemeinschaften als Kirchen« anerkannt (238) – was schon terminologisch nicht stimmt: der Begriff »Kirche« wird vom Konzil auf Gruppen mit einer gültigen Bischofsweihe bezogen, während die reformatorischen Konfessionen als »kirchliche Gemeinschaften« bezeichnet werden. »Ökumene« bedeutet danach im Grunde einen überflüssigen Vorgang – denn eine Verbindung mit dem Nachfolger des hl. Petrus ist nicht notwendig –, so daß als »Ziel der ökumenischen Bewegung« nicht etwa die Wiederherstellung der sichtbaren Einheit der Christen erscheint, sondern »die anderen Glaubensformen im christlichen Spektrum zu achten« (236).

Von der katholischen Kirche verlangt H., »geschwisterlich« zu werden, auf »Herrschaft« zu verzichten und »abweichende Haltungen« (in ihren eigenen Reihen) zu respektieren (260; vgl. 241: gegen »Ausschließen ... Andersgläubiger«). Unter der Rubrik »Menschen der Kirche« taucht darum

wie selbstverständlich neben Vinzenz von Paul und Oscar Romero auch Simone Weil auf, die ungetauft verstorben ist und von der unreife Gedanken als höchste Weisheit dargeboten werden (z. B. das Beharren auf der unbedingten »Rettung aller«) (177–183.187.198). Wenn das Christentum und damit die Kirche in die allgemeine Religionsgeschichte eingeebnet werden, ist auch nicht mehr ersichtlich, etwa von einem »Alten Testament« zu sprechen – damit würde ja das Judentum als vor Gott minderwertig erklärt. H. spricht stattdessen konsequent von der »Hebräischen Bibel« (100.121.155.178.216.244) – was schon terminologisch falsch ist: das Alte Testament umfaßt bekanntlich auch Schriften, die in griechischer Sprache entstanden sind (so H. selbst: 217).

Wo der Glaube der Kirche fehlt, entsteht Platz für moderne *Ideologien*, unter denen nach dem Untergang des Marxismus nun der Feminismus herausragt, verbunden mit an Drewermann erinnernder »Tiefenpsychologie« (vgl. 154). Im Abschnitt »Altes Testament: Frauen in der Bibel« (153–160) agitiert H. gegen die Bevorzugung männlicher Metaphorik für das Gottesbild; die Vateranrede Jesu, die nicht für den Feminismus spricht, wird als »eher mütterlich« bezeichnet (153). Die atl. Erzählung von der Sünde Mirjams wird nach gut feministischer Manier »gegen den Strich gebürstet«: H. lobt die selbstbewußte Frau, die es gewagt habe, gegen Mose aufzustehen. Mirjam sei wohl ursprünglich eine selbständige Prophetin gewesen; falsch sei es darum, sie als Schwester des Mose zu sehen. Das Beispiel Mirjams wird dann auch bemüht, um die Schüler gegen bestimmte Aussagen der paulinischen Briefe aufzuheizen (155–157). Die Tochter des Jiftach wird benutzt, um Frauen zu brandmarken, »die sich den Zielen der Männer opfern« (158f). Trotz des Ablehnens von »Herrschaft« in der Kirche legt H. Wert darauf, daß es in der Urkirche weibliche »Gemeindeleiter« gegeben habe, was mit dem Beispiel Phöbes »bewiesen« wird (225). Daß sprachliche Mätzchen wie »jedermann, jedefrau« nicht fehlen (192), sei nur nebenbei erwähnt.

Wenn der Glaube der Kirche ausgeblendet oder umgedeutet wird, bleibt eine *rein humanistische Perspektive* übrig. Daß es in diesem Rahmen auch natürlich gute und wertvolle Anregungen geben kann, sei unbestritten. Daß sich H. z. B. kritisch zum vorehelichen Geschlechtsverkehr äußert (134), gegen das Wegwerfen von Butterbroten Stellung bezieht (202f) und die Bedeutung des Lesens gegenüber dem modernen »Videotext« unterstreicht (114), sei lobend hervorgehoben. Aber der Humanismus (oder besser: Hominismus) bringt auch allzuviel »allogria« mit sich: was soll z. B. ei-

ne Einführung in das Theaterspiel in einem Religionsbuch (279–284)? H. selbst stellt sich einmal der verwunderten Frage der Schüler, was denn diverse Themen überhaupt im Religionsunterricht zu suchen hätten (77) – eine Frage, mit der sich allerdings die gegenwärtigen Curricula insgesamt zu beschäftigen haben. Das Gleiche gilt wohl auch für den Gegensatz des H.-Buches zu früheren Unterlagen für den Religionsunterricht, ebenfalls vom Autor selbst angesprochen (259).

Das Religionsbuch von Halbfas ist für den katholischen Religionsunterricht absolut ungeeignet. Die Fehler liegen nicht nur in einzelnen Details – dafür könnten noch etliche weitere Beispiele angeführt werden –, sondern in der bewußten Umdeutung des ganzen christlichen Glaubens. Was hier geschehen ist, läßt sich passend mit einem Bild des hl. Irenäus deuten, der damit das Verhalten der Gnostiker kennzeichnet:

»Gleichwie wenn jemand an dem von einem weisen Künstler aus bunten Steinen schön zusammengestellten Bilde eines Königs die zugrunde liegende menschliche Gestalt auflösen, die Steine versetzen und umändern, die Gestalt eines Hundes oder Fuchses machen und dazu noch schlecht ausführen wollte und behaupten, das sei jenes schöne Bild des Königs, das der weise Künstler fertigte, um so durch sein Steingebilde die Unerfahrenen in Irrtum zu führen, die keine Ahnung von der wirklichen Gestalt eines Königs haben, und ihnen einzureden, die stinkende Figur des Fuchses sei das schöne Bild des Königs – auf genaue dieselbe Weise flicken auch diese Altweweibermärchen zusammen, reißen dann Reden, Worte und Parabeln aus ihrem Zusammenhang und wollen diese Worte des Herrn ihren Fabeln anpassen« (Adv. haer. I, 8, 1).

Die Religionsbücher von H. benützen christliche »Steinchen«, um daraus ein Bild zu formen, das dem bürgerlichen Synkretismus der »modernen« Mentalität weitestgehend entgegenkommt. Aller Voraussicht nach wird auch dieses Buch in den Schulen ein »Renner« werden. Ein Eugen Drewermann hätte gewiß seine Freude daran. Alarmierend ist es jedoch, daß dieses Machwerk erscheint mit der Approbation der »Lehrbuchkommission der Deutschen Bischofskonferenz«. Ob auch dort Böcke die Aufgabe von Gärtnern wahrnehmen oder »nur« gröbste Fahrlässigkeit gewaltet hat, braucht der Rezensent nicht zu klären. Nichtsdestoweniger sei abschließend der »fundamentalistische« Hinweis auf das Herrenwort gestattet, das im Blick auf das »scandalum pusillorum« vom Mühlstein handelt (Mk 9,42 parr.). *Noch* kann eine Korrektur Schlimmes verhindern.

Manfred Hauke, Augsburg

Moraltheologie

Geißler, Hermann, Gewissen und Wahrheit bei John Henry Kardinal Newman (Theologie im Übergang 12), Verlag Peter Lang, Frankfurt a. M. u. a. 1992, 253 S., kart., ISBN 3-631-44896-1.

Zum Thema »Gewissen bei Newman« ist vielen Theologen nur der aus dem Zusammenhang gerissene Trinkspruch des Kardinals bekannt, wonach zuerst auf das Gewissen anzustoßen sei und dann erst auf den Papst. Die mißbräuchliche Verwendung dieses Wortes offenbart die moderne Situation (auch in der Theologie), deren Gewissensbegriff nach einer Feststellung Stokers »vieldeutig und chaotisch« erscheint (5). In diesem Kontext bildet die vorliegende moraltheologische Dissertation, erstellt am römischen »Institut Johannes Paul II.« bei C. Caffara, einen interessanten und klärenden Beitrag zur Gewissensthematik. Die Arbeit verrät eine gute Kenntnis nicht nur des Lebenswerkes Newmans und der einschlägigen – auch der neuesten – Sekundärliteratur, sondern auch der klassischen und aktuellen Diskussion der einschlägigen Fragen (vgl. z. B. 67 f., Anm. 68). Über die Problematik des »Gewissens« in der Theologie Newmans ist schon öfters gearbeitet worden (vgl. den kenntnisreichen Forschungsüberblick: 26–31), aber bislang noch nicht ausführlich zur Beziehung zwischen Gewissen und Wahrheit. Diese Lücke in der Forschung sucht die Arbeit von Geißler (G.) auszufüllen.

In der allgemeinen Einführung (8–33) stellt G. zunächst die denkerische Prägung Newmans vor: der englische Konvertit und Kardinal ist kein Systematiker, womit manche Unschärfen der Begriffe und des theologischen Gesamtaufbaus verbunden sind. Newmans Theologie ist stark situationsgebunden und stellt bewußt die lebendige Wirklichkeit anstelle des Begrifflichen in den Vordergrund. Aus dem Gesamtzusammenhang isoliert, konnten bestimmte Momente der Gewissenslehre modernistisch gedeutet werden. Bestimmend ist die Gegnerschaft zum weltanschaulichen Liberalismus, der das Gewissen seiner Eigenständigkeit beraubt, es auf Vernunft oder Gefühl reduziert und utilitaristisch bzw. ästhetisch umdeutet. Dagegen besteht Newman auf der eigenständigen Prägung des Gewissens und seiner transzendenten Hinordnung auf Gott. Die denkerische Methode des Theologen ist empirisch-induktiv und phänomenologisch-deskriptiv, wobei eine gewisse Nähe zum englischen Empirismus nicht verleugnet werden kann und eine Verwandtschaft zur späteren Phänomenologie zu beobachten ist. Ein grundsätzlicher Wandel in der

Newman'schen Gewissenslehre ist auch nach der Konversion nicht zu verzeichnen.

Der systematische Aufriß beginnt mit dem Thema: »Gewissen und Wahrheit im Kontext der Heilsgeschichte« (34–54). Bedeutsam für Newman ist die Rückführung des Gewissens auf den Sündenfall (39), die der Bindung an die Schöpfung nicht gerecht wird, auch wenn an anderen Stellen das Gewissen als »natürliche« Wirklichkeit erscheint (39f). Anregend ist freilich die heilsgeschichtliche Betrachtung der Problematik überhaupt: aufgrund des Sündenfalls bedarf der Mensch und sein Gewissen der Erlösung durch Christus.

Das Kap. über »Einige Aspekte des Gewissensbegriffes« (55–78) schildert das Gewissen als eigenständige, naturgegebene Anlage, die jedoch der Formung und der Hilfe von außen bedarf. Originell ist die Newman'sche Unterscheidung zwischen dem »moral sense«, der kognitiven Wahrnehmung des ethischen Anspruches, und dem »sense of duty«, dem emotional-voluntativen Pflichtbewußtsein. Der »sense of duty« bildet den primären Aspekt des Gewissens. Durch diese voluntative Färbung ist Newman stärker mit der augustiniisch-franziskanischen als mit der thomasischen Tradition verwandt (69f). In der Betrachtung über »Gewissen und natürliche Wahrheit« (79–133) wird die Newman'sche Unterscheidung vertieft. Der »moral sense« ist verwandt mit dem »Folgerungssinn«, dem »illative sense«, der die Gewißheit für den Glauben aus der Häufung von Wahrscheinlichkeitsargumenten gewinnt. Während der »illative sense« praktische und theoretische Prinzipien erschließt, geht es in der aristotelischen »phronesis« – auf die Newman Bezug nimmt – um das praktische Verhalten. Daß nach der thomasischen Lehre das Gewissen zur praktischen Vernunft gehört, wird von Newman referiert, aber in doppelter Weise überschritten: durch den »morale sense« wird stärker die theoretische Seite mit hineingenommen, durch den »sense of duty« die emotionale Komponente.

Newman führt einen eigenen »Gottesbeweis« aus dem Gewissen (127–132) und wendet sich gegen die »Religion des Tages«, die alles Ernste und Fordernde aus der Religion beseitigt und nur das Angenehme und Gefällige übrigläßt (127; vgl. 136). Die Objektivität und die jeweilige Zeit übergreifende Autorität der Wahrheit, auf die das Gewissen verpflichtet ist, wird aufs deutlichste herausgehoben: der Mensch findet die Wahrheit und erfindet sie nicht (80–82).

Die Hinordnung des Gewissens auf die von Gott stammende Wahrheit setzt sich fort in dem Bezug auf die göttliche Offenbarung (134–207). Höchst aktuell erscheint der Angriff Newmans auf Fehlformen einer Berufung auf das »Gewissen«, die darunter das »Recht auf Eigenwillen« und subjektive Willkür verstehen. G. meint, daß auch bestimmte Theoreme in der modernen Moralthologie von diesem Verdikt betroffen sind (141–143; vgl. 42.112.194). Die Kompetenz des Gewissens bezieht sich nicht auf die Offenbarung und kann den Glauben nicht ersetzen. Die Offenbarungswahrheiten werden durch den Glauben erfaßt, bei dessen Umsetzung das Gewissen mit seinem praktischen Urteil gefordert ist (156–158). Die Tatsache der Offenbarung ist nach Newman beweisbar, zwingt sich dem Menschen aber nicht unwiderstehlich auf. Es geht hier nicht um einen mathematischen, sondern um einen moralischen Beweis, der sich auf konvergierende Wahrscheinlichkeiten gründet, die insgesamt genommen eine moralische Gewißheit bewirken können. Die Position Newmans scheint hier allerdings nicht einheitlich (vgl. die Zitate auf S. 161), und ob der einschlägige unter Pius X. verurteilte Satz (»Assensus fidei ultima innititur in congerie probabilitatum«: DS 3425; Loisy beruft sich hier auf Newman) nicht auf den englischen Theologen zutrifft, wie G. meint (161), ist in der Forschung nicht unumstritten, auch wenn Pius X. höchstpersönlich Newman in Schutz genommen hat. Die Begeisterung G.s für den englischen Theologen ist freilich insgesamt von gesunder Kritik gewürzt, die auch die denkerischen Schwachstellen aufweist (z. B. 189.200.205, Anm. 370).

Höchst instruktiv ist die Verhältnisbestimmung von Gewissen und Glauben (151–175; das Gewissen als Führer zur Offenbarung und zum Glauben) sowie von Gewissen und Kirche (176–207), wobei auch das Umfeld des o. g. Trinkspruches erhellt

wird: es geht Newman nicht darum, die subjektive Autorität des Gewissens gegen die objektive der Kirche auszuspielen. Daß G. für das geflügelte Wort vier verschiedene mögliche Deutungen anbietet, ist freilich ein Beweis für die Schwierigkeit, Newmans Theologie präziser zu fassen als im Original. Abschließend folgt ein Kap. über »Gewissen und Irrtum« (208–234): das überwindlich irri-ge Gewissen ist verbunden mit moralischer Schuld; zur Orientierung des Gewissens ist es notwendig, der Wahrheit entsprechend zu leben und sich nicht vom Gefühl, sondern von Vernunft und Pflichtbewußtsein leiten zu lassen.

In seinem Fazit hebt G. den »Grundtenor« von Newmans Denken heraus: »Er ist tief davon überzeugt, daß der Mensch der Wahrheit untergeordnet ist. Nur wenn er das Gewissen entsprechend formt, kann es jenes Heiligtum sein und bleiben, das die verborgenste Mitte und das Innerste im Menschen ist. Newman würde niemals sagen: Gewissen ja – Gott oder Wahrheit oder Kirche nein!, sondern immer: Gewissen ja – und deswegen Gott und Wahrheit und Kirche ja« (237).

Nur wenige Mängel sind bei der Arbeit von G. zu beanstanden. Sehr mißverständlich klingt z. B. die Meinung, daß (erst) durch das II. Vatikanum die religiöse Deutung des Gewissens zu einem Gemeingut der katholischen Kirche geworden sei (236). Auch für Thomas verpflichtet das unüberwindlich irri-ge Gewissen (gegen 220; De Ver. q. 17 a. 4 u. a.). Hilfreich gewesen wären bei den englischen Zitaten die Hinweise auf den genauen Fundort von deutschen Übersetzungen. Die Dissertation G.s ist nichtsdestoweniger eine vorzügliche Arbeit, die weite Verbeitung verdient. Hervorzuheben sind nicht zuletzt der klare Aufbau, die guten Zusammenfassungen am Ende jedes größeren Abschnitts und Kapitels sowie die exzellente Vertrautheit mit Newman.

Manfred Hauke, 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.
 Prof. Dr. Raul Lanzetti, Ateneo Romano, Della Santa Croce, Piazza S. Apollinare 49, I-00186 Roma
 Dr. Dr. François Reckinger, Hardt 68, 4018 Langenfeld/Rhld.
 Dr. Karl Vörckel, Schnepfenhain 19, 6310 Grünberg
 Prof. Dr. Josef Georg Ziegler, Waldhausenstr. 52 a, 6500 Mainz 21

Der »Katechismus der katholischen Kirche« unter theologisch-zeitgeschichtlichem Aspekt

Von Leo Scheffczyk, München

Die Veröffentlichung des neuen »Katechismus der katholischen Kirche«¹ (in einer nicht ganz glücklichen Abbeviatur »Weltkatechismus« genannt) markiert ein wichtiges Datum in der Geschichte der nachkonziliaren Ära der Kirche, der Theologie und des Glaubens. Auch wenn man sich als Zeitgenosse der hochangesetzten Kennzeichnung als »geschichtliches Ereignis« enthält (weil dieses Prädikat erst von der Nachwelt aufgrund der Wirkungsgeschichte vergeben werden kann), so wird man doch unter einem begrenzten zeitgeschichtlichen Aspekt von einem bedeutsamen Vorgang sprechen dürfen, dem, in Abhängigkeit vom Zweiten Vatikanischen Konzil, ein ähnlicher Stellenwert zugesprochen werden kann wie einstens dem vom Trienter Konzil initiierten »Catechismus Romanus«².

1. Der Ausgang vom Zweiten Vatikanum

Tatsächlich besteht zwischen den beiden Werken manche Ähnlichkeit, die sich auf Absicht, Charakter und Anlage bezieht. Beide verstanden bzw. verstehen sich nicht nur als Lehr-, sondern auch als Lebensbuch, »um ein besseres Kennenlernen des christlichen Geheimnisses und die Verlebendigung des Glaubens des Gottesvolkes zu erlauben«³; beide übernehmen die zur Erfassung der ganzen Glaubenswirklichkeit geeignete Ordnung der vier Teile (Credo, Liturgie, Zehn Gebote, Gebet); beide bedienen sich unter Zurückstellung theologisch-wissenschaftlicher Argumentation der Methode eindringender Bezeugung und Erklärung der Glaubens- und Sittenlehre, wobei sich der Catechismus Romanus vornehmlich an die Pfarrer wendet, der »Katechismus der katholischen Kirche« sich vorzüglich »an die Hirten und

¹ Im folgenden zitiert nach der französischen Ausgabe: *Catéchisme de l'église catholique*, Mame/Plon, Paris 1992, 676 S., hier in Ermangelung der deutschen Ausgabe in eigener Überstetzung angeführt.

² *Katechismus nach dem Beschlusse des Konzils von Trient für die Pfarrer*. Auf Befehl der Pápste Pius V. und Klemens XIII. herausgegeben, deutsch: Kirchen/Sieg 1970.

³ So in der als Einleitung vorangestellten Apostolischen Konstitution Johannes Pauls II. »Fidei depositum«: *Catéchisme*, 7.

die Gläubigen«⁴ richtet, wobei der Bezug auf die Hirten beachtlich ist. Hinter diesen Gemeinsamkeiten tun sich freilich auch erhebliche Unterschiede auf, die ihren letzten Grund in den veränderten geschichtlichen Situationen und dem je eigenen epochalen Kontext der beiden Werke haben.

Der »Catechismus Romanus« ging unmittelbar auf das Trienter Konzil zurück, so daß er geradezu als ein »Werk des Konzils von Trient« bezeichnet werden konnte⁵. Seine Planung erfolgte bereits auf der ersten Konzilsperiode⁶, war also von Beginn an als ein Teil des Reformwerkes konzipiert mit besonderem Hinblick auf die unbefriedigende Lage der Glaubensunterweisung im christlichen Volk (auch unabhängig von der Gefährdung durch die neu aufgekommenen Irrtümer). Der Leitgedanke bestand ganz allgemein in der Erhöhung des theologischen Bildungsniveaus des Klerus, durch dessen Vermittlung auch eine bessere religiöse Unterweisung des Volks gewährleistet werden sollte.

Im Fall des neuen Katechismus waren sowohl das Verhältnis zu dem vorausgehenden Konzil als auch die allgemeine Interessenslage anders geartet. Das Zweite Vatikanum hat diesen Katechismus weder geplant noch in Auftrag gegeben. Er entsprang einem Wunsch der Römischen Bischofssynode vom Jahre 1985, den sich Johannes Paul II. zu eigen machte und bald darauf ins Werk setzte. Aber merkwürdigerweise gestaltete sich die innere Bindung des Katechismus an das Zweite Vatikanum viel enger als im Fall des »Catechismus Romanus« und seiner Abkunft vom Tridentinum; denn vom »Catechismus Romanus« gilt: »Er war offensichtlich keine Kompilation der in Trient gesammelten Materialien, sondern ein einheitlich gestaltetes, nicht kontrovers-theologisch ausgerichtetes Werk thomistischer Theologen...«⁷.

Der neue Katechismus dagegen, zwanzig Jahre nach dem Konzil konzipiert, ist das Werk einer Kommission von Bischöfen unter Vorsitz von Kardinal Joseph Ratzinger, die sich in sechsjähriger Arbeit der Konsultation und Zustimmung des Weltepiskopats versicherte, so daß das Ergebnis als »Frucht der Zusammenarbeit des gesamten Episkopats der katholischen Kirche« bezeichnet werden kann⁸.

Aber für Wesen und Charakter dieses Werkes ist entscheidend, daß es sich, getreu der Maxime des derzeitigen Pontifikats, zur Applizierung und Verwirklichung des Zweiten Vatikanums im Leben der Kirche nach Inhalt und Geist gänzlich dem Konzil anschließt und so als eine Zusammenfassung der Lehrgehalte des Konzils bezeichnet werden darf. Da das Konzil aber fest in der Tradition steht, ist erklärlich, daß der Katechismus auch in selten ausführlicher Weise die Heilige Schrift, die dogmatische Überlieferung und die Zeugnisse der christlichen Spiritualität heranzieht, um so, wie es das Konzil beabsichtigte, »den kostbaren Schatz der christlichen Lehre besser zu bewahren und darzustellen«. Deshalb bemühte sich das Konzil vor allem

⁴ Ebda., 8.

⁵ Das Religionsbuch der Kirche (Catechismus Romanus), übersetzt und herausgegeben von A. Koch S. J., Innsbruck 1929, I, 1. Diese Zuweisung an das Konzil besagt freilich keine förmliche Abfassung durch die Kirchenversammlung; vgl. dazu H. Jedin, Geschichte des Konzils von Trient, IV/2, Freiburg 1975, 238.

⁶ Ebda., II, Freiburg 1957, 73; 83.

⁷ H. Jedin, a. a. O., IV/2, 238.

⁸ Fidei depositum: a. a. O., 7.

darum, »unbeschwert und heiter die Kraft und die Schönheit der Glaubenslehre darzustellen«⁹.

Angesichts dieser starken Bindung des neuen Katechismus an das Zweite Vatikanische Konzil mag sich freilich die Frage stellen, ob es sich hier etwa nur um eine in andere Form gefaßte Wiederholung und Einschärfung der Konzilslehre handele und was der Sinn einer solchen Wiederholung sein könne. Tatsächlich wäre eine bloße Wiederholung und Zusammenfassung der Glaubenslehre des Konzils dreißig Jahre nach seinem Beginn dann nicht eigentlich sinnvoll, wenn das Reformanliegen des Konzils vollkommen verwirklicht worden und zum Ziel gelangt wäre.

Ein Blick auf die Situation des Glaubens in der Kirche aber kann das nicht bestätigen; es ist im Gegenteil in weiten Bereichen eine Abwendung vom Wesensgedanken des Konzils festzustellen, welche der wahren Reform der Kirche zuwiderläuft. Darum sagt die Apostolische Konstitution »Fidei depositum« ausdrücklich, daß der Katechismus »der Erneuerung der Kirche dienen«¹⁰ solle, die das Konzil anstrebte, die aber offenbar noch zu leisten ist. Diese Intention wird aber nur voll verständlich auf dem Hintergrund einer Zeitsituation, in der die wahre Erneuerung noch ausbleibt und der Glaube in eine Krise geraten ist, welche nicht zuletzt auch durch Fehlinterpretationen des Konzils entstanden ist. Darum kann der neue Katechismus nicht als Neuauflage der Konzilslehre ausgegeben werden (was schon in bezug auf den viel umfassender ausgearbeiteten materialen Gehalt nicht zutreffend wäre), sondern nur als Interpretation und Ausweitung des Konzils auf das Gesamt des Lehrglaubens verstanden werden, um die Gläubigen in gefährdeter Zeit »zu stärken und zu bekräftigen, wie auch die Bande der Einheit im Apostolischen Glauben zu festigen«¹¹.

2. Der Hintergrund der Glaubenssituation

Es kann kein Zweifel sein, daß die Situation des Glaubens seit dem Ende des Konzils einen subtilen Grad der Verunsicherung angenommen hat¹². Es gehört freilich mit zum sublimen Charakter dieser Gefährdung, daß sie von vielen als solche nicht erkannt wird, ja daß ihre Äußerungen sogar als Zeichen des Fortschritts, der Stärke und der Mündigkeit ausgegeben werden können. Das aber hat einen tieferen Grund in einer bedenklichen Unklarheit über das Wesen des Glaubens. Das Wort von der »Glaubenskrise«, lange Zeit als defätistisch verfemt, ist inzwischen auch schon in offiziöse Stellungnahmen eingedrungen, in denen die Gefährdung als »tief und umfassend«¹³ bezeichnet wird.

⁹ Ebda., 5.

¹⁰ Ebda., 8.

¹¹ Ebda., 8.

¹² Vgl. u. a. J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori, München 1984, passim.

¹³ Bischof Dr. Karl Lehmann, Erzählt euren Kindern davon... Die Zukunft des Glaubens. Gemeinsame Studientagung der Deutschen Bischofskonferenz und des Zentralkomitees der deutschen Katholiken vom 16.–18. 11. 1988 (hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz Bonn), Bonn 1988, 23.

Aber bei genauerem Hinblick läßt sich erkennen, daß die Krise in ihrem spezifischen Charakter noch eindeutiger zu bestimmen ist. Es handelt sich nämlich vor allem um eine Krise des Lehr- oder Wahrheitsglaubens; denn im Sinne einer existentiellen »Gläubigkeit« oder einer persönlichen religiösen Erfahrung oder einer mitmenschlich orientierten Liebesgesinnung ist der »Glaube« gegenwärtig durchaus gefragt und nicht weniger aktuell als die vielgenannte neue Religiosität eines modernen Gnostizismus und Synkretismus, die sich in der Reinkarnationslehre genauso zeigt wie in der New-Age-Bewegung oder in den neureligiösen Gründungen des südlichen Amerika¹⁴. Nur trägt eine solche »Gläubigkeit« und Religiosität weder etwas zur Festigung noch zur Verbreitung des christlichen Glaubens und der Glaubensgemeinschaft bei. Aber das Tragische ist vor allem darin gelegen, daß bei dem rasanten Zug zur Weltpassung der Christen solche Einflüsse auch auf die Kirche übergreifen und hier den Lehr-, Wahrheits- oder Dogmenglauben bis zur Bedeutungslosigkeit hinabdrücken, mit all den damit gegebenen Folgen der Destabilisierung des Bekenntnisses, der Kritik und Verformung des Dogmas und der Auflösung der katholischen Wahrheit.

Eigentlich bedarf es zur Verifizierung dieses Befundes keines ausführlichen Tatsachenbeweises. Es können wenige Beispiele genügen. Am Anfang dieses nachkonziliaren Prozesses, der sich in Deutschland etwa mit dem »Fall Küng« anbahnte, geriet mit der Ablehnung der päpstlichen Unfehlbarkeit die Wahrheit von Glaubenssätzen selbst ins Feuer der Kritik. Mit der vordergründigen Behauptung, daß man trotz aller Irrtümer in Glaubensaussagen »in der Wahrheit bleiben« könne und »daß Sätze, deren sich auch der Glaube der Kirche bedienen muß, eine problematische Angelegenheit sind«¹⁵, wurde für den katholischen Glauben ein »kritisch wissenschaftliches Wahrheitsgewissen«¹⁶ postuliert, das den umstrittenen Autor inzwischen dem religiösen Synkretismus nahebrachte¹⁷ und die Glaubens- und Sittenlehre innerhalb der Kirche im ganzen dem Relativismus überlieferte. Schon damals beleuchtete ein geistvoller evangelischer Theologe, durch die Erfahrungen seiner eigenen Kirchengeschichte belehrt, die katholische Situation treffend mit der Bemerkung: »Die Frage ›Was ist katholisch?‹ kann heute offenbar auch nicht mehr eindeutig beantwortet werden«¹⁸. Die inzwischen abgelaufene Entwicklung hat diese Ansicht vollauf bestätigt.

Man kann sie pointiert dahingehend charakterisieren, daß es heute viele Katholiken gibt, die im Sinne eines geistig entschiedenen, inhaltlich eindeutig bestimmten Bekenntnis- und Zeugnisglaubens nicht mehr katholisch sind. Jedenfalls ist diese Katholizität nicht mehr auszuweisen, wenn der Maßstab des dogmatischen Glaubens verlorengegangen ist (ähnlich wie der echte Ring in Lessings Parabel). Es gibt Fälle,

¹⁴ H. Bürkle, Grundkonstante »Religion« – Anmerkungen zur Wiedereröffnung ihres Zugangs: Religion – mit oder ohne Kirche (hrsg. von Kl. H. Becker und J. Eberle), St. Ottilien 1992, 48.

¹⁵ H. Küng, Unfehlbar? Eine Anfrage, Zürich 1970, 128.

¹⁶ Ebda., 192f.

¹⁷ Vgl. Christentum und Weltreligionen, München, 1984, 200, wo gesagt ist, daß der Christ, »insofern er sich auf den einen und selben Gott und auf Jesus beruft«, auch »Muhammed mitgewählt« hat.

¹⁸ W. v. Löwenich, Ist Küng noch katholisch?: Fehlbare? Eine Bilanz (hrsg. von H. Küng), Zürich 1973, 18.

in denen diese prekäre Situation sogar kirchlicherseits bestätigt und (mehr oder weniger bewußt) gutgeheißen wird. So heißt es in dem Werbeauftrag eines österreichischen Bischofs zur Teilnahme an einem Diözesantreffen verständnisvoll und zustimmend: »Die Katholiken sind oft nicht zuerst deswegen katholisch, weil sie eine bestimmte Lehre und Lebenspraxis angenommen haben, sondern weil sie irgendwie ›dabei‹ sind, wie immer es zustande kam«¹⁹. Danach wird ein Katholisch-Sein auch ohne Verpflichtung auf eine bestimmte Lehre und Sittlichkeit als möglich und als rechtens angesehen. Es rückt hier der olympische Grundsatz in die Nähe: »Dabeisein ist alles«, religiös gewendet und begründet in einer Konspiration von Gruppendynamik und schweifender menschlicher Sympathie.

Mir einem intellektuell höheren Anspruch und mit philosophischem Anstrich versehen, tritt diese These in einer bischöflichen Erörterung über »Wahrheit als Beziehung« auf. Vom Dekret über die Religionsfreiheit ausgehend, wird behauptet, daß das Zweite Vatikanum einen neuen Wahrheitsbegriff geprägt habe, der religiöse Wahrheit wesentlich als personale Beziehung, nicht mehr aber als gegenständlichen Inhalt fasse. In der Religion gehe es um des Menschen »Bezogenheit ... auf seinen letzten Grund, sei er nun pantheistisch gedacht als Natur oder buddhistisch als Nirvana oder theistisch als personaler Gott«²⁰.

Weil Wahrheit etwas Personales ist (die Beziehung des Menschen zu seinem eigenen Grund), könne der Pius XII. (ohne Quellenangabe) zugeschriebene Satz nicht mehr gehalten werden: »Der Irrtum kann nicht das gleiche Recht haben wie die Wahrheit«²¹. So sind im religiösen Bereich Wahrheit und Irrtum gleichberechtigt (wie ja zuvor Pantheismus, Buddhismus und Theismus als gleichwertig dargestellt wurden). Darum ist »ein religiöses Bekenntnis nicht mehr zu verstehen als Formulierung irgendwelcher Sachaussagen, sondern es muß verstanden werden als Aussage einer Beziehung«²² zu dem angenommenen Grund des menschlichen Lebens.

Man fragt sich unwillkürlich, welche Bedeutung dann den inhaltlichen und insofern auch sachhaft bestimmten Aussagen der zwölf Artikel des Apostolikums noch zugesprochen werden kann. Das ist nach dem Gesagten nicht mehr auszumachen; denn »das in der Geschichte oft geübte Verfahren, die Rechtgläubigkeit eines Menschen festzumachen an einzelnen Sätzen, die er bekennt oder leugnet, (ist) mehr oder weniger zweifelhaft«²³. Entsprechend werden dann alle in der Dogmengeschichte geführten Auseinandersetzungen um die wahre Lehre als »auf einer sekundären Ebene« liegend ausgegeben, so daß sie »die eigentlich religiöse Ebene höchstens indirekt erreichen«²⁴. Es ist wohl nicht zu bestreiten, daß in dieser Auffassung von religiöser Wahrheit Inhalte und Tatsachen (z. B. auch die entscheidenden Heilstatsachen) als »Sachwahrheiten« für den Glauben an den Grund im Menschen (der in einem günstigen Fall auch der persönliche Gott sein kann) sekundär und

¹⁹ Mitteilungen des Bischöflichen Amtes für Schule und Bildung der Diözese Graz-Seckau 4 (1992) 4.

²⁰ Bischof Dr. Hermann Josef Spital, Wahrheit als Beziehung, in: Trierer Forum, Sept. 1992/H. 3, 19f.

²¹ Ebda., 19.

²² Ebda., 19.

²³ Ebda., 19.

²⁴ Ebda., 19.

unwesentlich sind²⁵. Das gilt dann auch von Bekenntnissätzen und dogmatischen Definitionen.

Charakteristisch an diesem Mißverständnis des Lehrglaubens ist auch der Umstand, daß es seine Beweiskraft vom Zweiten Vatikanum ableitet, obgleich das Konzil doch unmißverständlich sagt, daß die Verbindung mit Christus und der Kirche »durch die Bande des Glaubensbekenntnisses« (LG 14) geschlossen wird und daß die den Glauben begründende Offenbarung »in Tat und Wort« geschieht, daß »die Werke ... die Lehre offenbaren und bekräftigen« und »die Worte die Werke verkündigen und das Geheimnis, das sie enthalten, ans Licht treten lassen« (DV 2), alles Aussagen, welche für die Zugehörigkeit von Tatsachen und Lehren zum Heilsglauben sprechen, der so erst seinen personalen Charakter als Bindung an den Offenbarungsgott (nicht an einen menschlichen Urgrund) erhalten kann. Darum denkt das Konzil auch über den Irrtum in Glaubensdingen anders, als es in dem genannten Aufsatz geschieht: »Man muß jedoch unterscheiden zwischen dem Irrtum, der immer zu verwerfen ist, und dem Irrenden...« (GS 28). Es kann also keine Rede davon sein, daß *dem Irrtum* das gleiche Recht wie der Wahrheit eingeräumt würde. Der Irrtum, der sich nur am Maßstab von festen Bekenntnissätzen nachweisen läßt (nicht aber an der Beziehung zu einem »Urgrund«), bleibt nach wie vor das zu Verwerfende.

Diese Mißdeutung des Konzils, die zum Verständnis der vom neuen Katechismus anvisierten Glaubenssituation im Auge behalten werden muß, steht in einem weiteren Kontext, der von der nachkonziliaren Theologie gebildet wird, und zwar in der nach außen bekundeten Absicht, das Konzil, dem selbst ein Impuls des Fortschritts innewohnte, progressiv weiterzuentwickeln und so erst zum Ziel zu bringen. Aber in dieses Unternehmen mischen sich deutliche Stimmen der Kritik am Konzil wegen dessen angeblichen Halbheiten und falschen Kompromissen mit der Vergangenheit, die getilgt werden müßten zugunsten einer noch ausstehenden radikalen Reform der Kirche. Diese bezieht sich nicht nur auf die die Diskussion vordergründig beherrschende Änderung der Strukturen (Papsttum, Demokratisierung, Zölibat, Frauenpriestertum), sondern greift auch die inneren Glaubensbestände an, was bei der wesensgemäßen Zusammengehörigkeit von äußerer Struktur und innerem Glaubensgehalt in der katholischen Kirche nicht verwunderlich ist²⁶.

Sie setzt hier sogar am tiefstmöglichen Punkt an, nämlich am Offenbarungsverständnis des Konzils. Diesem wird seine Abhängigkeit vom Ersten Vatikanum und ein Stilbruch vorgeworfen, insofern es den ursprünglichen Ansatz bei der Selbstoffenbarung Gottes und ihrer Selbstevidenz nicht festhält, sondern in die alte,

²⁵ Das Merkwürdige und für die Logik des Vorgehens Bezeichnende fördert dann allerdings der Satz zutage: »Natürlich kann ich zu Christus nicht ja sagen, ohne seine Menschwerdung, sein Leben und sein Sterben zu kennen und anzunehmen – und als Christ auch nicht, ohne seine Gottessohnschaft anzuerkennen« (ebda., 20). Wozu dann aber der vorangehende Aufwand zur Kritik an inhaltlichen Wahrheiten? So kann das Ganze jedenfalls nicht zur Klarheit in der Glaubensvermittlung beitragen.

²⁶ Vgl. dazu u. a. Chr. Duquoc: Die Reform des Priesterstandes: Die Rezeption des Zweiten Vatikanischen Konzils (hrsg. v. H. J. Pottmeyer u. a.), Düsseldorf 1986, 369–383.

angeblich statische und intellektualistische Offenbarungsauffassung zurückfällt²⁷, nach welcher Offenbarung eine Übermittlung von Wahrheiten ist, die sich dann in einem depositum fidei niederschlagen und »zu tradierender und insofern kirchlich verfügbarer Lehre« werden²⁸. Daraufhin kann der Glaube auch nicht mehr »als die Zustimmung zu verschiedenen Glaubenswahrheiten« verstanden werden²⁹. Offenbarung ist demnach wesentlich »Selbstoffenbarung Gottes«, wobei der Begriff (wie vieles an dieser der Klarheit entbehrenden Theologie) unbestimmt bleibt. Was eindeutig gesagt wird, ist nur das Negative, daß es sich bei der Offenbarung nicht um Vermittlung inhaltlicher Wahrheit handelt.

Man darf dann annehmen, daß ein personaler Vorgang der Begegnung mit Gott gemeint ist, aber doch wohl nicht ein arationales Innwerden oder eine Schau des göttlichen Wesens³⁰, sondern eine gnadenhaft erhobene Erkenntnis des ereignishafte Eintretens Gottes in die Geschichte in Worten und Taten. Mit »Selbstoffenbarung« kann nur gesagt sein, daß hier ein personaler Begegnungsvorgang statthat, der ein geschichtliches Eingreifen Gottes und ein ganzheitliches Beeindrucktwerden des Menschen bedeutet, der aber niemals ohne das »Wort« geschieht. Im »Wort« sind aber zugleich – wenn auch nicht ausschließlich – Erkenntnis und Wahrheit gegeben. Ein eindeutiger Begriff von Selbstoffenbarung Gottes ist vor allem im Hinblick auf die Menschwerdung des Sohnes als des vollendeten und endgültigen Offenbarungsereignisses Gottes gegeben. Gerade an dieser Offenbarung in der Fülle der Zeit wird ersichtlich, daß in ihr naturgemäß auch ein erkenntnisthaft-inhaltliches Moment angelegt sein muß, zuerst die Erkenntnis, daß hier der Gottmensch selbst gegenwärtig ist, was selbstverständlich auch in Begriffen und in der Sprache ausgedrückt werden muß.

Darum ist Offenbarung selbstverständlich immer mehr als Mitteilung von Wahrheiten (die im übrigen als Heilswahrheiten nicht »rein theoretisch« genannt werden dürfen), aber niemals ohne Erkennen inhaltlicher Wahrheit zu denken. Wie kann ontologisch ein Geschehen als personale Begegnung bezeichnet werden, das ohne Erkenntnis von Inhalten auskommt? Daß sich hier das personale Geschehen mit Inhalten verknüpfen muß, sagt das Erste Vatikanum genauso wie das Zweite, dieses freilich etwas deutlicher, wenn es erklärt, daß »Gott in seiner Güte und Weisheit beschlossen hat, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun« in einem einzigartigen übernatürlichen Geschehen, das sich »in Wort und Tat ereignet, die innerlich miteinander verknüpft sind« (DV 2).

²⁷ So u. a. bei P. Eicher, *Offenbarung. Prinzip neuzeitlicher Theologie*, München 1977, 492; entsprechend auch H. Döring, *Paradigmenwechsel im Verständnis der Offenbarung*, in: *Münch. theol. Zeitschr.* 35 (1985) 20–35.

²⁸ H. Döring, a. a. O. 31.

²⁹ Ebda., 31.

³⁰ Diese ist der »*revelatio gloriae*« vorbehalten; vgl. Thomas v. Aquin, *S. th. II. II. q. 173 a. 1*. Dabei aber ist nicht verkannt, daß die an den Propheten ergehende Offenbarung als »*intentio mentis elevata ad superna*« zu verstehen ist, die auch eine Gottbegegnung einschließt, welche aber niemals ohne Erkenntnis und damit nicht ohne inhaltliche Wahrheit zu denken ist.

In Wirklichkeit meint der exklusiv (ohne Wahrheitsgehalt) verwendete Begriff der Selbstoffenbarung, der von seinen Verfechtern gar nicht mehr im Sinne von einzigartigen heilsgeschichtlichen Ereignissen gebraucht wird, sondern im Sinne eines Vernehmens der »Stimme des Unbedingten in der sprachlichen Erfahrungswelt des Menschen«³¹, ein personal-individuelles oder soziales Existenzphänomen. Unversehens wechselt der Begriff der »Selbstoffenbarung« in den der »Selbstmitteilung« über. So gesehen, geschieht Offenbarung immer neu (was als »geschichtlich« ausgegeben wird, was aber besser als »mythologisch«, weil immer gegenwärtig, bezeichnet werden könnte). Es geht in ihr um eine »universale Hermeneutik des Daseins im Umgang mit der Bibel«³². Der Beweis, daß diese Stimme des Unbedingten wirklich Gott ist, braucht und kann nicht erbracht werden, weil dieser Offenbarung angeblich Selbstevidenz zukommt und jeder Beweisversuch ja inhaltliche Aussagen heranziehen müßte. An seine Stelle tritt das »Vertrauen in die gottdenkende Vernunft«, welche die letzte Norm für das als Offenbarung Aufzufassende darstellt, für die es im übrigen kein Geheimnis und nichts Übernatürliches gibt. Es ist wohl zu erkennen, daß dieser sogenannte »Paradigmenwechsel« im Offenbarungsverständnis eine radikale Verkehrung der Grundbestände katholischen Glaubens darstellt, gleichsam eine Ausrenkung der lebenswichtigen Glieder am Glaubenskörper, die kein traditum, kein depositum, kein Lehramt und keinen inhaltlichen Glauben im Sinne der *fides divina* und *catholica* mehr anerkennt.

Das hier an einem Kernpunkt beispielhaft über die Situation des Glaubens Gesagte gilt es zu bedenken, wenn man den neuen Katechismus, seine Zielausrichtung und seine Bedeutung ermessen will. Es geht ihm um eine authentische Erklärung des Zweiten Vatikanums und damit des genuinen christlichen Glaubens, vor allem als Lehrglauben verstanden, angesichts einer schleichenden Mißdeutung des Konzils und einer Wesensverwandlung des christlichen Glaubens, die in der »autonomen Moral« genau so auch die christliche Sittlichkeit erfaßt.

3. *Strukturen und Schwerpunkte*

Eine unter theologisch-zeitgeschichtlichem (und insofern begrenztem) Aspekt ge-sehene Vorstellung des neuen Katechismus ist nicht an eine vollständige inhaltliche Darstellung und Analyse dieses Werkes gehalten; sie kann sich unter dem Zwang zur Begrenzung auf die Angabe der bestimmenden Strukturen und der inhaltlichen Schwerpunkte konzentrieren, die deutlich als Antworten auf die Glaubensproblematik der nachkonziliaren Zeit erkennbar werden.

³¹ H. Döring, a. a. O., 33.

³² Ebda., 31. – Die Unklarheiten und Aporien dieser existentialen Hermeneutik von Offenbarung und Glauben hat (am Beispiel ihres Mentors G. Ebeling) vom Standpunkt des kritischen Rationalismus H. Albert, *Traktat über kritische Vernunft*, Tübingen 31975, 116ff. aufgezeigt. Das Endurteil lautet auf »hermeneutischen Irrationalismus«.

Verständlicherweise ergeht sich der Katechismus nicht in Reflexionen über seine formalen Strukturen und Gestaltgesetze. Aber diese sind doch unschwer aus der Darstellung und den Inhalten zu erschließen. So ist schon aus dem Titel zu entnehmen, daß die Kirche hier in ungeschmälertem Selbstbewußtsein und im Besitz ihrer Autorität (die nicht eine rein formale, sondern eine durch das Feststehen in der Wahrheit begründete Vollmacht ist) ihren Glauben verbindlich bezeugt und zur Annahme vorlegt. Diese Grundhaltung unterscheidet sich deutlich von vielen heutigen katholischen »Religionsbüchern«, die ihre Inhalte nur noch in der Form eines unverbindlichen Angebotes an die Menschen der pluralistischen Gesellschaft vortragen und ernstlich gar nicht mehr verpflichten wollen. Dieser Mangel an wesentlicher Kirchlichkeit drückt sich bei diesen auch darin aus, daß sie Inhalt und Umfang der Glaubenslehre auf das heute von den Christen (gerade noch) Geglaubte reduzieren. Daher erklären sich viele literarische Erzeugnisse nach Art der Titel: »Was Katholiken glauben«³³, »Glaube zum Leben«³⁴ oder »Neues Glaubensbuch«³⁵, die über den Glauben überhaupt handeln, aber nicht mehr in strenger Absicht der Darstellung des Glaubens der Kirche. Diese Tendenz ist in der Tat nicht mehr aufzuhalten, wenn (nach dem zuvor Gesagten) Offenbarung als ein Existenzgeschehen verstanden wird, das in kein depositum fidei eingehen, zu keiner inhaltlichen Tradition und Lehre werden und deshalb auch von keinem Lehramt mehr verbindlich vorgelegt werden kann. Der Katechismus dagegen vertritt nicht eine »geschichtlich aktual sich realisierende Selbstoffenbarung« oder Selbstmitteilung Gottes, welche jedes depositum und traditum nebst der kirchlichen Vorlage unnötig machen würde, sondern er vertritt die von der existentialanalytischen Fundamentaltheologie übersehene Theologie des traditum, des Offenbarungsgutes und des Fundamentes des Glaubens, das in der Kirche verwahrt und von ihr vorgelegt wird.

Was seine Prinzipien angeht, die in der Offenbarung, in der apostolischen Tradition und im Glauben der Kirche grundgelegt sind, so ist der Einsatz bei der Offenbarung für alles Weitere richtungweisend. Die Offenbarung wird zunächst der Erkenntnis zugeordnet, aber in eine »andere Erkenntnisordnung« einbezogen, »die der Mensch keineswegs aus seinen eigenen Kräften erreichen kann« (5)³⁶. So steht über dem Artikel 1, der von der göttlichen Offenbarung handelt, der lapidare Satz der Offenbarungskonstitution des Zweiten Vatikanums: »Gott hat in seiner Güte und Weisheit beschlossen, sich selbst zu offenbaren und das Geheimnis seines Willens kundzutun (vgl. Eph 1,9): daß die Menschen durch Christus, das fleischgewordene Wort, im Heiligen Geist Zugang zum Vater haben und teilhaftig werden der göttlichen Natur« (vgl. Eph 2,18; 2 Petr 1,4) (DV 2). Damit ist das Moment der »Selbstoffenbarung« Gottes durchaus in seiner Wichtigkeit anerkannt, aber nicht in Gegensatz zur Wahrheitsübermittlung gebracht, sondern in ein koextensives Verhältnis zum Geoffenbarten als Inhalt gesetzt, der als »Geheimnis« und »gnädiger

³³ Von Richard P. McBrien, 2 Bd.e, Graz 1982.

³⁴ Die christliche Botschaft (hrsg. von G. Biemer), Freiburg 1986.

³⁵ Der gemeinsame christliche Glaube (hrsg. von J. Feiner und L. Vischer), Freiburg 1973.

³⁶ Die folgenden Stellenverweise erfolgen nach der durchlaufenden Numerierung der Sinnabschnitte des Katechismus.

Heilsratschluß« bezeichnet wird, also einen Wahrheitsgehalt eigener Art darstellt. Auch das mit der Offenbarung identische einmalige Heilsgeschehen, das sich in Taten und den sie auslegenden Worten ereignet, läßt die Offenbarung nicht anders denn als inhaltliche Wahrheit verstehen. Daß diese Offenbarung allein dem biblisch-christlichen Glauben zugeordnet ist, zeigt, bei aller Anerkennung des Guten und Wahren in den Religionen (843), die Ablehnung eines über Christus hinausgehenden Offenbarungsanspruchs (67).

Weil die Offenbarung ohne Preisgabe ihrer existentiellen Eindruckskraft als Wahrheit ernstgenommen wird, tritt auch die Kirche in ihrer apostolischen Sukzession (77), vermittels der inspirierten Schrift (80) und der lebendigen Tradition (83) als Vermittlungsorgan der Offenbarung in ihrer vollen Bedeutung hervor. So heißt es gemäß DV 10: »Die Aufgabe aber, das geschriebene oder überlieferte Wort Gottes verbindlich zu erklären, ist nur dem lebendigen Lehramt der Kirche anvertraut, dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird«, d.h. »der Bischöfe in Gemeinschaft mit dem Nachfolger Petri, dem römischen Papst« (85).

Auf diese so gegründete und durch die Kirche vermittelte Offenbarung ist der Glaube die entsprechende Antwort: »La réponse adéquate a cette invitation est la foi« (142). In deutlicher Entsprechung zum Wesen der Offenbarung als Betroffenwerden des Menschen von der Person Gottes *und* als inhaltliche Aussage über die Wahrheit dieses Betroffenseins (ohne die ein Betroffenwerden sinnvoll gar nicht behauptet werden könnte), ist der Glaube »zuerst ein persönliches Anhängen des Menschen an Gott«, aber »zugleich und untrennbar davon die freie Zustimmung zu aller Wahrheit, die Gott geoffenbart hat« (150).

Auch die daraufhin entwickelte Wesensschau des Glaubens, die sich eng an die Grundaussagen des Ersten und Zweiten Vatikanums anschließt (153–165), verfehlt nicht, die Heilsnotwendigkeit des Glaubens in dieser seiner Doppelstruktur zu betonen (161). Weit entfernt von der personalistisch-aktualistischen Reduktion, nach der der Glaube auch ohne Aussagen und Formulierungen auskäme oder diese sekundär wären, wird hervorgehoben, daß wir zwar »nicht an Formeln glauben, sondern an die Wirklichkeiten, die sie ausdrücken und welche der Glaube uns berühren läßt. Dennoch nähern wir uns ihnen nur mit Hilfe der Glaubensformeln, die es uns auch erlauben, den Glauben auszudrücken, ihn in Gemeinschaft zu feiern, sich ihn anzueignen und ihn immer mehr zu leben« (170). So ist hier jeder existentialistischen oder idealistischen Entleerung des inhaltlich-worthaften Glaubens gewehrt und der Glaube als vollmenschlicher, von der Gnade und vom Geist erfüllter personaler Akt anerkannt, zu dem die geoffenbarte Wahrheit unabdingbar hinzugehört. Nur so kann der Glaube auch als gemeinsamer, von der Gemeinschaft zur Kirche getragener Bekenntnisglaube erhalten bleiben (166–169).

Auf diesen Grundlagen steht dann die Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses, welche das Hauptanliegen des ersten Teiles des Werkes bildet. Hier ist faktisch alles aufgenommen und aufgefächert, was zum christkatholischen Glauben gehört und über den Wortlaut der einzelnen Artikel hinaus dem Verständnis der Gläubigen nahegebracht: der eine Gott (222–231) in der Dreiheit der Personen (232–256), die Schöpfung, das gemeinsame Werk der Trinität (290–292), in ihrem

gegliederten Stufenbau (352–384), Paradies, Fall und Erlösung durch Jesus Christus (374 ff.; 422 ff.), das »Empfangen durch den Heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria« (484), der Opfertod am Kreuz (595–623), seine realgeschichtliche Aufarbeitung (638–658), die Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen (748–945; 946–962), die Auferstehung des Fleisches (988–1019) und die Vollendung (1020–1065).

Bei der Unmöglichkeit, die inhaltliche Fülle in der Ausarbeitung der einzelnen Glaubensartikel wiederzugeben, darf das Interesse sich mehr auf die Struktur, den Stil und die Methode der Darstellung richten, die das Einzelne prägt und ihm seinen Stempel aufdrückt.

Es ist trotz des sich angesichts der Zusammenfassung des Vielen einstellenden Eindrucks einer Systematik der heilsgeschichtliche Duktus, der hier bestimmend ist. Damit ist aber nicht nur der Weg entlang den 12 Glaubensartikeln gemeint, der naturgemäß ein heilsgeschichtlicher ist, sondern besonders auch die innerhalb der einzelnen »Wegstücke« nochmals vorgenommene konkret-geschichtliche Explikation der Heilsdaten, so besonders anschaulich vorgeführt beim Einbruch und Fortgang der Sünde (386 ff.), bei den »Mysterien des Lebens Jesu« (512 ff.), bei den Offenbarungen des Geistes in der Welt (702 ff.) und in der Geschichte der Kirche (758 ff.).

Die heilsgeschichtliche Erhellung der Glaubenswirklichkeit besagt aber keinesfalls ein bloßes Nacherzählen der Heilsereignisse im Sinne einer narrativen Theologie. Sie ist vielmehr verbunden mit der Aufdeckung des Sinnes dieser Geschichte und der Entbergung ihrer Wahrheit für das Verstehen des glaubenswilligen Menschen.

Das führt die Frage nach dem Verhältnis des Katechismus zur Theologie herauf. Es ist nicht zu verkennen, daß es in ihm Partien theologischer Gedankenführung gibt, so etwa bei der Darstellung des Trinitätsgeheimnisses (253 ff.), bei der Interpretation der Liturgie als Werk der Trinität (1070 ff.) oder bei der Einlassung auf das eucharistische Opfer und die Realpräsenz (1356 ff.). Aber im ganzen ist nicht die schulmäßig-theologische Begründung der Heilsfakten in letztmöglichster gedanklicher Durchdringung unter Aufnahme der gedanklichen Folgerungen und der Abwehr von Irrtümern intendiert, nicht also die Erhellung der Glaubensgeheimnisse im Lichte der menschlichen Vernunft, sondern ihr Aufleuchten im eigenen Licht, das sich dem Licht im glaubenden Menschen angleicht. So geht die Bewegung vom Glauben zum Glauben, freilich zu einem durch die biblische, patristische, liturgische und spirituelle Bezeugung ins Leben des Christen hineingreifenden und das Leben gestaltenden Glauben.

Das Anliegen einer zeitentsprechenden Erwachsenenkatechese als Vermittlung der Frohbotschaft zu einem lebendigen, bekennenden, von Freiheit und Mitverantwortung getragenen Glauben wird auch durch die hier vorgenommene traditionelle, aber doch mit neuem Geist erfüllte Vierteilung des zu vermittelnden Inhaltes gewährleistet: der Glaube als Bekenntnis (Teil 1), als *lex credendi*, wird mit der *lex orandi* des in der Liturgie gefeierten Glaubens verbunden (Teil 2), in das christliche Ethos (Teil 3) überführt und im Gebet (Teil 4) zu seiner höchsten Verwirklichungsform gebracht. So ist ein organisches Ganzes des christlichen

Glaubens und Lebens erstellt, das wohl als eine »Symphonie« bezeichnet werden kann³⁷, die Geist und Herz des Gläubigen zu beeindrucken vermag. Inhaltlich dürfte diesem reichhaltigen Konzept kaum etwas mangeln, auch wenn von seiten der Fachgelehrten hier und da noch spezielle Wünsche angemeldet werden könnten.

Wenn dem Genus der Katechese entsprechend auch die wissenschaftliche Theologie nicht beansprucht wird (was sich auch an der einfachen Sprache und an der Verständlichkeit der Darstellung zeigt), so ist doch erkennbar, daß die moderne theologische Problematik in die Ausgangspositionen des Werkes aufgenommen und in den Antworten berücksichtigt ist. Das zeigt die Bezugnahme auf viele theologische Probleme, die hier ohne Apologetik und Polemik vom Glaubensstandpunkt her beantwortet werden in der Überzeugung, daß der Glaube, wenn er zur Entscheidung gestellt wird, auch etwas Einfaches und Eindeutiges ist, das auch ohne wissenschaftliches Rüstzeug erhoben und vernunftgemäß ausgesagt werden kann. So wird in der heute von manchen Theologen schon aufgegebenen Erbsündenlehre ohne Preisgabe der Wahrheit vom gnadenhaften Urstand (375) und der Tat Adams diese Wahrheit als »une vérité essentielle de la foi« bezeichnet (388), weil »alle Menschen in die Sünde Adams eingeschlossen sind« (404), so daß die Universalität der Erbsünde auf dem Hintergrund der Universalität der Erlösung aufgetragen erscheint. Im Gegensatz zur heute unterschwellig gärenden All-Erlösungstheorie wird deutlich festgehalten, daß Christus für uns gelitten hat, »damit wir seinen Spuren folgen« (1 Petr 2,21) (618), also die Rettung nicht ohne uns erfolgt. In der gegenwärtig viel diskutierten Frage nach dem descensus Christi wird jeder übertriebenen Auffassung entgegengehalten, daß »Jesus nicht in die Unterwelt herabgestiegen ist, um die Verdammten daraus zu befreien oder die Hölle der Verdammung zu zerstören, sondern um die Gerechten zu befreien, die ihm vorangegangen waren« (633). In diesem Zusammenhang ist auch die heute in Zweifel gezogene Frage nach der Existenz der Hölle eindeutig beantwortet: »Die Lehre der Kirche bejaht die Existenz der Hölle und ihre Ewigkeit« (1035). Das ist klarer gesagt als mit der heute im Deutschen gebräuchlichen Formel von der »Realmöglichkeit«, bei der das Schwanken zwischen »Realität« und »Möglichkeit« deutlich ist. Zugleich wird aber auch gesagt, daß Gott niemanden zur Hölle prädestiniert und daß die Kirche Gott um Barmherzigkeit bittet (1037). Vor allem in der Lehre vom christlichen Handeln sind die heute oft unnötigerweise durch ein wissenschaftliches Pathos verunklärten Grundsatzfragen über die Quellen der Moralität (1750), über die Wirklichkeit der Sünde (1849f.), über Sexualität (2360ff.), aber auch über den heute aus dem ethischen Sprachgebrauch nahezu verschwundenen Begriff der »Keuschheit« (chasteté: 2337ff.) schlicht und grundsatzfest beantwortet, freilich nicht, um den spezifisch christlichen Anspruch zu ermäßigen, aber auch nicht, ohne ihn in der Kraft der Gnade als erfüllbar zu erweisen.

³⁷ So Johannes Paul II. in der Constitution Apostolique Fidei depositum, a. a. O., 7.

4. »Nova et vetera« – und die Rezeption

Wer dem Werk auch nur mit dem geringsten Grad eines gläubigen Vorverständnisses begegnet, wird ihm die Anerkennung nicht versagen können, daß es in gültiger Weise den ursprünglichen und heute noch geltenden katholischen Glauben zum Ausdruck bringt und dies in der Klarheit des Geistes, mit der Wärme des Herzens und mit Zugewandtheit zum Leben. Angesichts der Fülle des Inhaltes wird man auch nicht mit der Feststellung zurückhalten, daß das Werk in seiner Zeitaufgeschlossenheit nicht nur »Altes«, sondern vieles »Neue« aufnimmt und darbietet, und dies nicht nur in materialer Hinsicht (etwa dogmatisch bei der Darstellung der Einheit der Kirche, ohne Ausschluß des ökumenischen Anliegens: 846ff.; ethisch bei der Aufnahme der Probleme des sozialen und ökonomischen Bereiches 2419–2436, des Krieges 3207ff. und der Friedenssicherung 2302ff.), sondern gerade auch in Form und Geist der Verkündigung: durch die personal-geschichtliche Interpretation der Heilswirklichkeit, durch eine gemessene »Anthropozentrik«, die aber überhöht ist von einer wesentlichen Christozentrik.

Aber es werden im Umfeld der gegenwärtigen Situation des Glaubens (vgl. 1) gerade auch Einwände gegen das angeblich Neue aufkommen, etwa der folgenden Art: Ist denn dieser Glaube nicht eben der alte und damit auch veraltet? Ist hier nicht eine ewige wandellose Wahrheit gelehrt, die dem Gedanken an die Geschichte und den Fortschritt entgegensteht? Wird durch ein solches Monument der lebendige Glaube nicht in starre Traditionen gezwängt und der endgültigen Versteinerung preisgegeben, wo er doch gegenüber der wendereichen Zeit und Geschichte schmiegsam und elastisch bleiben sollte?

Es ist der Vorzug dieser entschiedenen Glaubensbotschaft, daß sie zu grundsätzlichen Stellungnahmen und Entscheidungen herausfordert. Aber sie dürfen nicht schon im Vorraum von falschen Anschuldigungen und Unterstellungen verfälscht werden. Es ist nämlich in der Tat eine Unterstellung, wenn behauptet wird, daß der hier bezeugte Glaube gänzlich dem Gesetz der Geschichte und der Entwicklung entzogen sei. Wenn man etwa den »Catechismus Romanus« oder den »Katechismus Pius' X.«³⁸ mit dem vorliegenden Werk vergleicht, wird man nicht leugnen können, daß sich das Verständnis des Glaubens, die Art seiner Darbietung, sein Ausdruck und seine begriffliche Entfaltung entwickelt haben. Wie es eine Entwicklung der Dogmen gibt, so gibt es auch eine positive Entwicklung der katechetischen Unterweisung und damit der Lehre, die hier unschwer festzustellen ist.

Aber die genannten Vorwürfe können etwas Richtiges treffen, wenn sie die Unveränderlichkeit der Offenbarung und der Glaubenswahrheit als solcher meinen. Da sie aus der Überzeitlichkeit und Ewigkeit Gottes kommt und Anteil an diesem Überzeitlichen gewährt, kann sie einer wesentlichen Veränderung und Entwicklung nicht unterworfen sein. Sie ragt in die Zeit hinein und geht mit ihr mit, aber ohne von der Macht der Zeit verändert und schließlich fortgerissen zu werden. Das hat seinen

³⁸ Compendio della dottrina christiana, Roma 1906.

Grund nicht in der Anmaßung der Kirche, sondern im Wesen der Offenbarung Gottes, der selbst nicht der Zeit und der Veränderung unterworfen ist, wenn anders er nicht zu einem mythischen Halbgott oder zu einem irrationalen Weltsubstrat etwa im Sinne der Prozeßtheologie A. N. Whiteheads degradiert werden soll.

Es ist diese Grunderkenntnis, die der »Katechismus der Kirche« den Glaubenden betont wieder ins Bewußtsein hebt, und zwar konkret in Ausrichtung auf das Zweite Vatikanische Konzil; denn gerade in der Interpretation des Neuen, das das Konzil brachte, hat sich eine Auffassung verbreitet, die angesichts der umstürzenden Zeitverhältnisse auch in der Kirche den Bruch mit der Tradition und den Wandel selbst des Unwandelbaren propagiert. Dem gegenüber weist der Katechismus zur Identifizierung des häufig fehlinterpretierten Konzils auf das Unaufgebbare und durch keine Zeit zu überholende Bleibende der übernatürlichen göttlichen Offenbarung und des Glaubens hin, zu dessen Verkündung und Weiterführung auch ein mit allen menschlichen Institutionen unvergleichbares gottmenschliches Organ, die Kirche, gehört.

Deshalb ist im Blick auf die heutigen Versuche zum Umsturz der wesentlichen Heilswahrheiten und Heilswerte festzuhalten: Es wird in der katholischen Kirche (um nur einige Beispiele anzuführen) immer dabei bleiben, daß Jesus Christus in wahren und realem Sinne der Gottmensch ist, daß seine Auferstehung als real-geschichtliches Ereignis geglaubt wird, daß die immerwährende Jungfräulichkeit Marias ungeschmälert gilt, daß die Kirche nicht befugt ist, das Priestertum der Frau einzuführen (1577) und daß es ein Gericht mit endgültiger Scheidung geben wird.

Auch in der Verkündigung des christlichen Ethos, das heute als spezifisch christliches vielfach nicht mehr vertreten wird, kann die Kirche nicht davon abgehen, daß die Ehe unauflöslich ist (mit den sich daraus ergebenden Konsequenzen für die geschiedenen Wiederverheirateten) (1646–1651), daß es (entgegen der teleologischen Ethik) ein in sich Böses gibt (1756), daß es ein (heute weithin außer acht gelassenes) irriges Gewissen gibt (1790), welches der Mensch überwinden kann und muß (1793), daß die Verhinderung der Fortpflanzung beim ehelichen Akt unerlaubt ist (2370).

Wer das Beharren der Kirche auf all diesen Konstanten ihres Glaubens und ihres sittlichen Lebens als Ausdruck von Immobilität und Versteinerung betrachtet, der muß die (natürliche und die übernatürliche) Offenbarung und letztlich Gott selbst wie das gottebenbildlich geschaffene Wesen des Menschen mit dem Odium des Versteinerten behaften, der muß aber im Falle, daß er ein Unveränderliches leugnet, aus Gott wie aus dem Menschen proteushafte Wesen machen, die sich fortwährend bis zur Unkenntlichkeit wandeln.

Das Bemerkenswerte an der kirchlichen Situation ist aber darin gelegen, daß mit dem Traditionsbruch, mit dem Anspruch der Autonomie und Subjektivität solche Tendenzen einer absoluten Vergeschichtlichung Gottes und des Menschen an Einfluß gewinnen und zur Herrschaft zu kommen drohen. Das kann unschwer an einigen mit dem Erscheinen des Katechismus gleichzeitigen Begebenheiten aufgewiesen werden, u. a. an einer frühen Stellungnahme des Theologen N. Greinacher³⁹, der

³⁹ Römisch statt katholisch, in: Südd. Zeitung, 9./10. 1. 1993.

dem Katechismus eine ungeschichtliche Auffassung von der Kirche vorwirft, »eine statische, hellenistische Sicht von Gott und Mensch und Welt« und ein »Kirchenbild, das unchristlich und unmenschlich ist«. Wenn hier bemängelt wird, daß der Katechismus in Glaubensfragen »weit hinter dem zurückbleibe, was unter Theologen heute weithin Konsens geworden ist« und die Ausführungen im Bereich der Sexualethik »einer Katastrophe gleichkommen«, so ist dies (auch wenn man die Primitivität in Wort- und Gedankenführung abzieht) ein deutlicher Beweis für den unter Theologen wie Laien herangezögerten »sensus infidelium« und für eine »Orthodoxie des Unkatholischen«, die sich inmitten der Kirche breitmacht.

In Ermangelung eines eigenen Glaubensbekenntnisses (das jedenfalls aus diesen Zeilen nicht ersichtlich wird), weist der Kritiker auf das »Credo« eines Kollegen hin, das als »eine ausgezeichnete Zusammenfassung des christlichen Glaubens für zweifelnde und kritische Zeitgenossen« empfohlen wird. Das Buch⁴⁰, in dem der Verfasser unter dem Vorwand der Verpflichtung auf den Geist des Konzils in Wirklichkeit nur ausbreiten will, »was an Glaubensüberzeugungen durch unermüdliches Studieren und Reflektieren in uns« (in ihm selbst) »gewachsen ist«, verwendet die Sätze des Apostolikums als bloße Hülsen, in die eine von Tradition und Kirche purgierte humanitär-religiöse Weltanschauung eingeführt wird. Danach ist der Glaube nur noch ein »aufgeklärtes Vertrauen« in einen letzten Weltsinn, Gott genannt (S. 34), »Erlösung als Versöhnung und Loskauf von den Folgen des Sündenfalls Adams« ist »ein Unsinn« für jeden von der Evolution überzeugten Menschen (S. 36), die Jungfräulichkeit Marias ist Symbol für Jesu Sein »von Gott her« (S. 66), »Menschwerdung« ist das ganze Leben und Sterben des mit Gott verbundenen Mannes von Nazareth (S. 87), »Gottessohnschaft« seine Erwählung durch Gott (S. 84; 109), sein Tod am Kreuz »ist ein klares Fiasko, in das nichts hineinzugeheimnissen ist« (S. 120), seine Auferstehung ist die den visionären Jüngern zuteilgewordene Erfahrung vom Leben Jesu bei Gott (S. 145; 147); das Ziel des Lebens ist »nicht nur abstrakt ›Gott‹ und ›das Göttliche‹, sondern der Mensch selber, das Humanum allumfassend« (S. 248). Hier ist dem Glaubensbekenntnis unter Zitierung seines Wortlauts jeglicher angestammter Sinn abgelistet. Der angesprochene kritische Mensch dürfte diesen semantischen Betrug wohl merken und sich fragen, warum dann die allumfassende Humanität ausgerechnet am Beispiel eines von der Evolution überholten Menschen Jesus ersehen werden soll.

Die Selbstauflösung des Christentums als Wahrheit und Lehre findet bezüglich des Ethischen eine aktuelle Parallele im »Kirchenpolitischen Positionspapier des BDJK im Bistum Mainz«⁴¹, in welchem in der schon üblich gewordenen Form von »Träumen« über die Kirche anarchische Forderungen erhoben werden: nach Zulassung »unterschiedlicher Gruppierungen, ... Richtungen und Modelle« in der Kirche (ohne Angabe von Kriterien für Wahrheit und Sitte, sondern nur unter Beschwörung von »Geborgenheit, Gleichberechtigung, Solidarität und Gesprächsbereitschaft«), nach dem »Ausprobieren neuer Formen« in der Liturgie, nach Zulassung der

⁴⁰ H. Küng, Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt, München 31992.

⁴¹ Mitteilungen des Bischöflichen Ordinariats Sept./Oktober 1992, 265–268.

»Frauen zu allen kirchlichen Ämtern«, vor allem aber nach Abschaffung aller »Ge- und Verbote ... bezüglich Verhütung, vorehelichen Geschlechtsverkehrs, Selbstbefriedigung, Homosexualität« und nach der »letzten Instanz der persönlichen Gewissensentscheidung«. Hier soll tatsächlich alle moralische Dekadenz der Wohlstandsgesellschaft in der Kirche institutionalisiert werden.

Das letztgenannte Beispiel darf insofern in Beziehung zum neuen Katechismus gesetzt werden, als es einmal die Frage nach dem Erfolg der gegenwärtigen Verkündigung und Katechese der Kirche an der Jugend hervorruft und (bei der wohl negativ ausfallenden Antwort auf diese Frage) das Problem der Chancen dieses Werkes in einer Situation der »Umwertung aller Werte« aufwirft. Hinzu kommt der Umstand, daß die durchschnittliche Kirchenpresse und die kirchlichen Bildungseinrichtungen mehrheitlich diese Tendenzen multiplizieren. Wenn jüngst an einer dieser Stellen gesagt werden konnte: »Sie (die Kirche) bietet, so wie sie sich darstellt, vielen (Christen) keine echte Hilfe in den Glaubensproblemen«⁴², so drängt sich eben die Frage auf, ob die im neuen Katechismus gebotene Selbstdarstellung der Kirche Christi von den sich zur Kirche Zählenden noch anerkannt werden wird.

Das ist sicher nicht mehr von allen zu behaupten, die sich heute im Sinne einer reinen *denominatio extrinseca* als Kirche bezeichnen. Dazu sind die Richtungen im Katholizismus schon zu dissoziiert, angetrieben von einer journalistisch-konformistischen Theologie, die der Kirche vorwirft, daß sie »immer noch auf der zentralen moralischen Autorität beharre«, was »Weltkatechismus und Moralenzyklika ... unterstreichen würden«⁴³. Wo die gottgesetzte Verpflichtung des Lehramtes so gründlich verkannt wird, wo tendenziös das »vertikale Schisma« herbeigeredet wird, kann eine durchgängige Tiefenwirkung des neuen Katechismus für die Gegenwart schwerlich erwartet werden.

Das bedeutet aber objektiv keine Minderung des Gewichtes und der Bedeutung des »Katechismus der katholischen Kirche«. Er wird vor allem für den nicht geringen Teil der Gläubigen einen Halt und eine Gewißheit bieten, die durch die institutionalisierte Meinungsmache in der Kirche im Glauben angefochten sind. Er wird auch den Bischöfen (an die nach der Apostolischen Konstitution »*Fidei depositum*« der Katechismus bezeichnenderweise auch gerichtet ist) die Möglichkeit geben, eindeutiger zu sprechen und z. B. in der Frage nach dem Frauenpriestertum nicht mehr zu sagen, die Sache sei noch nicht entschieden.

Wenn auch nach menschlichem Ermessen manches dagegen spricht, so ist die übernatürliche Hoffnung nicht unbegründet, daß dieses Werk später als ein entscheidender Wendepunkt von der Pseudoreform zur wirklichen Erneuerung der Kirche erkannt werden wird.

⁴² Domschule Würzburg 1/1993, 1.

⁴³ Vgl. den Bericht der Deutschen Tagespost vom 9. 1. 1993: Harte Kritik am Vatikan.

Zur Übersetzung des Ordo Missae von 1929

Die erfolgreiche Initiative des Kölner Pfarrers
Dr. Josef Könn (1876–1960)
unter Berücksichtigung späterer Versuche

Von Theodor Maas-Ewerd, Eichstätt

Die Jahre nach einem Konzil sind verständlicherweise nicht frei von Turbulenzen. »Trotzdem kann man feststellen«, so hat der inzwischen über achtzig Jahre alte Weihbischof Walther Kampe erklärt, »daß diese Jahre auch sehr fruchtbar gewesen sind. Es war eine große Leistung, das Schiff einer Weltkirche auf neuen Kurs zu bringen. Das ist trotz mancher Rückschläge und Verluste auch gelungen. Die Geschichtsschreibung wird das bestätigen, wenn die Entwicklungen einmal abgeschlossen sein werden. Das kann man vom heutigen Zustand noch nicht sagen. Wir sind immer noch im Übergang«. ¹ An anderer Stelle seines autobiographischen Rückblicks »Achtzig Jahre – und noch immer da!« meint der Verfasser: »Es ist schon gut, sich manchmal zu erinnern, wie es früher war, um die gewaltigen Fortschritte in diesen Jahren zu erkennen und nicht die Vergangenheit nostalgisch zu vergolden«. ² Einem solchen Sich-Erinnern möchte der vorliegende Beitrag dienen, der sich mit der ersten einheitlichen deutschen Übersetzung des Ordo Missae befaßt, die im Jahre 1929 entstanden ist. Wir verdanken diese Übersetzung nicht etwa, wie man aus heutiger Sicht vermuten könnte, der Fuldaer Bischofskonferenz, sondern kurioserweise der privaten Initiative eines Pfarrers namens Josef Könn, der Pfarrer an der Basilika von den heiligen Aposteln in Köln gewesen ist. ³ Die Pfarrei wird dort einfach »St. Aposteln« genannt.

¹ Walther Kampe, *Achtzig Jahre – und noch immer da! Erinnerungen zum 31. Mai 1989*. Limburg 1989, 83. (Zum Vf.: Weihbischof in der Diözese Limburg, geb. am 31. Mai 1909 in Wiesbaden, zum Priester geweiht am 8. Dez. 1934, zum Bischof konsekriert am 7. Sept. 1952, em. am 31. Mai 1984.)

² Ebd. 70.

³ Josef Könn, geb. am 22. März 1876 in Lüttich, zum Priester geweiht in Köln am 31. März 1900, gest. am 31. Juli 1960, war – nach Kaplansjahren an St. Nikolaus in Eupen (1900–1901) und an St. Mauritius in Köln (1901–1915) – von 1915–1925 Pfarrektor, Pfarrer und Dechant in Köln-Buchheim (St. Mauritius), wurde am 20. Juni 1925 durch die Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn zum Dr. theol. h. c. promoviert und wirkte von 1925 bis zu seinem Tod als Pfarrer an St. Aposteln in Köln. Zur Person s. die Darlegungen des em. Freiburger Fundamentaltheologen Adolf Kolping, *Josef Könn. 1876–1960. Pfarrer an St. Aposteln in Köln*. Münster 1970. Vgl. die Rez. von A. A. Häußling OSB in: *Archiv für Liturgiewissenschaft* 22 (1990) 190f; s. auch: Adolf Kolping, *Josef Könn (1876–1960), Pfarrer an St. Aposteln zu Köln*, in: *Anzeiger für die katholische Geistlichkeit* 71 (1962) 306–308.

Die neue Situation seit 1967

Seit dem Entstehen jener einheitlichen Übersetzung des Ordo Missae von 1929, die den Canon Missae mit einschließt, sind inzwischen fast 64 Jahre vergangen. Und nachdem jetzt schon seit 25 Jahren die Muttersprache ganz offiziell auch im Kernbereich der heiligen Messe, beim Eucharistischen Hochgebet, verwendet werden darf, ist es gar nicht so leicht, sich vorzustellen, wie das früher gewesen ist. Folglich sind klare Unterscheidungen vonnöten.

Die Übersetzung des Ordo Missae von 1929, mit der es, wie zu zeigen sein wird, eine besondere Bewandnis hat, diente nicht etwa einer Meßfeier in deutscher Sprache. Die ist erst seit 1967 und vor allem seit 1975 möglich, nachdem das heutige Meßbuch für die Diözesen im deutschen Sprachgebiet vorgelegt worden war. Der Einheitstext von 1929 hingegen konnte und wollte nichts anderes sein als so etwas wie eine Brücke, die den Zugang zur lateinisch gefeierten Meßliturgie für katholische Christen ermöglichte, die kein Latein verstanden, was damals – und noch mehr heute – bei den meisten erklärlicherweise zugetroffen hat. Im Bauen solcher »Brücken« sind hierzulande viele »Pioniere« der Liturgischen Bewegung große Meister gewesen. Dies sollte nicht unterschätzt werden! Denn es ist schon so, wie Vilmos Vajta, Professor am Institut für ökumenische Forschung in Strasbourg, in einem 1967 erschienenen Beitrag dargelegt hat: Daß nämlich »die Liturgische Bewegung in der katholischen Kirche in den letzten Jahrzehnten einen riesigen pädagogischen Aufwand in Gang gebracht hat, damit gerade das Sprachhindernis überbrückt werden sollte. Die pastoralen Bestrebungen dieser Bewegung haben dazu geführt, daß in den meisten Ländern den Katholiken Meßbücher in die Hand gegeben wurden, die es ermöglichen, der Meßordnung an jedem Sonntag in der Muttersprache zu folgen. Man braucht dazu kaum lateinische Kenntnisse...«⁴. Trotzdem darf man sich angesichts dieser Feststellungen nicht der Illusion hingeben, jeder halbwegs aufgeweckte Katholik habe bei der Sonntagsmesse seinen »Schott« oder »Bomm« in der Hand gehabt. Das ist in den Pfarrgemeinden trotz der bekannt hohen Auflagen des zuerst genannten »Volksmeßbuches« immer nur bei wenigen der Fall gewesen. Erst als nach dem Zweiten Weltkrieg die wichtigsten Meßformulare in den diözesanen Gebet- und Gesangbüchern abgedruckt worden sind, ist der Sachverhalt ungefähr so gewesen, wie Vajta ihn schildert. Dieser Umstand dürfte dazu beigetragen haben, daß uns die in Schritten erfolgte Einführung der Muttersprache in die Liturgie in den späten sechziger Jahren nicht als ein so radikaler Neuansatz vorgekommen ist, wie dies von bestimmten Kreisen, die sich an einen imaginären Traditionsbruch festklammern haben und offenbar nicht mehr von dieser fixen Idee loskommen, unentwegt behauptet wird. Richtig ist, daß die Beibehaltung der lateinischen Sprache durch das Konzil von Trient⁵ jene seelsorglich-pädagogischen Bestrebungen ausgelöst hat, die in den zwanziger und dreißiger Jahren des 20. Jahrhunderts so große

⁴ Vilmos Vajta, Die Folgen der Liturgiereform, in: Johann Christoph Hampe (Hg.), Die Autorität der Freiheit. Gegenwart des Konzils und Zukunft der Kirche im ökumenischen Disput. München 1967, Bd. I, 608.
⁵ Conc. Trid., Sess. 22, cap. VIII. Vgl. ebd. Canon 9.

Fortschritte gezeitigt haben und denen auch die »Einheitsübersetzung« des *Ordo Missae* von 1929 zuzuordnen ist.

Just in dem Jahr, da die Instruktion »Tres abhinc annos« vom 4. Mai 1967⁶, die zweite Instruktion zur ordnungsgemäßen Durchführung der Konstitution über die heilige Liturgie, erschien, hat P. Theodor Bogler (1897–1968) aus der Abtei Maria Laach den 40. Band der Reihe »Liturgie und Mönchtum« veröffentlicht, der den damals aufsehenerregenden Titel trägt: »Deutsche Liturgie? Sind wir auf dem Weg dahin?«.⁷ Nachdem die Instruktion mit ihrem Artikel 28 die Verwendung der Muttersprache auch für den *Canon Missae* ermöglicht hatte⁸, schrieb Bogler in seinen »Bemerkungen« zum genannten Thema des Bandes 40: »Sind wir auf dem Weg zu einer deutschen Liturgie? Ist die Frage noch berechtigt, nachdem die andere Instruktion zur Ausführung der Liturgiekonstitution vom 4. Mai 1967 auch den Kanon der heiligen Messe für die Muttersprache freigegeben hat? Es wurde also wieder ein Schritt in dem Bemühen der Liturgiereform getan, im Anschluß an das 2. Vatikanische Konzil die römische Liturgie so zu gestalten, daß sie den heutigen Menschen besser anspricht und sich der Eigenart der Länder, Völker und Sprachen dieser unserer gegenwärtigen Welt mehr angleicht«.⁹

Zwar bekennt Theodor Bogler in seinen »Bemerkungen« freimütig, daß ihn das Problem einer »deutschen Liturgie« oder besser einer Liturgiefeier in deutscher Sprache schon in den Anfängen seines monastischen Lebens beschäftigt habe¹⁰, was sich aus der besonderen Eigenart seines Werdegangs erklären dürfte¹¹, aber er betont auch recht klar und eindeutig etwas anderes, das er am Leben und Wirken seines verehrten Abtes Dr. Ildefons Herwegen (1874–1946) »abgelesen« hatte: Die Liturgische Bewegung im deutschen Sprachgebiet, deren hervorragender Förderer Abt Herwegen gewesen ist, sollte nur das eine Ziel verfolgen, »die römische Liturgie mit ihrer monumentalen Gestalt und ihrem großen Gehalt wieder in das unmittelbare Bewußtsein zu heben«¹². Der Gedanke an eine »deutsche Liturgie«, weiß Bogler aus

⁶ AAS 59 (1967) 442–448. Kaczynski/Rennings 808–837. Vgl. dazu Emil Joseph Lengeling, Ein weiterer Meilenstein auf dem Weg zur Liturgiereform. Zur Instruktion »Tres abhinc annos«, in: *Bibel und Liturgie* 40 (1967) 259–273.

⁷ Maria Laach 1967.

⁸ »Tres abhinc annos«, Art. 28. Kaczynski/Rennings 837. Vgl. dazu *Notitiae* 3 (1967) 154. Die schon am 31. Januar 1967 von Paul VI. ad experimentum gewährte Genehmigung für den Gebrauch der Muttersprache im *Canon Missae* und in der Weiheliturgie ist durch Art. 28 (a und b) bestätigt worden. Vgl. A. Bugnini, Die Liturgiereform. 1948–1975. Zeugnis und Testament. Freiburg-Basel-Wien 1988, 127–131, bes. 129.

⁹ Deutsche Liturgie? (s. Anm. 7) 7.

¹⁰ Vgl. ebd. 11.

¹¹ Theodor Bogler, geb. am 10. April 1897 in Hofgeismar, gest. am 13. Juni 1968, war – nach Kriegsdienst, Architektur-Studium, Eheschließung, Tod seiner Frau und Konversion – 1927 in die Abtei Maria Laach eingetreten. Vgl. seine autobiographischen Werke: *Soldat und Mönch. Ein Bekenntnisbuch*. Köln o. J. (1936), ⁵1939; Neubearbeitung unter dem Titel: *Ein Mönch erzählt*. Honnef 1959; *Suche den Frieden und jage ihm nach*. Recklinghausen 1964. F.-S. auch die Nachrufe von Emmanuel von Severus: P. Theodor Bogler, Benediktiner von Maria Laach, gestorben am 13. Juni 1968, in: *Erbe und Auftrag* (Benediktinische Monatschrift) 44 (1968) 334f; ders., P. Theodor Bogler zum Gedächtnis, in: *Mönchtum – Ärgernis oder Botschaft?* (Liturgie und Mönchtum/Laacher Hefte 43). Maria Laach 1968, 7–12; ferner: Balthasar Fischer, P. Theodor Bogler OSB †, in: *Gottesdienst* 2 (1968) 99.

¹² Deutsche Liturgie? (s. Anm. 7) 11.

eigenem Erleben zu berichten, habe dem bekannten Abt von Maria Laach »völlig ferngelegen«¹³. Dies gilt – im Grunde genommen – für die Liturgische Bewegung insgesamt. Ging es dieser Bewegung »im Besten ihres Wesens« doch um das »Eindringen in das innere Gewebe der Liturgie zu neuem, von innen her geformten Vollzug«¹⁴. Daß einmal ein Zweites Vatikanisches Konzil der Muttersprache in der Feier der Liturgie »einen weiteren Raum« zubilligen werde (vgl. SC 36 § 2), hat vor rund 65 Jahren sicherlich kein noch so begeisterter »Freund« der Liturgischen Bewegung ahnen können. Auch in seinen kühnsten Träumen nicht! Ebenso wird keiner der am Entstehen der Ordo-Missae-Übersetzung von 1929 Beteiligten daran gedacht haben, daß diese Übersetzung fast vier Jahrzehnte hindurch als der einheitliche Text im deutschen Sprachgebiet gelten würde.

Die Muttersprache hat, bezogen auf die Liturgie der Kirche, immer eine Rolle gespielt, wenn auch eine andere als heute. Angelus Albert Häußlings »Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken«¹⁵ könnte allzu voreiligen Beurteilern der nach dem Konzil aus SC 36 gezogenen, durchaus sachgerechten Konsequenzen als Orientierungshilfe wie als Korrektiv dienen. Sie zeigt in frappierender Deutlichkeit, »welch ein stupender Einsatz im katholischen Deutschland über die Jahrhunderte hin erbracht wurde, die Feier der Eucharistie, übernommen in der Sprache der römischen Kirche, nun auch von der Muttersprache her gleichsam wörtlich zu verstehen und mitzufeiern«¹⁶. Mit Recht erklärt Häußling dazu: »Wahrscheinlich hat kein anderes Volk des kirchlichen Westens eine vergleichsweise ähnliche Leistung aufzuweisen – freilich war auch kein anderes Volk durch die Tragödie der Reformation und Gegenreformation ähnlich eingefordert«.¹⁷ Das Bemühen, sich den Wortsinn eines liturgischen Formulars in der Muttersprache anzueignen, hat in der Tat eine lange und vielgestaltige Tradition, die bis zu althochdeutschen Übersetzungsfragmenten zurückreicht.

»Wir haben uns auf eine Fassung geeinigt...«

Eine einheitliche deutsche Übersetzung des Ordo Missae verwenden wir im deutschen Sprachgebiet nicht erst seit 1967 oder 1975, seit dem Erscheinen des heutigen Meßbuchs, sondern bereits seit etwa 1930. Engagierte Kritiker der Verwendung der Muttersprache in der Liturgiefeier, denen vor allem die Instruktion

¹³ Ebd.

¹⁴ So Joseph Card. Ratzinger, Zum Gedenken, in: Wilhelm Nyssen (Hg.), SIMANDRON. Der Wachklopper. Gedenkschrift für Klaus Gamber (1919–1989). Köln 1989, 13.

¹⁵ Angelus Albert Häußling OSB, Das Missale deutsch. Materialien zur Rezeptionsgeschichte der lateinischen Meßliturgie im deutschen Sprachgebiet bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil. Teil I: Bibliographie der Übersetzungen in Handschriften und Drucken (LQF 66). Münster/Westfalen 1984. Abkürzung: Missale.

¹⁶ Häußling, Missale (s. Anm. 15) Vf.

¹⁷ Ebd. VI.

»De interpretatione textuum liturgicorum« vom 25. Januar 1969¹⁸ ein Dorn im Auge zu sein scheint, übersehen dies geflissentlich. Im Zuge der Liturgischen Bewegung lassen sich bereits in den zwanziger Jahren eine ganze Reihe von Bemühungen feststellen, die Gläubigen aktiv an der *Missa lecta* zu beteiligen. Aus diesen Versuchen resultieren verschiedene Formen der Mitfeier der heiligen Messe, die man zunächst ebenso unterschiedlich kennzeichnet. So spricht man in Maria Laach von der »Krypta-Messe«, auf Rothenfels am Main von der »Burgmesse«, in manchen Jugendbünden und Gruppen von der »liturgischen Messe«, in Klosterneuburg-St. Gertrud von der »Chormesse«. Später aber hat sich für diese Formen die Bezeichnung »Gemeinschaftsmesse« herauskristallisiert, obwohl auch dies ein unbefriedigender, weil unzutreffender »Name« ist; denn jede Meßfeier ist ja als ekklesiales Geschehen nicht nur gemeinschaftsbezogen, sondern auch wesensgemäß als Feier in gegliederter Gemeinschaft strukturiert. Das gilt auch für die sogenannte »stille Messe«, die lange Zeit hindurch – unsachlich – »*Missa privata*« genannt worden ist. Als das 1940 ins Leben gerufene Liturgische Referat zwei Jahre später (1942) der Fuldauer Bischofskonferenz erstmals »Richtlinien zur liturgischen Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes«¹⁹ vorlegte, blieb man – in Ermangelung einer besseren – bei der Bezeichnung »Gemeinschaftsmesse«, die sich bis dahin längst auch in den Pfarrgemeinden »eingebürgert« hatte, sah sich aber bei dieser Gelegenheit herausgefordert, genau zu erklären, was man offiziell unter der »Gemeinschaftsmesse« verstanden wissen wollte: »Sie ist Feier der *Missa lecta* unter aktiver Teilnahme der mitbetenden und mitopfernden Gemeinde, wobei allen Teilnehmern die ihnen zukommenden Funktionen zugewiesen werden. Für die Verteilung der Funktionen zwischen Priester, Vorbeter, Lektor, Schola (Chor) und Gemeinde ist im allgemeinen maßgebend die Hochamtsregel, das heißt das Vorbild des Hochamtes (*Missa cantata*) bezüglich dieser Funktionen.«²⁰

Zwar hatte in den zwanziger Jahren hierzulande noch niemand von der »Hochamtsregel« gesprochen (es ist ein großer Fortschritt gewesen, daß man sich im Laufe des folgenden Jahrzehnts an ihr zu orientieren begann), aber die verschiedenen Formen der sogenannten »Gemeinschaftsmesse« riefen nach einer einheitlichen Übersetzung der »gleichbleibenden« Texte oder »Teile« der heiligen Messe. Ohne daß man angesichts dieses in der Tat wichtigen Desiderates die Bischöfe bemüht hätte, was immerhin denkbar gewesen wäre, ist eine solche Übersetzung im Jahre 1929 entstanden, einfach deshalb, weil sie erforderlich war und gebraucht wurde. Und erstaunlicherweise hat diese deutsche Fassung des *Ordo Missae* fast vier Jahrzehnte

¹⁸ Diese Instruktion, in sechs wichtigen Sprachen verfaßt, ist vom »Consilium« in französischer Sprache veröffentlicht worden in: *Notitiae* 5 (1969) 3–12. Kaczynski/Rennings 1200–1242.

¹⁹ Abgedruckt in den Amtsblättern der Diözesen. Bis Februar 1944 hatten 12 Diözesen die Richtlinien für verbindlich erklärt und somit diözesanes Recht geschaffen. Zum Beispiel: Oberhirtl. Verordnungsblatt für die Diözese Passau 1942, Nr. 20 (12. Nov. 1942) 133–136; Kirchl. Amtsblatt für die Diözese Mainz 85 (1943) Nr. 1, 1–3. Nach dem Krieg: *Katechetische Blätter* 72 (1947) 118–122. S. auch die vom Liturgischen Institut besorgte Ausgabe: *Die Richtlinien zur liturgischen Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes*. Hg. vom Liturgischen Institut in Trier. Trier 1953.

²⁰ Zit. nach der Trierer Ausgabe von 1953 (s. Anm. 19), 7.

hindurch die Mitfeier der heiligen Messe bei den katholischen Christen »deutscher Zunge« mitgeprägt, genau bis 1967, vielerorts bis 1975.

»Wir haben uns auf eine Fassung geeinigt.« Mit diesem lapidaren Satz hat einer der an der Erstellung des einheitlichen Textes Beteiligten, der Laacher Benediktiner und spätere Abt von Maria Laach, P. Urbanus Bomm OSB (1901–1982, Abt 1964–1977), das Ergebnis schriftlich festgehalten. Wer aber steckt sonst noch hinter dem Personalpronomen »wir« und wie ist das besagte »Ergebnis«, der einheitliche deutsche Ordo-Missae-Text, zustande gekommen? Lange hat es als Antwort auf diese Frage in der Literatur Auskünfte gegeben, die eher im Nebel zwischen Dichtung und Wahrheit angesiedelt sind, woraus sich ergibt, daß sie teils erheblich voneinander abweichen. Glücklicherweise hat Angelus A. Häußling, der Archivalien der Abtei Maria Laach auswerten und den genannten »Altabt« Urbanus Bomm noch befragen konnte, diesen Nebel, wenn auch nicht vollständig, so doch mit erfreulichen Klarstellungen weithin vertrieben.²¹ Bekannt war, daß die einheitliche deutsche Fassung des Ordo Missae dank der Initiative eines Kölner Stadtpfarrers zustande gekommen ist, Unklarheiten aber bestanden hinsichtlich des genauen Termins wie der Modalitäten der Einigung »auf eine Fassung«. Initiator ist der Pfarrer der Basilika von den heiligen Aposteln in der Kölner Innenstadt gewesen, Dr. theol. h. c. Josef Könn (1876–1960).²² Dessen Verdienst ist es, das Anliegen erkannt und – »gegen unendliche Widerstände« – den Vertreter für den »Schott«, P. Pius Bihlmeyer OSB²³ aus der Erzabtei St. Martin in Beuron, und alle mit Fragen der Meßbuch-Übersetzung Befassten bzw. akut an solchen Fragen Interessierten an einen Tisch und unter einen Hut gebracht zu haben.

Könn war im Jahre 1924 vom Kölner Erzbischof Karl Joseph Kardinal Schulte (1871–1941) mit der Herausgabe eines neuen Gebet- und Gesangbuches für die Erzdiözese am Rhein beauftragt worden.²⁴ Aus dieser Aufgabe entspringt sein Plan. Am 18. Juni 1928 schreibt er an P. Urbanus Bomm OSB: »Es wäre für das ganze liturgische Apostolat ein außerordentlicher Vorteil, wenn wir zu einem einheitlichen Meßtext kämen; darum bitte ich Sie von ganzem Herzen, das Letzte und Äußerste an Demut und Selbstverleugnung bei der Behandlung der Frage aufzubringen.«²⁵ Könn sieht also die Notwendigkeit einer einheitlichen Übersetzung der Texte, die bei der »Gemeinschaftsmesse« von allen Gläubigen gesprochen bzw. mitvollzogen werden. Ihm war klar, daß die angestrebte Übersetzung des Ordo Missae in allen Gebetbüchern abgedruckt werden müßte, in denen Meßtexte für die Hand der Gläubigen bereitgestellt werden. Dazu gehörten damals das renommierte Volksmeßbuch von P. Anselm Schott OSB (1843–1896) sowie das erstmals 1927 erschienene, von

²¹ A. A. Häußling OSB, »Einheit in den deutschen liturgischen Texten«. Josef Könn und die Übersetzung des Ordo Missae von 1929, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 22 (1980) 124–128. – Zu Abt Bomm s. Emmanuel von Severus, Altabt Urbanus Bomm OSB, † 2. 10. 1982. In piam memorium, in: Erbe und Auftrag (Benediktinische Monatschrift) 58 (1982) 458–460.

²² S. die Hinweise zur Person in Anm. 3.

²³ S. unten Anm. 28.

²⁴ Diesen Auftrag erhielt Könn im Jahre 1924. Näheres bei Kolping (s. Anm. 3) 71f.

²⁵ Häußling, Einheit (s. Anm. 21) 125, Anm. 6; vgl. ebd. 126, Anm. 16.

Urbanus Bomm OSB bearbeitete »Volksmeßbuch für die Sonn-, Feier- und Fasttage«²⁶. Letzteres war 1925 von Josef Könn angeregt worden, der auch die Verbindung mit dem Verleger (Benziger, Einsiedeln-Köln) herstellte.²⁷ Für die Verwirklichung der Idee eines einheitlichen Ordo-Missae-Textes in deutscher Sprache hing natürlich alles davon ab, daß P. Pius Bihlmeyer OSB (1876–1931)²⁸, der damalige Betreuer der »Schott«-Ausgaben aus der Erzabtei Beuron, und natürlich auch der Verlag Herder in Freiburg einwilligten und sich beteiligten. Leichter waren das Jugendhaus in Düsseldorf unter Ludwig Wolker (1887–1955) und das »Volksliturgische Apostolat« in Klosterneuburg bei Wien mit Pius Parsch (1884–1954) an der Spitze zu gewinnen. Für Pfarrer Könn selbst bedeutete der einheitliche deutsche Text des Ordo Missae ein dringliches und akutes Anliegen, weil er denselben ins Kölner Gebet- und Gesangbuch aufnehmen wollte, dessen Abschluß kurz bevorstand und das 1930 erschienen ist²⁹.

»Das immer größer werdende Vielerlei der Übersetzungen...«

Ein gutes Bild der Ausgangssituation, der Situation vor der Realisierung des Könnischen Planes, die am 13./14. Juni 1929 erfolgt ist, liefert uns P. Heinrich Horstmann SJ (1885–1972). Der Mitarbeiter des Jugendhauses in Düsseldorf, bekannt als Schriftleiter der Zeitschrift »Am Scheidewege«, als Verfasser eines Jugendgebetbuches mit dem Titel »Im Dienste des Herrn« und als Autor des oft aufgelegten Ministrantenbüchleins »Heiliger Dienst«³⁰, veröffentlichte 1927 im »Korrespondenzblatt für katholische Jugendpräsidies« einen Beitrag mit der Überschrift: »Ein Kapitel über Beten und Gebetbücher der Jungmänner«³¹.

Besondere Aufmerksamkeit verdienen nach Horstmann jene Gebetbücher, die er als »liturgische« bezeichnet. Einem Teil der Jugend – »leider bis jetzt einem arg kleinen« – sei durch diese Bücher die »Schönheit der Opferfeier unserer heiligen Kirche« aufgegangen. Es müsse, erklärt Horstmann in diesem Zusammenhang, »für jeden Jugendseelsorger immer mehr Ziel und Streben werden, bei besonderen Gelegenheiten die kirchlichen Meßgebete der Jugend vertraut zu machen«. Als »beachtenswerte Umstände« im Blick auf die in Frage kommenden Bücher bezeich-

²⁶ Häußling, Missale (s. Anm. 15) Nr. 1211; vgl. Nr. 1211–1280.

²⁷ Häußling, Einheit (s. Anm. 21) 125, Anm. 7.

²⁸ N. N., Ein Leben für die Liturgie und aus der Liturgie. Zum Heimgang P. Pius Bihlmeyers, gest. 19. Mai 1931, in: Bibel und Liturgie 5 (1930/31) 469–473.

²⁹ Gebetbuch und Gesangbuch für das Erzbistum Köln. Köln 1930. Vgl. dazu Josef Hacker, Die Messe in den deutschen Diözesan-Gesang- und Gebetbüchern (Münchener Theologische Studien II. 1). München 1950, 25, 71, 123 (und öfter). Häußling, Missale (s. Anm. 15) Nr. 1295.

³⁰ Vgl. ebd. Nr. 1374. Vollständiger Titel des Ministrantenbüchleins: Heiliger Dienst. Winke für unser »Völklein im roten Rock«. Kevelaer 1935, 181954.

³¹ Korrespondenzblatt für katholische Jugendpräsidies 31 (1927) 181–186. Abkürzung: Kapitel.

net Heinrich Horstmann SJ folgende: »daß einmal der Durchschnittsjunge nur an Sonn- und Feiertagen zur heiligen Messe gehen kann, schon wegen seines Berufes; dann, daß diese Jugend kein Latein versteht; endlich, daß sie unbeholfen ist im Aufsuchen zusammengehöriger Stücke«. Horstmann denkt hier vor allem an die »Volksmeßbücher«, will aber nach eigenem Bekunden nicht in die Frage eingreifen, »ob Bomm³² mit seinem Versuche, nur deutschen Text zu bringen und das Aufsuchen der jeweils zusammenhängenden Stücke zu erleichtern«, gegenüber dem »bewährten Schott«³³ eine Chance habe. Wichtiger ist ihm dies: »Vom Standpunkt der Einheit und des gemeinsamen Gebrauchs, der gerade bei der Jugend stets wichtig bleiben wird, muß sich das immer größer werdende Vielerlei der Übersetzungen allmählich recht unliebsam bemerkbar machen«.³⁴

Unter den Herausgebern, die »mehr oder weniger das gesamte Missale bringen«, nennt Horstmann³⁵ neben Schott und Bomm: Ludwig Soengen SJ, Stanislaus Stephan und auch Pius Parsch, der mit seinen »in Blattform« erscheinenden »Meßtexten aller Sonn- und Feiertage«, die in vielen Pfarreien in den Kirchenbänken ausgelegt worden sind, eine große Breitenwirkung erzielt hat.³⁶ Auch in Horstmans Liste der »Büchlein«, die nur den Ordo Missae bringen, stößt man auf den Augustiner-Chorherrn von Klosterneuburg – wegen Parschs »Klosterneuburger Chormesse«.³⁷ Zu dieser Kategorie gehören ebenfalls: Romano Guardini mit seiner »Gemeinschaftlichen Andacht zur Feier der heiligen Messe«³⁸, Josef Kramp SJ mit seiner für den Bund »Neudeutschland« geschaffenen »Missa«³⁹, die Abtei Maria Laach mit der von ihr herausgegebenen »Chormesse«⁴⁰, Albert Nobel, dessen Büchlein, in Aachen erschienen, den programmatischen Titel »Mit der Kirche beten«⁴¹ trägt, und Christian Kunz, der aber bei Horstmann mit seinem »Meßbuch der katholischen Kirche« von 1920 falsch eingestuft wird. Kunz gehört nicht in die Reihe der »Büchlein«, die nur den Ordo Missae enthalten, vielmehr bietet er eine vollständige Übersetzung des Missale. In die zweite Auflage seines »Volksmeßbuches« (1925) hat Christian Kunz

³² S. Anm. 26.

³³ Vgl. Häußling, Missale (s. Anm. 15) Nr. 596–1004. Übersicht ebd. S.92 f.

³⁴ Horstmann, Kapitel (s. Anm. 31) 183; vgl. ebd. den ganzen Abschnitt.

³⁵ Vgl. ebd. 184.

³⁶ Vgl. Häußling, Missale (s. Anm. 15) Nr. 1031–1039 (Soengen), Nr. 1175–1176 (Stephan), Nr. 1153–1158 (Parsch).

³⁷ Der Name kommt von der Art des Vortrags her. (Die Gläubigen bilden einen Chor oder sind in zwei Chöre geteilt.) Vgl. dazu Rudolf Pacik, Volksgesang im Gottesdienst. Der Gesang bei der Messe in der Liturgischen Bewegung von Klosterneuburg. Klosterneuburg 1977, 75–79: »Von den Anfängen (1922) bis 1928: Die Periode der Chormesse«. (Die Redeweise »Liturgische Bewegung von Klosterneuburg« ist m. E. höchst fragwürdig.)

³⁸ Häußling, Missale (s. Anm. 15) Nr. 1106. Vgl. Theodor Maas-Ewerd, Auf dem Weg zur »Gemeinschaftsmesse«. Romano Guardinis »Meßandacht« aus dem Jahre 1920, in: Erbe und Auftrag (Benediktinische Monatschrift) 66 (1990) 450–468.

³⁹ Häußling, Missale (s. Anm. 15) Nr. 1177–1179.

⁴⁰ Ebd. Nr. 1185 (Bearbeiter: Athanasius Wintersig OSB).

⁴¹ Albert Nobel, Mit der Kirche beten. Gebete der Kirche den Tag hindurch. 70 Seiten (Aachener Missionsdruckerei). Aachen 1924. Vgl. Häußling, Missale (s. Anm. 15) Nr. 1183.

sogar die Eigenmessen der Diözesen und Orden aufgenommen, die »Missae propriae quae in aliquibus locis celebrari possunt«⁴².

Unter den hier genannten Bearbeitern und Herausgebern von Meßtexten in deutscher Sprache scheint Pius Parsch im Hinblick auf den 1929 in Köln verabschiedeten einheitlichen Text des Ordo Missae eine besondere Rolle gespielt zu haben, einmal, weil er den Plan oder die Initiative Pfarrer Josef Könnns lebhaft begrüßt hat und mit dem »Ergebnis« von vornherein einverstanden gewesen ist, zum anderen, weil er durch seine auch sonst zu beobachtende Voreiligkeit den Stein ins Rollen gebracht haben soll.⁴³ Jedenfalls steht fest, daß Parsch in der Zeit vom 23. April bis 10. Mai 1929 eine »Deutschlandreise«⁴⁴ unternommen hat, die sogar in der Zeitschrift »Bibel und Liturgie« angekündigt worden ist.⁴⁵ Zum Anliegen dieser Reise hat Pius Parsch selbst folgendes erklärt: »Ich wollte mich informieren, wie es mit der Liturgie draußen gehalten wird, wie die Stimmung für unser Volksliturgisches Apostolat und unsere Gemeinde (St. Gertrud) ist, ich wollte mit verschiedenen liturgisch arbeitenden Persönlichkeiten in Fühlung treten. Nicht zuletzt wollte ich auch Abteien besuchen, in denen Liturgie in höchster Vollendung gefeiert wird.«⁴⁶ Auf dieser Reise traf Pius Parsch in der Erzabtei Beuron zu einem Gespräch mit P. Pius Bihlmeyer OSB, dem »Schott«-Bearbeiter, zusammen, »um« – wie Norbert Höslinger vermerkt – »eine gemeinsame Übersetzung beim Schott-Meßbuch und bei den Klosterneuburger Meßtexten anzupeilen«⁴⁷. Wie auch immer dieser Hinweis genau zu verstehen sein mag, möglicherweise hat das mit ihm Angedeutete etwas mit der bei Häußling erwähnten »Falschmeldung« Pius Parschs zu tun, »Schott« habe eine neue Übersetzung vorbereitet, die zur Einheitsübersetzung werden sollte.⁴⁸ Wann und wo diese »Falschmeldung« veröffentlicht worden sein soll, das bleibt ebenso unklar, wie die Frage nicht beantwortet wird, ob es sich bei der angeblichen »Einheitsübersetzung« nur um den Ordo Missae oder um mehr handelt. Häußling stützt sich auf ein in Maria Laach vorhandenes Schreiben des Verlegers Bettschart (Benziger) an P. Urbanus Bomm OSB vom 3. Mai 1929 und behauptet, durch diese »Ente« habe Pius Parsch die »entscheidende Aktivität« des Kölner Stadtpfarrers Könn »ausgelöst«⁴⁹. Da aber Parsch auf seiner »Deutschlandreise« bereits in Beuron gewesen war, bevor

⁴² Vgl. ebd. Nr. 1103–1104. Horstmann, Kapitel (s. Anm. 31), nennt (S. 184) den Titel (»Meßbuch der katholischen Kirche, lateinisch und deutsch«) und verweist auf einen Umfang von 1200 Seiten. S. jedoch Häußling, Missale Nr. 1088.

⁴³ Vgl. Häußling, Einheit (s. Anm. 21) 125, Anm. 10.

⁴⁴ Vgl. Norbert Höslinger, Der Lebenslauf von Pius Johann Parsch, in: Norbert Höslinger/Theodor Maas-Ewerd (Hg.), Mit sanfter Zähigkeit. Pius Parsch und die biblisch-liturgische Erneuerung. Klosterneuburg 1979, 50–52. Stationen dieser Reise waren: München (St. Paul), Beuron, Maria Laach, Köln-St. Aposteln, Essen, Abtei Herstelle/Weser, Berlin, Abtei Grüssau/Schlesien.

⁴⁵ Bibel und Liturgie 3 (1928/29) Nr. 14 (15. April 1929), 291. Dort werden auch Trier und Breslau als (vorgesehene) Stationen genannt.

⁴⁶ Höslinger (s. Anm. 44) 50. Der Vf. stützt sich (vgl. S. 76, Anm. 128) auf eine Niederschrift von Paula Höfer, auf ein Protokoll über den mündlichen Bericht Parschs über seine »Deutschlandreise« in der Gemeinde St. Gertrud (Klosterneuburg).

⁴⁷ Ebd.

⁴⁸ Häußling, Einheit (s. Anm. 31) 125, Anm. 10.

⁴⁹ Vgl. ebd.

er den Pfarrer von St. Aposteln in Köln aufsuchte, wird man annehmen dürfen, daß er spätestens bei dieser Gelegenheit in das Anliegen Könns »eingeweiht« worden ist. Sicher zutreffen dürfte, daß Parsch den Plan Josef Könns begrüßt hat und daß es dem Klosterneuburger Chorherrn »mehr um die Tatsache der textlichen Einheit« gegangen ist »als um die allseitig anerkannte Perfektion der gewählten Wiedergabe des Originals«⁵⁰. Als Vorlage für den am 13./14. Juni 1929 in Köln geschaffenen einheitlichen Text des Ordo Missae in deutscher Sprache hat, wie Häußling nachweist, die hier und da modifizierte Schottsche Übersetzung gedient.⁵¹

*Am 13. Juni 1929 im Pfarrhaus
von St. Aposteln zu Köln am Rhein*

Über die soeben näher bezeichnete Vorlage haben am Nachmittag des 13. Juni 1929 im Pfarrhaus von St. Aposteln verhandelt: P. Pius Bihlmeyer OSB, P. Urbanus Bomm OSB, Ludwig Wolker, P. Heinrich Horstmann SJ, P. Josef Kramp SJ⁵², Heinrich Saedler und natürlich Josef Könn selbst, dazu einige andere, deren Namen Urbanus Bomm in seiner Niederschrift vom 4. Juli 1929, auf die sich Häußling stützt⁵³, nicht festgehalten hat. Wohl aber ist darin der entscheidende Satz notiert: »Wir haben uns auf eine Fassung geeinigt, über die wir sieben Stunden beraten haben«⁵⁴. Häußling folgert: »Demnach wäre die Konferenz, zu deren Beginn um halb 3 Uhr geladen war, am Abend des 13. Juni zu Ende gegangen.« Er fügt indessen, ohne zu sagen, woher er das so genau wissen will, hinzu: »Es scheint aber, daß am Vormittag des 14. Juni noch einige Nachträge besprochen wurden«.⁵⁵ Daß man sich dank der Initiative Könns zu diesem Zeitpunkt auf eine einheitliche deutsche Übersetzung des Ordo Missae geeinigt hat, ist mit Sicherheit durch drei unmittelbar bevorstehende Veröffentlichungen bedingt gewesen. Denn für alle drei war die Frage von hoher Bedeutung, in welcher Gestalt in diesen Publikationen der Ordo Missae geboten werden könnte. Erstens sollte das Kölner Gebet- und Gesangbuch möglichst bald in Druck gehen; zweitens stand eine neue Auflage des »Volksmeßbuches« von Urbanus Bomm bevor; drittens war seitens der »Schott«-Redaktion eine »Chormesse« vorgesehen, die in hoher Auflage erscheinen sollte. Darüber hinaus ist das durch Generalpräses Ludwig Wolker und P. Heinrich Horstmann SJ bekundete Interesse des Jugendhauses bzw. der Jugendverbandszentrale in Düsseldorf besonders bemerkenswert, und zwar im Hinblick auf das bald erfolgreiche »Kirchengebet für den Gemeinschaftsgottesdienst katholischer Jugend« (Düsseldorf 1930), das – bis in die

⁵⁰ Ebd. 126.

⁵¹ Vgl. ebd. 126 f.

⁵² Über Josef Kramp SJ, geb. 19. 6. 1886 in Kerpen/Rheinland, gest. 14. 6. 1940 in Frankfurt/Main, der als einer der ersten mit seinem Büchlein »Missa« (vgl. oben Anm. 39) die »Gemeinschaftsmesse« in der studierenden Jugend förderte, s. Josef Andreas Jungmann, in: LThK 6 (21961) Sp. 581.

⁵³ Vgl. Häußling, Einheit (s. Anm. 21) 124, Anm. 3.

⁵⁴ Ebd. 127.

⁵⁵ Ebd.

Pfarreien hinein – schnell eine vitale Bedeutung gewinnen sollte. Davon soll weiter unten noch die Rede sein. An dieser Stelle sei nur vermerkt, daß das »Kirchengebet« den Einheitstext des Ordo Missae vom 13./14. Juni 1929 millionenfach verbreitet hat.

Zu Beginn des Jahres 1930 erschien »Schotts Chormesse, lateinisch und deutsch«, der Ordo Missae darin »in der Übersetzung, wie sie auf der gemeinsamen Beratung zu Köln Mitte Juni 1929 als Einheitstext festgelegt wurde«, bearbeitet für den Gemeindegottesdienst.⁵⁶ Diesen Text, der mit der Zeit in alle Ausgaben des »Schott« eingegangen ist, verbreitete Pius Parsch künftig mit seinen »Meßtexten«. Schon 1929 hatte Urbanus Bomm OSB den einheitlichen Text des Ordo Missae in den neuen Ausgaben seines »Volksmeßbuches« veröffentlicht.⁵⁷ Josef Könn konnte im April 1930 das diözesane Kölner Gebet- und Gesangbuch vorstellen mit dem deutschen Text des Ordo Missae, der bald in allen Diözesen als verbindlich gelten sollte.⁵⁸

Vorüberlegungen und Vorstufen zum »Kirchengebet«

Aus Horstmanns »Kapitel über Beten und Gebetbücher der Jungmänner«⁵⁹ geht hervor, daß im Düsseldorfer Jugendhaus wie im Katholischen Jungmännerverband die Frage des Betens mit der Kirche, des liturgischen Betens, gegen Ende der zwanziger Jahre immer mehr in den Vordergrund rückt, eine Tendenz, die sich schon in einem gedruckten Bericht über die »Romfahrt deutscher Jugend zum Heiligen Jahr« (1925) unter Generalpräses Carl Mosterts (1874–1926) deutlich abzeichnet.⁶⁰ Horstmann fragt: »Haben unsere Jungen Sinn und Verständnis für diese Art des Gebetes?« Und er gibt darauf die Antwort: »Unseres Erachtens durchaus, vorausgesetzt, daß eine gewisse Einführung seitens des Präses stattfindet.« Übrigens meint Horstmann, daß dem »gemeinsamen Gebet« viel zu wenig Aufmerksamkeit geschenkt worden sei. »Wir kennen das gemeinsame Gebet des Volkes und auch der

⁵⁶ Häußling, Missale (s. Anm. 15) Nr. 832.

⁵⁷ Ebd. Nr. 1218.

⁵⁸ Vgl. Kolping (s. Anm. 3) 72. S. den Bericht in: Bibel und Liturgie 4 (1929/30) Nr. 17, 382–384: »Ein neues Gebetbuch in der Erzdiözese Köln«. Darin wird vermerkt (S. 383), das Buch bringe »die Übersetzung der Meßgebete, die auf einer großen Konferenz der bisherigen Übersetzer, auf der auch Beuron und Maria Laach vertreten waren, in eingehender Beratung gemeinsam festgelegt wurde«. S. auch: Hubert von Lassaulx, Ein liturgisches Volksgebetbuch, in: Liturgische Zeitschrift 3 (1930/31) 213–215. Darin wird exakt der 13. Juni 1929 erwähnt. – Vgl. auch (oben) Anm. 29.

Trotz der erreichten einheitlichen Fassung der Ordo-Missae-Übersetzung ist der Ruf nach größerer Gemeinsamkeit in den liturgischen Texten nicht verstummt. Vgl. unter diesem Aspekt: Benedikt Baur OSB, Die neuesten Bearbeitungen des Römischen Meßbuchs für das deutsche Sprachgebiet, in: Benedikt. Monatschrift 12 (1930) 416–422; Sebastian Gögl OSB, Meßbuch oder Meßbücher? In: Benedikt. Monatschrift 21 (1939) 139–146.

⁵⁹ S. oben Anm. 31.

⁶⁰ Romfahrt deutscher Jugend zum Heiligen Jahre. Hg. durch den Katholischen Jungmännerverband Deutschlands von Georg Wagner. Düsseldorf 1925. Vgl. ebd. 32, 33, 54, 108.

Jugend fast nur in der Form des Rosenkranzes und der Litaneien, indes doch noch manche Arten gemeinsamen Betens von der Kirche nahegelegt werden. Das gilt besonders von dem Mahl der Gemeinschaft, der heiligen Messe, wo der Idee nach Priester und Volk gemeinsam den Opferaltar umstehen.«⁶¹ Steckt oder verbirgt sich in dieser Erklärung bereits ein Hinweis auf das 1930 erschienene »Kirchengebet für den Gemeinschaftsgottesdienst katholischer Jugend«?

In dieselbe Richtung verweist, daß Horstmann das »gemeinsame Beten beim Empfang der heiligen Kommunion« für revisionsbedürftig hält, was sowohl die Form des Betens als auch die Art der Gebete betrifft. Angesichts des Zustandes, daß jahraus, jahrein »wortwörtlich dieselbe Kommunionandacht jeden Sonntag« in der Kirche zu hören sei, plädiert er für einen wünschenswerten Wechsel und gibt zu bedenken: »Haben wir nicht ein wunderschönes Vorbereitungsgebet des Priesters, das abwechselnd chorweise oder auch mit einem Vorbeter verrichtet werden könnte?«⁶² An welches der drei (damals) still gesprochenen Gebete vor der Kommunion des Priesters Horstmann hier denkt, wird nicht recht klar. In diesem Zusammenhang überrascht es ein wenig, daß Horstmann den »größeren Teil der Volksjugend« für unfähig hält, »die Schwierigkeiten zu meistern, die der Gebrauch der wechselnden Teile« der Meßliturgie »mit sich bringt, und auch innerlich die geistige Höhe der Gebete zu erreichen«. Den Grund sieht er darin, daß der »kümmerliche Ersatz«, den nach Inhalt und Form die meisten Meßandachten gebracht hätten, das religiöse Leben, »namentlich die Anteilnahme der Jugend«, habe verflachen lassen. Nicht selten habe man schon von einer »Not des Gebetbuches« gesprochen.⁶³

Sodann geht Horstmann im einzelnen ein auf Pfarrer Dr. Josef Könns »Gebetbuch für junge Leute« mit dem Haupttitel »Aufwärts«, auf sein eigenes Jugendgebetbuch »Im Dienste des Herrn«, das 1927 die 10. Auflage erreicht hatte⁶⁴, auf das von Johannes Dahl zusammengestellte »Gebetbuch im Geiste der Liturgie für die Mitglieder der katholischen Gesellenvereine« sowie auf das Büchlein »Liebe und Leben« von P. Ambros Zürcher OSB. Indem Horstmann diese »Handreichungen« miteinander vergleicht, jeweils Vor- und Nachteile abwägend, liefert er eine wichtige Mitteilung zum Werdegang seines eigenen Buches »Im Dienste des Herrn«: »Eine Reihe von Kaplänen des Duisburger Industriegebietes wollten 1910 zunächst für ihre Jugend ein kleines, praktisches und billiges Gebetbüchlein schaffen. Es wurden im Laufe der Jahre fünf Auflagen (zu je 5000) in den Diözesen Münster und Köln abgesetzt, aber durch Krieg und Inflation gedieh die Sache nicht weiter... Generalpräses Mosterts hatte stets den Wunsch, selbst ein Gebetbüchlein für den Verband zusammenzustellen, kam aber leider im Drange seiner Arbeiten nicht dazu.«⁶⁵ Mosterts war jedoch damit einverstanden, daß P. Horstmann SJ das vorliegende »Im Dienste des Herrn« neu ausgestaltete. »Inhaltlich sollte es alles bringen für das persönliche

⁶¹ Horstmann, Kapitel (s. Anm. 31)184.

⁶² Ebd. 184 f; dort auch ein Plädoyer für die Komplet.

⁶³ Vgl. ebd. 185.

⁶⁴ Häußling, Missale (s. Anm. 15) Nr. 1374.

⁶⁵ Horstmann, Kapitel (s. Anm. 31) 186.

und gemeinschaftliche Gebetsleben der Jungen«.66 Das war das Anliegen. Deshalb sind mehrere gemeinschaftliche Kommunionandachten, liturgisch geprägte Meßandachten, darin aufgenommen worden.

Der Weg von diesen Bemühungen, erwachsen aus der Sorge um ein »wahrhaft katholisches Gebetsleben«, bis hin zum »Kirchengebet« von 1930 ist nicht mehr sehr weit gewesen, wie man auch an Guardinis bekannter »Meßandacht«67 erkennen kann. Im Spiegel der Darlegungen Heinrich Horstmans erscheint denn auch plausibel, warum Ludwig Wolker und Horstmann zu den Teilnehmern der Konferenz im Pfarrhaus von St. Aposteln (13./14. Juni 1929) gehört haben. Das ab 1930 verbreitete »Kirchengebet«68 enthielt – neben der Meßordnung in der vereinbarten deutschen Fassung – das kirchliche Morgengebet, den Lobgesang nach der heiligen Messe (»Der drei Jünglinge Lobgesang laßt uns singen...«), das Ablaßgebet (»Siehe, o gütigster...«), das kirchliche Tischgebet, die Komplet, das Reisegebet und ein Dutzend Kirchenlieder.

Einzelne Fragen und Corrigenda

Bis zur Klarstellung durch Angelus Albert Häußling OSB (1980), die jedoch in einzelnen Punkten noch weiter vorangetrieben werden kann und auch verständlich gemacht werden muß, wußte man zwar um die Verdienste Josef Könnns um den einheitlichen Text des Ordo Missae in deutscher Sprache, vermochte aber nicht zu sagen, wann dieser genau entstanden ist. Selbst der in solchen Dingen ansonsten recht kundige und sehr versierte Theodor Schnitzler (1910–1982), Nachfolger Könnns als Pfarrer von St. Aposteln, hat noch 1963 folgendes berichtet: »Im Jahre 1928 führt die private Initiative des Pfarrers Dr. Josef Könn im Pfarrhaus von St. Aposteln zu Köln alle um die Schaffung von Meßtexten bemühten Zentren und Autoren zusammen. Das Ergebnis dieser von mittags bis 2 Uhr mitternachts währenden Konferenz ist der heute noch gültige Text der deutschen Übersetzung des Ordo und Canon Missae«.69 Diese Zeitangaben sind falsch. Dasselbe trifft auch für die Angaben bei Ludwig Wolker70 und Ferdinand Kolbe71 zu.

66 Ebd.

67 S. oben Anm. 38.

68 Häußling, *Missale* (s. Anm. 15) Nr. 1331–1337.

69 Theodor Schnitzler, *Niederlagen und Vorwärtsdrängen des deutschen Einheitsgebetbuches*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 13 (1963) 194.

70 Ludwig Wolker, *Das neue Erlebnis des Mysteriums in der Jugend*, in: Franz Xaver Arnold/Balthasar Fischer (Hg.), *Die Messe in der Glaubensverkündigung* (FS Josef Andreas Jungmann SJ). Freiburg i. Br. 21953, 271 f.

71 Ferdinand Kolbe, *Die Liturgische Bewegung*. Aschaffenburg 1964, 56. Ebenso Philipp Harnoncourt, *Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie. Studien zum liturgischen Heiligenkalender und zum Gesang im Gottesdienst unter besonderer Berücksichtigung des deutschen Sprachgebiets*. Freiburg-Basel-Wien 1974, 391 f. Aus Häußling, *Missale* (s. Anm. 15) Nr. 1295, wird der Grund für eine (möglicherweise gegebene) Verwechslung deutlich.

Als Termin der Konferenz in Köln hatte der em. Freiburger Fundamentaltheologe Adolf Kolping in seiner Könn-Biographie den 13. Juli 1929 genannt.⁷² Das Jahr stimmt, aber das Datum ist falsch. Kolping will wissen, diese Konferenz bei Pfarrer Könn habe »auf Anregung von Pius Parsch« stattgefunden, »um einen Einheitstext für die feststehenden Teile der Meßfeier herzustellen«, der »von allen Diözesen und den maßgeblichen Meßbuch-Ausgaben« übernommen werden sollte.⁷³ Was Parsch betrifft, so kann dieser auf seiner oben erwähnten »Deutschlandreise«, bei der er auch in Köln-St. Aposteln Station gemacht hat, die besagte Anregung durchaus ausgesprochen haben. Seine »Anregung« wird aber nicht viel mehr als ein letzter Anstoß zur Durchführung eines schon bestehenden Planes gewesen sein, wie die von Häußling herangezogene Korrespondenz zwischen Könn und Bomm zu bestätigen scheint.⁷⁴ Doch auch bei Häußling, ich deutete das oben schon an, wird die tatsächliche Rolle, die Parsch hinsichtlich der einheitlichen Übersetzung des Ordo Missae gespielt hat, nicht klar. Im Gegensatz zu Häußling nennt Kolping den Chorherrn aus Klosterneuburg unter den Teilnehmern der Konferenz bei Könn, was aber wohl kaum zutreffen dürfte.⁷⁵ Wohl aber können der Geistliche Studienrat Hubert von Lassaulx (1887–1955) und Dechant Zitzen von Kaiserswerth bei Düsseldorf, dem Geburtsort des berühmten Friedrich von Spee SJ (1591–1635), am 13./14. Juni 1929 an der Konferenz im Pfarrhaus von St. Aposteln teilgenommen haben.⁷⁶ Den bei Kolping als »Germanisten« erwähnten Heinrich Saedler identifiziert Häußling als Priester der Kölner Erzdiözese, Dr. phil., Pfarrer von Kalkum (heute: Düsseldorf 31), wie Zitzen und wohl auch von Lassaulx Mitarbeiter am Kölner Diözesan-Gebet- und Gesangbuch.⁷⁷ Daß Kolping den engagierten Jugendpräses Ludwig Wolker nicht erwähnt, dürfte auf einem Irrtum in den benutzten Quellen beruhen.⁷⁸ Falsch ist Kolpings Ansicht, wenn er in der »Zusammenarbeit damals maßgeblicher Männer der volksliturgischen Bewegung« bei der Konferenz des Jahres 1929 im Pfarrhause Könn die »Anfänge der nachmaligen Liturgischen Kommission der Fuldauer

⁷² Kolping (s. Anm. 3) 71.

⁷³ Ebd. – S. dazu den Hinweis in Anm. 71 (am Schluß). Die Textfassung von 1928 ist nicht identisch mit der vom 13./14. Juni 1929. S. Anm. 74.

⁷⁴ Häußling, Einheit (s. Anm. 21) 125, Anm. 6, und 126, Anm. 16. Dieser Schriftwechsel bezieht sich auf die Textfassung der Kölner Gebetbuchkommission (DGB), die 1928 (bei Bachem) gedruckt worden ist und 28 Seiten umfaßt. Vgl. Häußling, Missale (s. Anm. 15) Nr. 1295.

⁷⁵ Kolping, (s. Anm. 3) 71.

⁷⁶ Beide werden (ebd.) von Kolping genannt.

⁷⁷ Häußling, Einheit (s. Anm. 21) 127, Anm. 23. In Bomm's Niederschrift steht der Vermerk »und andere«. Deren Namen sind darin nicht festgehalten worden. Vgl. ebd. 127.

⁷⁸ Wie Kolping (s. Anm. 3) 9 vermerkt, geht das von ihm gezeichnete Lebensbild Josef Könn »auf dokumentarische Unterlagen und persönliche Kenntnis« zurück. Erwähnt wird (ebd.) ein Manuskript über Könn's Leben und Wirken von Maria Wolff (langjährige Pfarrsekretärin Könn's), in das »Pfarraufzeichnungen« eingegangen seien. Noch ungenauer als in der Biographie von 1970 (s. Anm. 3) ist die Darstellung in: Adolf Kolping, Katholische Theologie gestern und heute. Thematik und Entfaltung deutscher katholischer Theologie vom I. Vaticanum bis zur Gegenwart. Bremen 1964, 80.

Bischofskonferenz« erblicken will.⁷⁹ Deren »Vorgeschichte« ist inzwischen weitgehend geklärt.⁸⁰

Einigung im rechten Augenblick

Wer zu spät kommt, den bestraft das Leben. Diese fast schon zu einem geflügelten Wort gewordene Einsicht hat sich auch im Falle der einheitlichen Übertragung des *Ordo Missae* ins Deutsche bestätigt. Der 1929 im rechten Augenblick unter der Ägide von Pfarrer Dr. Josef Könn unternommene Versuch gelang auf der ganzen Linie, während eine spätere Bemühung derselben Art, obgleich viel gründlicher vorbereitet und angesetzt, zum Scheitern verurteilt war, offenbar vor allem auch deshalb, weil sie viel zu spät erfolgte.

Der Durchbruch der Übersetzung von 1929 gelang so fraglos und eindeutig, daß dies lange kein Thema mehr gewesen ist, weder 1936 noch 1940 und 1942. Noch viel mehr; die bereits eingeführte einheitliche *Ordo-Missae*-Übersetzung bildete eine entscheidende Voraussetzung, als die Bischöfe im April 1936 ihre »Richtlinien für die katholische Jugendseelsorge« und deren zeitbedingten »Neubau« vorlegten, bei welchem sie die »Gemeinschaftsmesse« der Jugend ganz offiziell zum Angelpunkt machten.⁸¹ Das Vorhandensein dieser Übersetzung von 1929 hat als wertvolles Fundament dienen können, als das »Liturgische Referat« im August 1942 bei der Bischofskonferenz in Fulda die »Richtlinien zur liturgischen Gestaltung des pfarrlichen Gottesdienstes«⁸² fix und fertig auf den Tisch legte. Diese »Richtlinien« sind den Mitgliedern der Fuldauer Bischofskonferenz, zu der seit 1933 die bayerischen Bischöfe, seit 1938 auch die Bischöfe Österreichs gehörten, buchstäblich »vorgelegt« worden. Die Bischöfe haben keineswegs über einen Entwurf beraten und dann einen definitiven, alle bindenden Beschluß gefaßt. Nein, so wie heute ist das damals nicht vonstatten gegangen. Das hat mit den inzwischen entstandenen Rechtsgrundlagen der Bischofskonferenz zu tun, die damals noch so etwas wie ein freier Zusammenschluß zur Beratung gemeinsamer Fragen gewesen ist. Nicht alle Bischöfe haben 1942 Wert auf solche »Richtlinien« gelegt. Diese traten denn auch nur dort in

⁷⁹ Kolping (s. Anm. 3) 71.

⁸⁰ Vgl. Theodor Maas-Ewerd, Unter »Schutz und Führung« der Bischöfe. Zur Entstehung der Liturgischen Kommission im Jahre 1940 und zu ihrem Wirken bis 1947, in: *Liturgisches Jahrbuch* 40 (1990) 129–163; ders., Gegründet vor 50 Jahren in der Abtei Schweiklberg. Die Liturgische Kommission der deutschen Bischöfe, in: *Klerusblatt* 70 (1990) Nr. 11, 241–245.

⁸¹ Die »Richtlinien« für die Jugendseelsorge findet man abgedruckt in: *Jugendpräses* 40 (1936) 3–6. Näheres dazu: Theodor Maas-Ewerd, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die »liturgische Frage« in den Jahren 1939 bis 1944. Regensburg 1981, 67–77; Augustinus Reineke, Jugend zwischen Kreuz und Hakenkreuz. Erinnerungen und Erlebnisse. Ereignisse und Dokumente. Paderborn 1987, bes. 79–89; Theodor Maas-Ewerd, »Nun sind Gesichter unsere Fahnen...« Die »Gemeinschaftsmesse« in der Jugendseelsorge unter dem NS-Regime, in: Raphael Schneider/Ludwig Brandl (Hg.), *Kirche in der Gesellschaft. Dimensionen der Seelsorge* (Adalbero – FS). Passau 1992, 107–120.

⁸² S. oben Anm. 19.

Kraft, wo der zuständige Diözesanbischof sie in seinem Amtsblatt veröffentlichte und sie für sein Bistum als verbindlich erklärte.⁸³

Mit dem »Liturgischen Referat« – das ist eine etwas umständliche Bezeichnung, die heute nicht mehr verwendet wird – sind eigentlich nur die beiden Bischöfe von Passau und Mainz, Simon Konrad Landersdorfer OSB (1880–1971) und Albert Stohr (1890–1961), gemeint gewesen, die 1940 innerhalb der Fuldauer Bischofskonferenz zu Referenten für liturgische Fragen bestellt worden waren. Ihnen stand seit dem 24. Oktober 1940 die in der Abtei Schweiklberg, Vilshofen bei Passau, gegründete Liturgische Kommission zur Seite, in der die »Richtlinien« von 1942 erarbeitet worden sind.⁸⁴ In ihrer konstituierenden Sitzung hat die Liturgische Kommission, der von vornherein hervorragende Fachleute wie Guardini und Jungmann, Heinrich von Meurers und Josef Gülden, Ludwig Wolker und Theodor Bogler OSB angehört haben, eine Liste der dringlichsten Aufgaben aufgestellt.⁸⁵ Mit keinem Wort ist darin von der längst eingeführten Ordo-Missae-Übersetzung die Rede. Häußling hat die Ansicht vertreten, die Liturgische Kommission der Fuldauer Bischofskonferenz habe den Könnschen Text »als künftig kirchenamtliche Fassung« übernommen.⁸⁶ Er beruft sich bei dieser Darstellung auf die vom Liturgischen Institut Trier herausgegebene, 1950 erschienene und 126 Seiten umfassende Broschüre mit dem Titel: »Die einheitlichen Gebete der deutschen Bistümer und die Einheitslieder.«⁸⁷ Diese Broschüre enthielt das 1949 zusammengestellte, reiflich durchberatene »Material des Einheitsgebetbuches«, das sehr bald mehr in den Strudel der Meinungen geraten als auf Verständnis gestoßen ist. Gewiß, in dieser »Material«-Zusammenstellung findet man auch den Könnschen Text der Ordo- und Canon Missae-Übersetzung von 1929, der als »realisiertes und rezipiertes Einheitsgut« bestehen blieb. Doch mit der angeblichen Übernahme und nachträglichen Einstufung dieser Übersetzung als »kirchenamtliche Fassung« durch die Liturgische Kommission kann es, ganz abgesehen von deren Eigenart und fehlender rechtlicher Befugnis, nicht allzu weit her gewesen sein, wenn dieselbe Kommission, was ja unumstößlich als Faktum dasteht, bereits 1952, also just zwei Jahre nach der Präsentation jenes »Materials«, eine neue deutsche Übersetzung des Canon Missae vorgelegt hat. Unter Leitung Josef Andreas Jungmanns erarbeitet, ist diese Übersetzung im Jahre 1952 ganz ausdrücklich als »Vorschlag der Liturgischen Kommission« veröffentlicht worden.⁸⁸

⁸³ Vgl. Theodor Maas-Ewerd, *Krise* (s. Anm. 81) 249–252; s. ebd. 722 das Stichwort »Richtlinien f. d. Gemeinschaftsmesse«. S. oben Anm. 19.

⁸⁴ Federführend sind dabei vor allem die Leipziger Oratorianer gewesen. Namentlich zu nennen ist besonders Dr. Josef Gülden. Zur Person s. Theodor Maas-Ewerd, *Nachruf auf Dr. Josef Gülden (1907–1993)*. Träger des Ehrenrings des Deutschen Liturgischen Instituts, in: *Klerusblatt* 73 (1993) Nr. 3, 63 f.

⁸⁵ Vgl. Theodor Maas-Ewerd, *Krise* (s. Anm. 81) 183–190, bes. 185; ders., *Unter »Schutz und Führung«* (s. Anm. 80) 157 f.

⁸⁶ Häußling, *Einheit* (s. Anm. 21) 128, Anm. 32.

⁸⁷ Dazu s. Theodor Schnitzler, *Niederlagen* (s. Anm. 69) 198 f.; Philipp Harmoncourt, *Gesamtkirchliche und teilkirchliche Liturgie* (s. Anm. 71) 393 f.

⁸⁸ *Neue deutsche Übersetzung des Kanons. Ein Vorschlag der Liturgischen Kommission*, in: *Liturgisches Jahrbuch* 2 (1952) 135–139.

Zum Schicksal des Versuchs von 1952

Der Veröffentlichung dieses »Vorschlags« hat man im »Liturgischen Jahrbuch« eine aufschlußreiche »Vorbemerkung« vorangestellt.⁸⁹ Diese kann nicht aus der Feder Jungmanns stammen; eigentlich müßte sie im Einvernehmen zwischen dem Schriftleiter (Joseph Pascher) und dem Liturgischen Institut (Eigentümer/Herausgeber) eingebracht worden sein, möglicherweise stammt sie aber direkt aus Trier (Heinrich von Meurers/Johannes Wagner).⁹⁰

Jedenfalls beginnt diese »Vorbemerkung« mit einer Laudatio auf den »Glücksfall« von 1929, auf das »Ergebnis« der Bemühungen Josef Könns und dessen Auswirkungen in den Bistümern, Pfarreien und Gemeinden, kurzum in der pastoralen Praxis:

»Der gewaltige Durchbruch der liturgischen Erneuerung in den dreißiger und vierziger Jahren wäre kaum möglich gewesen ohne die bekannte freie Einigung von Männern, Verlagen und Organisationen, durch welche im Jahre 1929 ursprünglich auf privater Grundlage eine einheitliche deutsche Übersetzung des Ordo Missae zustande kam. Der ›Segen‹, den dieser ›Einheitstext‹ der Kirche in den deutsch sprechenden Bistümern gebracht hat, ist kaum zu ermessen.«⁹¹

Offenbar aber hatte sich um 1950, eher ein wenig früher als später, jedenfalls nach dem Erscheinen der Erstauflage von »Missarum Sollemnia« (1948) eine neue Situation ergeben. Sie schlägt sich in der Feststellung der »Vorbemerkung« nieder, die Liturgiewissenschaft habe seither Fortschritte gemacht, und der Sinn mancher Termini werde nun besser erkannt, als dies 1929 möglich gewesen sei. Infolgedessen habe sich »weithin der Wunsch namentlich nach einer Revision der Übersetzung des Canon Missae« erhoben. »Offenbare, viel kritisierte Mängel der Kanonübersetzung, die so schmerzlich empfunden werden, daß ... die Herausgeber der deutschen Meßbücher seit geraumer Zeit von sich aus und jeder in seiner Weise ein paar Veränderungen am ursprünglich vereinbarten Text vorgenommen haben, drängen in der Tat nach der Festlegung eines neuen Textus receptus.«⁹²

Um es gleich zu sagen: Von einem Textus receptus kann in Wirklichkeit nicht die Rede sein. Eher von einem Textus recipendus und den hoffnungsvollen Wünschen, die ihn begleitet haben mögen. Denn der »Vorschlag der Liturgischen Kommission« ist nie rezipiert worden. Bis 1967 hat man vielmehr die Übersetzung von 1929 trotz der Schwächen, die ihr anhaften, weiterverwendet. Konnte sich die Liturgische Kommission nach Auskunft der »Vorbemerkung« in den Jahren 1950–1952 um so leichter entschließen, ihren Vorschlag für eine neue Übersetzung des Meßkanons zu

⁸⁹ Ebd. 135.

⁹⁰ Es fällt jedoch auf, daß Wagner auf dem Liturgischen Kongreß in Frankfurt/Main (20.–22. Juni 1950) erwähnt, die bisherige Kanon-Übersetzung (ohne Zweifel der Text vom 13./14. Juni 1929) sei »so voller Mängel«. Er weist in diesem Zusammenhang darauf hin, daß »philologische und theologische Vorarbeiten« begonnen hätten. Johannes Wagner, Über Stand und Aufgaben der liturgischen Erneuerung in Deutschland, in: Johannes Wagner/Damasus Zähringer (Hg.), Eucharistiefeyer am Sonntag. Reden und Verhandlungen des Ersten Deutschen Liturgischen Kongresses. Trier 1951. ³1953, 103.

⁹¹ Neue deutsche Übersetzung (s. Anm. 88) 135 (Vorbemerkung).

⁹² Ebd.

erarbeiten und schließlich vorzulegen, »als es sich im Canon Missae um einen Text handelt, der nie laut gebetet wird und darum von den zuständigen Stellen zu jeder Zeit ausgetauscht werden kann, ohne daß das gemeinsame Beten der Gemeinden eine Störung erleidet«⁹³, so war durch die *Instructio altera*, die Instruktion »Tres abhinc annos« vom 4. Mai 1967, insofern eine völlig neue Situation gegeben, als mit ihr die Muttersprache auch für den Canon und dessen vernehmbaren Vollzug gestattet worden ist.⁹⁴ Das Vorhaben von 1950–1952 bzw. der 1952 veröffentlichte Vorschlag einer neuen Übersetzung des Canon Missae konnte 1967 und dann bei einer erneuten Revision des Textes für das am 23. September 1974 approbierte Meßbuch teils berücksichtigt, teils unter anderen Voraussetzungen verwirklicht werden. So gesehen ist die Arbeit von 1950/52 »nicht vergebens« gewesen, die – wie Bruno Kleinheyer mit Recht erklärt hat – ein »besseres Schicksal« verdient gehabt hätte.⁹⁵

Von P. Bonifatius Fischer OSB aus der Erzabtei Beuron ist der Übersetzungsvorschlag der Liturgischen Kommission im Jahre 1953 heftig kritisiert worden. Dies geschah in seinem Beitrag »Deutsche Liturgie und liturgisches Deutsch«⁹⁶, und diese Kritik aus Beuron erfolgte mit »kategorischer Schärfe«, wie Jungmann in seiner sehr ausgewogenen und sachlichen Replik formuliert.⁹⁷ Bonifatius Fischer hatte zusammenfassend geurteilt, der neue Übersetzungsvorschlag der Liturgischen Kommission stelle »nicht eine solche gründliche neue Durcharbeitung des lateinischen Textes« dar, »daß es gerechtfertigt erscheinen könnte, ihn an die Stelle des bisherigen Einheitstextes zu setzen«⁹⁸. So fragwürdig dieses Urteil damals auch teils gewesen sein mag und heute noch ist, tatsächlich ist genau das eingetreten, was Fischer als die bessere Lösung vorgeschlagen hatte: Der Könnsche Text des Ordo und Canon Missae, der sich »eingebürgert« hatte und mit dem man vertraut geworden war, ist bis nach dem Zweiten Vatikanum weiter benützt worden. »Es brauchte«, so sagt Häußling mit aller Berechtigung, »die Generalreform eines Konzils, die Textfassung abzulösen, die Josef Könn erreicht hatte«.⁹⁹

Die gute und berechtigte nachkonziliare Entscheidung für die Landessprachen

Inzwischen muß man schon fast 50 Jahre alt geworden sein, um noch bewußt erlebt zu haben, wie hierzulande die deutsche Übersetzung des Ordo Missae von 1929 mit Hilfe des »Kirchengebets« der Jugend oder eines diözesanen Gebetbuches in der

⁹³ Ebd.

⁹⁴ S. oben Anm. 6 und 8.

⁹⁵ Bruno Kleinheyer, Zur Übersetzung des Canon Romanus unter der Leitung J. A. Jungmanns, in: Balthasar Fischer/Hans Bernhard Meyer (Hg.), J. A. Jungmann. Ein Leben für Liturgie und Kerygma. Innsbruck-Wien-München 1975, 98–101, hier 100.

⁹⁶ Erbe und Auftrag (Benediktinische Monatschrift) 29 (1953) 470–480.

⁹⁷ Josef Andreas Jungmann SJ, Zur neuen Übersetzung des Canon Missae, in: Liturgisches Jahrbuch 4 (1954) 35–43, bes. 35.

⁹⁸ Bonifatius Fischer OSB, Deutsche Liturgie (s. Anm. 96) 478.

⁹⁹ Häußling, Einheit (s. Anm. 21) 128.

Feier der »Gemeinschaftsmesse« wirksam geworden ist, was darin etwa die lateinisch und deutsch ausgerichtete »Verteilung der Rollen« trotz »Hochamtsregel« für Konsequenzen gehabt hat, welche Texte dem Vorbeter auch in der Phase einer fortgeschrittenen Ordnung der »Gemeinschaftsmesse« noch übertragen werden mußten und was dies alles für das Verständnis der Meßliturgie, deren Struktur und deren Vollzug im Leben der Pfarrgemeinden bedeutet hat. Gewiß boten die »Gemeinschaftsmesse«, die »Betsingmesse« oder das sogenannte »Deutsche Hochamt« wertvolle Möglichkeiten bewußter Mitfeier der heiligen Messe, die vorübergehend zwar sehr bedeutsam und auch hilfreich gewesen sind, aber eben doch – als Notlösungen – nicht voll dem Wesen der Liturgie und ihrer Feier in Gemeinschaft gerecht werden konnten. Warum hat man in den Jahren zwischen der Ankündigung des Konzils und seinem Beginn (1959–1962) unüberhörbar nach der Verwendung der Landes- oder Muttersprachen in der Liturgie gerufen? Nachdenklich macht indessen ein Satz wie der folgende, niedergeschrieben im Jahre 1961: »Der Kairos für die Volkssprache in der Liturgie ist längst vorbei«. ¹⁰⁰ Das jüngst erschienene Dossier »Ein Babel auf Geheiß« von Andrea Tornielli ¹⁰¹ hingegen, der ebenso seltsam wie fragwürdig agiert, kann mit seinem Treiben im deutschen Sprachgebiet der Kirche sicher nicht dienen. Es verdient wohl ein Bedauern, aber keine weitere Stellungnahme.

Vermutlich wird die Geschichte bei größerem Abstand, der ein ausgewogeneres Urteil ermöglicht, die veränderte Situation, die hinsichtlich der Muttersprache nach dem jüngsten Konzil eingetreten ist, einmal als sachgerecht und notwendig bestätigen – trotz aller gegenteiligen Beurteilungen, die gegenwärtig bisweilen noch zu Verurteilungen verkommen. Möglich ist aber auch, daß man eines Tages erkennt, daß die grundsätzliche Entscheidung für die Landessprachen in der Liturgie mit allen berechtigten Konsequenzen, die nach dem Konzil aus ihr gezogen worden sind, sehr spät und leider in einer schwierigen Phase erfolgt ist, vielleicht zu spät. ¹⁰²

Mit einem solchen Entscheid allein sind mit Sicherheit noch längst nicht alle Fragen geklärt, die sich aus ihm ergeben. Man braucht nur den geglückten Versuch der *Ordo-Missae*- und Kanonübersetzung von 1929 mit dem mißglückten Versuch einer »neuen deutschen Übersetzung des Kanons« von 1952 zu vergleichen, um zu ahnen, von wie vielen, kaum ganz kalkulierbaren Faktoren ein solch mühsames Unterfangen, erst recht sein Gelingen, abhängt. Die Schwierigkeiten steigern sich noch ganz erheblich, wenn es nicht nur um Verstehenshilfen für des Lateins nicht kundige Christen geht, sondern um ein liturgisches Deutsch, das im Vollzug der heiligen

¹⁰⁰ So Erik Kuehnelt-Leddihn (geb. 1909) in: Was erwarten Sie vom Konzil? Eine Rundfrage unter Katholiken Deutschlands, der Schweiz und Österreichs: Wort und Wahrheit 16 (1961) 625. – Pius Parsch, Volkssprache und Kultsprache, in: Bibel und Liturgie 15 (1940/41) Nr. 1, 7, hatte bereits im Herbst 1940 erklärt: »Der Grundsatz der aktiven Teilnahme fordert gebieterisch die Volkssprache in der Liturgie, wenigstens dort, wo das Volk angedredet wird und mittun soll.«

¹⁰¹ 30 Tage in Kirche und Welt 2 (1992) Nr. 6, 39–49. Diese monatlich erscheinende Zeitschrift, deren deutsche Ausgabe in Aachen erscheint (Mediakultur Verlags- und Consulting GmbH), ist ein Organ der in Italien rührigen Bewegung »Communione e Liberazione«.

¹⁰² Vgl. Häußling, *Missale* (s. Anm. 15) VII (Vorwort). S. auch den wertvollen Beitrag von Winfried Haunerland, *Lingua vernacula. Zur Sprache der Liturgie nach dem II. Vatikanum*, in: Liturgisches Jahrbuch 42 (1992) 219–238.

Liturgie als das verbindliche liturgische Wort selbst hörbar wird, wenngleich der lateinische Text immer noch als Maßstab und Korrektiv der *nolens volens* und naturgemäß stets interpretierenden Übersetzung da ist und da sein muß. Das mühsame Geschäft der Übersetzung, in welchem wir bei allem guten Willen noch ganz am Anfang stehen dürften, sollte niemand als »Zersetzung« in Mißkredit bringen, es sei denn, daß er wirklich nicht um das Ringen und Suchen weiß, das in einer Übergangsphase vonnöten ist.

Das rechte liturgische Wort wird nie einfach per Knopfdruck abrufbar sein. Jene Sprache, die einerseits dem Mysterium, das wir feiernd vollziehen, gerecht wird, andererseits die Mitte zwischen mißverständlicher Geheim- und banaler Umgangssprache sucht, muß wohl erst noch entdeckt und erfaßt werden, vielleicht aber auch erst einmal entstehen. Man mag sich damit trösten, daß selbst das ehrwürdige christliche Latein nicht von vornherein zur Verfügung gestanden ist. Beim Übergang vom Griechischen zum Lateinischen wird dem Christen der Alten Kirche das Lateinische in Bibel und Liturgie oft genug als ein seltsames Gebilde vorgekommen sein – in einer Welt, in der die Sprachkultur eine so große Rolle gespielt hat. Wenigstens 200 Jahre hat es damals gedauert, bis man die später – und noch heute – bewundernten Kompromisse gefunden hatte. Die Zukunft beginnt im Jetzt. Großartiges kann man nicht »machen«, aber es wird entstehen können.

Das Verhältnis von Gesetz und Gewissen im kanonischen Recht, dargestellt an den cc. 915/916 CIC/1983

Von Georg May, Mainz

Gesetz und Gewissen sind zwei verschiedene Begriffe, die zwei verschiedene Wirklichkeiten bezeichnen. Doch stehen diese nicht zusammenhanglos nebeneinander, sondern sind aufeinander bezogen. Jede Rechtsordnung besteht aus Gesetzen, die den Rechtsgenossen zur Beobachtung vorgelegt werden. Die innere Instanz, die dazu anleitet, ist das Gewissen. Das kanonische Recht als eine geistliche Ordnung des Sollens räumt dem Gewissen einen hohen Stellenwert ein. Seine Bedeutung läßt sich freilich nicht an der Wortstatistik des CIC ablesen¹, sondern muß argumentativ aus der Interpretation der einschlägigen Normen erhoben werden. Hier soll dies geschehen unter Bezugnahme auf die cc. 915 und 916 des CIC/1983.

I. Die Begriffe Gesetz und Gewissen

1. Gesetz – Das Wort Gesetz wird in mehrfach verschiedenem Sinne gebraucht. An dieser Stelle geht es um das kanonische, also das von der kirchlichen Autorität erlassene Gesetz. Dabei kommt es nicht darauf an, ob es göttliches Recht kodifiziert oder nicht; entscheidend ist die Setzung durch die menschliche Autorität. Es soll hier also nicht vom Sittengesetz die Rede sein, obwohl auf diesem Gebiet der Konflikt zwischen Gesetz und Gewissen enorme Ausmaße angenommen hat.

Der CIC bietet keine Definition des kanonischen Gesetzes, sondern lediglich Elemente einer solchen. Danach ist das Gesetz eine rechtsverbindliche Vorschrift, muß vernünftig und vom zuständigen Gesetzgeber für eine passiv gesetzesfähige Gemeinschaft erlassen sein, ist abstrakt-allgemein auf unbestimmt viele Fälle ausgerichtet, besitzt eine gewisse Dauer und bedarf der Promulgation². Das Element der Gemeinwohlnützlichkei darf dieser Aufzählung getrost hinzugefügt werden³. Man kann also kurz formulieren: Das kanonische Gesetz ist eine verbindliche und

¹ Xaverius Ochoa, Index verborum ac locutionum Codicis Iuris Canonici, Rom 1983, 89.

² Lothar Wächter, Gesetz im kanonischen Recht. Eine rechtssprachliche und systematisch-normative Untersuchung zu Grundproblemen der Erfassung des Gesetzes im Katholischen Kirchenrecht (= Münchener Theologische Studien III. Kanonistische Abteilung 43. Bd.), St. Ottilien 1989, 273.

³ Winfried Aymans-Klaus Mörsdorf, Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici I, 13., völlig Neubearb. Aufl., Paderborn 1991, 147–152.

allgemeine Anordnung, die auf das Wohl der kirchlichen Gemeinschaft hingerrichtet ist. Ich spreche hier selbstverständlich nur vom gerechten Gesetz, das alle Wesenserfordernisse des kanonischen Gesetzes erfüllt. Entscheidend für die folgenden Überlegungen ist, daß das kanonische Gesetz zwingende und direktive Gewalt gegenüber jedem, der ihm unterworfen ist (c. 11), hat⁴.

2. Gewissen – Der CIC erklärt auch nicht, was er unter Gewissen versteht. Er entnimmt diesen Begriff ohne Zweifel der verbindlichen Weisung des kirchlichen Lehramtes. Das Zweite Vatikanische Konzil hat sich häufig auf das Gewissen bezogen⁵. Auch der regierende Papst hat sich oft über das Gewissen ausgesprochen⁶. Danach ist unter Gewissen das Urteil der praktischen Vernunft zu verstehen, kraft dessen der Mensch darüber entscheidet, was im konkreten Fall nach Gottes Willen als gut zu tun oder als böse zu meiden ist. Das Gewissen ist stets an das Gesetz gebunden, dessen Weisung es auf die jeweilige Situation anzuwenden hat. Das Gewissen schafft nicht Normen, sondern nimmt sie entgegen. Das Gewissen des katholischen Christen, das ihn in die Kirche geführt hat und in der Kirche hält, steht unter dem besonderen Gesetz: *Extra Ecclesiam nulla salus*, das nicht nur eine moralische, sondern auch eine kanonische Norm ist (cc. 751 und 1364). Weil er kraft seines Gewissens in dieser Kirche lebt und bleibt, ist er an die Kirche gewiesen, wie sie Christus, ihr Stifter, gewollt hat, d. h. an eine Kirche, in der in letzter Linie stets, nötigenfalls in unfehlbarer Weise, die Hierarchie über das, was nach Gottes Willen zu glauben und zu tun ist, entscheidet⁷. Der katholische Christ ist gewissensmäßig an die Kirche, deren Autorität und deren Anordnungen gebunden. Er ist kraft seines Gewissens gehalten, sich dem Hirten- und Lehramt der Kirche unterzuordnen. Die Autorität der Kirche instruiert die Gewissen der ihr Zugehörigen, sei es, indem sie das göttliche Sittengesetz vorlegt und erklärt, sei es, indem sie selbst Gesetze erläßt. In einem konkreten Punkt hat das Zweite Vatikanische Konzil diesen Zusammenhang deutlich ausgesprochen, als es erklärte, daß es den Kindern der Kirche nicht erlaubt sei, bei der Geburtenregelung Wege zu beschreiten, die vom kirchlichen Lehramt bei der Entfaltung des göttlichen Gesetzes verworfen werden⁸. Allerdings handelt es sich hierbei nicht um das kanonische Gesetz, sondern um das Moralgesetz. Der aufgrund des Gewissens zu leistende Gehorsam umfaßt aber nicht nur das von der kirchlichen Autorität vorgelegte Sittengesetz, sondern auch das von ihr erlassene Rechtsgesetz. Das Zweite Vatikanische Konzil hat dieserhalb deutlich gesprochen. Danach gibt es in der Kirche Personen, die als *Auctoritas legislativa* angesprochen werden müssen⁹, und es gibt Anordnungen, die als *Auctoritatis Ecclesiasticae normae* bezeichnet werden¹⁰. Hier ist also von der kanonischen Gesetzgebung und deren Ergebnis, dem kanonischen Recht, die Rede. Die Glieder der Kirche haben es zur Richtschnur ihres

⁴ Aymans-Mörsdorf, *Kanonisches Recht I*, 145 f.

⁵ Z. B.: GS 16, 26, 50, 87; LG 16, 36; DH 2, 3, 13, 14.

⁶ Z. B.: AAS 72, 1980, 1252–1260; 76, 1984, 844–848.

⁷ LG 18–27.

⁸ GS 51.

⁹ OE 17.

¹⁰ OT 20.

Handelns zu nehmen. Wenn schon den gerechten staatlichen Gesetzen Gehorsam geschuldet wird¹¹, dann erst recht den kirchlichen (cc. 11–15). Man kann daher sagen: Wer in einem Alter, das eine verantwortete Gewissensentscheidung zuläßt, in die katholische Kirche aufgenommen wird bzw. darin verbleibt, dessen Gewissen verpflichtet ihn, sich der kanonischen Rechtsordnung zu beugen.

II. Die These und ihre Begründungen im allgemeinen

1. Die These – Es stellt sich nun die Frage, wie sich das Gewissen des Kirchengliedes und das kirchliche Gesetz im Konfliktfall zueinander verhalten. Meine These lautet: Im äußeren Bereich der kanonischen Rechtsordnung geht Rechtsgesetz vor Gewissensentscheid. Anders ausgedrückt: Der Gesetzesunterworfenen ist nicht nur gewissensmäßig an das legitime Gesetz gebunden; er kann dieser Verpflichtung auch nicht entgehen, wenn sein Gewissen anders sprechen sollte. Die kirchliche Norm weicht nicht vor dem Gewissensspruch zurück. Das kanonische Recht stellt den nicht von seiner Verbindlichkeit frei, dessen Gewissen seiner Regelung widerstreitet. Wer sich gewissensmäßig außerstande sieht, sich dem kanonischen Gesetz zu beugen, kann nicht verlangen, daß sich sein subjektives Urteil gegen die objektive Norm durchsetzt. Er ist vielmehr gehalten, sein Gewissen zu prüfen und es dem Gesetz anzupassen oder, falls ihm das nicht möglich ist, die Folgen seines gesetzwidrigen Verhaltens zu tragen. Der wie immer begründete Ungehorsam gegen das kanonische Gesetz kann grundsätzlich nicht folgenlos sein. Die Ordnung, die sich gegen ihre Mißachtung nicht wehrt, ist eine wehrlose und damit unbeachtliche Ordnung.

2. Ihre Begründung – Die Gründe für den Vorrang des Gesetzes vor dem Gewissensentscheid sind mehrere. Das Recht kann seine Aufgaben, die Ordnung zu wahren, Schutz zu gewähren, dem Gemeinwohl zu dienen und die Rechtsgenossen zu erziehen, nur erfüllen, wenn es eine allgemeine, für alle verbindliche Anordnung bleibt. Allgemein und für alle verbindlich ist es jedoch nur, wenn seine Verpflichtungskraft nicht von dem Gewissensspruch des einzelnen abhängig gemacht wird. Im umgekehrten Falle verlöre es seinen Rechtscharakter und würde zur Konventionsregel, die jederzeit zur Disposition der Beteiligten steht.

Die Kirche ist eine das moralische Gewissen bildende Instanz, und an dieser Eigenart und Aufgabe hat die kirchliche Rechtsordnung Anteil. Die Rechtsordnung der Kirche ist vom Sittengesetz durchformt und dient zu ihrem Teil der Erhaltung und Anerkennung des Sittengesetzes unter den Gliedern der Kirche. Das Sittengesetz hat Gott zum Urheber, gilt für jeden Menschen und duldet keine Ausnahmen. Kirchliche Gesetze, die das Sittengesetz zum Inhalt haben, müssen unverbrüchlich gelten. Die Funktion, dem Sittengesetz zur Beachtung zu verhelfen, kann die kirchliche Rechtsordnung nur erfüllen, wenn ihre Beobachtung nicht dem Gutdünken des einzelnen

¹¹ CD 19.

überlassen ist. Nicht nur das Gemeinwohl fordert, daß das Gewissensurteil dem Rechtsgesetz weichen muß, sondern auch das Wohl des einzelnen.

Die Überlegenheit des Rechtsgesetzes über den Gewissensentscheid ist weiter eine solche des Sozialen gegenüber dem Individuellen. Die Rechtsordnung vermag ihre Aufgabe gegenüber der Gemeinschaft nur zu erfüllen, wenn alle einzelnen durch sie verpflichtet werden. Könnte sich der einzelne grundsätzlich unter Berufung auf sein anders gebildetes Gewissen von der Verpflichtung befreien, dann verlöre das Gesetz seine Allgemeingültigkeit und seine Zukunftswirkung, das Gemeinschaftsleben seine Überschaubarkeit und seine Berechenbarkeit, und das Recht könnte den Dienst, den es der Gemeinschaft schuldet, nicht mehr leisten.

Die Überlegenheit des Rechtsgesetzes über den Gewissensentscheid ist eine solche der Dignität, nicht der Publizität. Das will sagen: Der dem Gesetz sich entgegenstellende Gewissensspruch ist nicht deswegen unbeachtlich, weil er nicht kontrollierbar ist, sondern weil ihm prinzipiell der Vorrang vor dem Rechtsgesetz versagt werden muß. Auch wo zweifelsfrei dargetan wird, daß jemand redlich davon überzeugt ist, seine Widersetzlichkeit gegen das rechtmäßige Gesetz sei sittlich berechtigt, wo er also ein gutes Gewissen besitzt, zieht sich das Gesetz nicht zurück und gibt nicht den gegenteiligen Gewissensentscheid frei. Hans Barion hat diesem Prinzip die bei ihm gewohnte präzise Form gegeben, wenn er feststellt, »daß nach kanonischem Recht im äußeren Bereich die Rechtsbindung auch gegenüber der durch ein gutgläubig irrendes Gewissen vermittelten Freiheit von dieser Rechtsbindung nicht nur die Präsumpion für sich hat, sondern daß diese Rechtsbindung auch dann bestehen bleibt, wenn das gute Gewissen pro foro externo anerkannt werden kann oder muß«¹². Das damit festgestellte Prinzip leidet grundsätzlich keine Ausnahme. Nichtbeachtung von Gesetzen infolge von Unkenntnis oder Irrtum kann unter Umständen entschuldigende Kraft haben¹³. Aber der Vorrang des Gesetzes vor dem Gewissensspruch des einzelnen wird dadurch nicht in Frage gestellt. Denn es ist einmal das Gesetz, das die Entschuldigungsgründe angibt, und zum anderen steht hier nicht das Gewissen gegen das Gesetz, sondern das (fehlende) Wissen.

III. Zulassung, Hinzutreten und Nichtzulassung zum Empfang der hl. Kommunion

Ein geeignetes Objekt, um die soeben vorgetragene These zu demonstrieren, sind c. 915, der von der Zulassung bzw. Nichtzulassung zum Kommunionempfang handelt, und c. 916, der sich mit dem Hinzutreten bzw. Nichtinzutreten zur Kommunion befaßt.

¹² Hans Barion, Kirche und Kirchenrecht. Gesammelte Aufsätze, hrsg. von Werner Böckenförde, Paderborn 1984, 381.

¹³ Z. B.: cc. 15, 1323 n. 2, 1324 § 1 n. 9.

1. Zulassung – Die Kommunion ist ein Vorgang, der im äußeren Bereich liegt, wenn auch nicht notwendig in der (allgemein zugänglichen) Öffentlichkeit. Spender und Empfänger sind sichtbar, Spendung und Empfang können beobachtet werden. Das kirchliche Recht hat sich daher von jeher der Ordnung der Kommunion angenommen¹⁴. Daß der Vorgang, wie jede Handlung, auch eine innere Seite hat, ändert an seiner Zuordnung zum äußeren Bereich nichts. Von den vielen Vorschriften, die Spendung und Empfang der Kommunion regeln, soll hier nur von jenen die Rede sein, welche die Zulassung zum Empfang regeln. Auch sie ist eine Angelegenheit des äußeren Bereiches. Das Recht befindet über die Zulassung und die Nichtzulassung zur Kommunion (c. 912)¹⁵, nicht der Gewissensentscheid des einzelnen. Wer vom Recht nicht gehindert ist, kann und muß zur Kommunion zugelassen werden. Daraus ist der Umkehrschluß zu ziehen: Wer vom Recht gehindert ist, die Kommunion zu empfangen, kann und darf nicht zugelassen werden.

2. Hinzutreten – Von der Zulassung zur Eucharistie ist das Hinzutreten¹⁶ zu ihr zu unterscheiden. Hier wird eine andere Ebene der Entscheidung betreten. Die Zulassung liegt in der Hand der kirchlichen Autorität, das Hinzutreten ist der Verantwortung des einzelnen anheimgegeben. Hier ist das Gewissen des einzelnen tangiert, aber nicht in autonomer Entscheidung, sondern unter Vorordnung des moralischen Gesetzes und der kirchlichen Ordnung. Der katholische Christ ist darüber unterrichtet, daß kommunionwürdig sein muß, wer zur Kommunion hinzutreten will. Kommunionwürdig ist, wer frei von schwerer Sünde ist und die rechte Absicht besitzt¹⁷. Das erste Erfordernis wird in c. 916, negativ gewendet, ausgesprochen. Wer sich einer schweren Sünde bewußt ist, darf in diesem Zustand nicht kommunizieren. Dieses Gebot duldet keine Ausnahme. Bezüglich der Weise, die Kommunionwürdigkeit herzustellen, gibt es zwei Wege, einen ordentlichen und einen außerordentlichen. Der ordentliche Weg ist die sakramentale Beicht (c. 960). Der außerordentliche Weg, der nur unter bestimmten Umständen beschritten werden darf, ist die Erweckung eines Aktes vollkommener Reue, in dem der Vorsatz eingeschlossen ist, so bald wie möglich das Bußsakrament zu empfangen.

Die Feststellung, ob das Erfordernis der Kommunionwürdigkeit vorliegt, trifft der Kommunionempfänger. Die innere Befindlichkeit, ob er also mit einer schweren Sünde behaftet ist oder nicht, unterliegt allein der Beurteilung und somit dem Gewissensspruch des Empfängers (c. 916). Wenn sein Gewissen ihn freispricht, darf er, soweit es auf ihn ankommt, kommunizieren; wenn sein Gewissen ihn anklagt, hat er sich gemäß c. 916 zu verhalten.

¹⁴ Eine zusammenfassende Darstellung mit stetem Rückbezug auf die Geschichte bei N. Jung, *Communio: Dictionnaire de Droit Canonique* III, 1942, 1098–1180. Vgl. auch Georg May, *Die kirchliche Ehre als Voraussetzung der Teilnahme an dem eucharistischen Mahle* (= *Erfurter Theologische Studien* 8), Leipzig 1960.

¹⁵ Der CIC/1983 stimmt insofern wörtlich mit dem CIC/1917 c. 853 überein.

¹⁶ So c. 856 CIC/1917. Der CIC/1983 spricht in c. 916 von *communicare*, was sachlich keinen Unterschied beinhaltet; denn der Kommunikant tritt hinzu, um zu kommunizieren.

¹⁷ Z. B.: *Katholischer Katechismus für das Bistum Mainz*. Hrsg. vom Bischöflichen Ordinariat, Mainz 1926, 85 Frage 227.

Es bleibt also auseinanderzuhalten: Das Gesetz befindet über die Zulassung, das Gewissen urteilt über das Hinzutreten zur Kommunion. Im Normalfall deckt sich beides, d. h. es tritt nur hinzu, wer zugelassen werden kann und muß. Doch wie ist es im Konfliktfall, wenn jemand hinzutreten will, der nicht zugelassen werden kann und darf? Die Antwort lautet: Im Konfliktfall obsiegt die Autorität des Nichtzulassens über die Freiheit des Hinzutretens.

3. Nichtzulassung – In c. 915 werden Gruppen von Personen genannt, denen der Kommunionempfang versagt werden muß. Zur Kommunion dürfen Exkommunizierte (c. 1331) und Interdizierte (c. 1332) nach Verhängung oder Erklärung (cc. 1341–1353) der jeweiligen Strafe und andere in einer offenkundigen schweren Sünde unbeugsam Verharrende nicht zugelassen werden. Sie dürfen nie und nimmer zugelassen werden; eine Ausnahme ist weder vorgesehen noch denkbar. Dabei ist in keiner Weise auf den Gewissenszustand der erwähnten Gruppen abgehoben. Für die Nichtzulassung ist es also unerheblich, ob der dort genannte Personenkreis sich für kommunionwürdig hält oder nicht, ja sogar, ob er kommunionwürdig ist oder nicht. Vielmehr gilt: Wer zu ihm gehört, darf in keinem Falle zur Kommunion zugelassen werden. Wenn das Gesetz die Fälle des c. 915 betreffs des Kommunionempfanges dem Gewissensurteil des einzelnen Betroffenen hätte unterstellen wollen, dann hätte es die dort genannten Personengruppen dem c. 916 subsumieren müssen, d. h. c. 915 wäre überflüssig. Also, wohlgemerkt: Der Grund der Nichtzulassung ist nicht darin gelegen, daß bei den aufgezählten Personen die sittliche Schuld präsumiert wird; denn dann könnte ja derjenige, der zwar in dem schwer sündhaften Zustande lebt, aber die Vermutung schwerer Schuld zu entkräften imstande wäre, seine Zulassung zu dem Kommunionempfang einfordern. Das ist jedoch nicht der Fall. Damit Personen, die zu den in c. 915 genannten Gruppen gehören, zur Kommunion zugelassen werden können, ist erforderlich, daß sie den (äußeren) Sachverhalt zum Verschwinden bringen, welcher der Grund ihrer Nichtzulassung ist. Der Exkommunizierte muß die Aufhebung der Exkommunikation, der Interdizierte die Aufhebung des Interdikts erlangen (cc. 1354–1363). Der in einer offenkundigen schweren Sünde unbeugsam Verharrende muß den sündhaften Zustand beseitigen, in dem er lebte¹⁸. Wenn dies geschehen ist, fehlt der Nichtzulassung des c. 915 das Objekt, d. h. die betreffenden Personen können und müssen zur Kommunion zugelassen werden. Diese Zusammenhänge sollen im Folgenden für die einzelnen Gruppen etwas entfaltet werden.

IV. Mit Exkommunikation oder Interdikt Belegte

1. Das Verbot des Hinzutretens zum Sakramentenempfang – Wie sich aus dem Wortlaut ergibt, rechnet c. 915 Exkommunizierte und Interdizierte nach ergangenem Spruch zu jenen Christen, die in einer offenkundigen schweren Sünde hartnäckig

¹⁸ Vgl. c. 987.

verharren (»alii«). Der offenkundige schwer sündhafte Zustand, in dem sie reuelos leben, ist der Grund des Verbotes, sie zu der Kommunion zuzulassen. Auf Wesen und Wirkungen dieser Strafen braucht hier nicht ausführlicher eingegangen zu werden¹⁹. Nur darauf sei aufmerksam gemacht, daß sowohl Exkommunizierte als auch Interdizierte Strafen unterliegen, welche ein Verbot in sich schließen, Sakramente, also auch die Kommunion, zu empfangen²⁰. Das Verbot richtet sich naturgemäß zuerst an den mit einer dieser Strafen Belegten, ist aber selbstverständlich auch von allen anderen Kirchenangehörigen zu respektieren, an oberster Stelle von den Spendern. Wem verboten ist, Sakramente zu empfangen, dem dürfen die Sakramente auch nicht gespendet werden. Doch zeigt sich hier ein feiner Unterschied zwischen Empfänger und Spender. Der Exkommunizierte oder der Interdizierte hat das Verbot in jedem Falle zu beachten, sich also vom Empfang der Sakramente fernzuhalten, gleichgültig, ob die Strafe von selbst eingetreten, vom Richter bzw. Strafbefehlsgeber verhängt oder von einem dieser beiden durch Urteil oder Spruch festgestellt worden ist. Anders steht es um den Spender.

2. Das Verbot der Zulassung zum Kommunionempfang – Das Verbot der Zulassung oder besser das Gebot der Nichtzulassung zum Empfang der Kommunion wird in c. 915 nicht an den Eintritt von Exkommunikation oder Interdikt schlechthin geknüpft, sondern wird erst wirksam *post irrogationem vel declarationem poenae*. Das besagt: Nicht schon die automatische Zuziehung von Exkommunikation oder Interdikt (c. 1318) löst die Rechtsfolge der Nichtzulassung zur Kommunion aus, sondern erst deren Verhängung oder Feststellung²¹. Die Verhängung oder Feststellung von Strafen ist ein besonderer Hoheitsakt, in dem ein Oberhirt für diesen Fall tätig wird, und sie geschieht stets im äußeren Bereich, und zwar entweder auf dem Gerichtsweg oder dem Verwaltungswege, in jedem Falle nach einem geordneten Verfahren. Die Nichtzulassung zur Kommunion ist also für Exkommunizierte und Interdizierte an den Spruch des Richters oder des Strafbefehlsgebers geknüpft; sie ist eine Folge dieses Spruches. Daraus ergibt sich, daß der Gesetzgeber nicht die Schuld des Täters zum Anlaß nimmt, um die Sanktion des c. 915 eintreten zu lassen, sondern das Faktum der ausgesprochenen Strafe oder besser des Ausspruchs der Strafe. Damit wird die Schuld des Täters keineswegs bagatellisiert. Im Kirchenrecht ist die Schuld unerläßliche Voraussetzung alles Strafens (c. 1321 § 1). Eine Strafe kann automatisch nur eintreten bei einer Straftat, die mit schwerer Schuld gesetzt wurde (c. 1318). Aber dieser Zusammenhang ändert nichts daran, daß die Sanktion des c. 915 nicht an die Schuld, sondern an den Ausspruch der Strafe anknüpft; dieser macht nicht die Schuld gewiß, sondern die Strafe. Exkommunizierte und Interdizierte nach Verhängung oder Feststellung dieser Strafe werden, etwas überspitzt ausgedrückt, unmittelbar nicht wegen ihrer Schuld, die zur Zuziehung einer dieser Strafen führte, von der Kommunion ausgeschlossen, sondern wegen ihrer Situation als mit einer schweren Kirchenstrafe Belegte. Der Grund für solches Verhalten ist einsichtig. Auch eine

¹⁹ Cc. 1331–1332.

²⁰ Cc. 1331 § 1 n. 2, 1332.

²¹ Cc. 1341–1342.

Strafe, die von selbst eintritt, hat die kirchliche Autorität hinter sich. Die Strafe ist ja vom Gesetzgeber auf ein bestimmtes strafwürdiges Verhalten gesetzt worden. Aber ihrem Eintritt haftet ein gewisses Moment der Ungewißheit an. Es fragt sich nämlich, ob der Täter alle objektiven und subjektiven Erfordernisse der Straftat verwirklicht hat; nur in diesem Falle ist die *poena latae sententiae* eingetreten. Diese Ungewißheit wird beseitigt, wenn der Eintritt der Strafe vom kirchlichen Oberen amtlich festgestellt oder wenn die Strafe von ihm (als *poena ferendae sententiae*) verhängt wird. Jetzt steht – und zwar in der kirchlichen Öffentlichkeit – fest, daß der Täter mit einer schweren Kirchenstrafe belegt ist. Diesem Sachverhalt muß die kirchliche Verwaltung, auch bei der Spendung der Sakramente, Nachachtung verschaffen, wenn anders es nicht zu einem unheilvollen Widerspruch zwischen dem strafenden Oberhirten und dem untergeordneten Sakramentenspender kommen soll. Dagegen vermag die Behauptung des potentiellen Empfängers, er habe ein gutes Gewissen und könne deshalb zur Kommunion hinzutreten, nicht anzukommen. Das kirchliche Strafrecht und die strafende kirchliche Autorität würden zum Gespött, wenn sich jemand gegen die offenkundig verhängte oder festgestellte Strafe, die den Sakramentenempfang verbietet, auf sein Gewissensurteil berufen und den Empfang der Kommunion ertrotzen könnte. Hier muß der Gesetzgeber jeder derartigen Berufung einen Riegel vorschieben und die Kommunionsspender verpflichten, dem Ausspruch des Richters bzw. des Strafbefehlsgebers Rechnung zu tragen, damit nicht mit der linken Hand gegeben wird, was mit der rechten genommen wird. Dabei kommt es in keiner Weise auf die subjektive Befindlichkeit des einzelnen Exkommunizierten oder Interdizierten an. Der etwa gelingende Nachweis, daß Personen, deren Exkommunikation oder Interdikt durch Spruch verhängt oder festgestellt worden ist, frei von schwerer Schuld seien und daß sie daher zu Unrecht mit den erwähnten Strafen belegt worden seien, vermag ihre Nichtzulassung zur Kommunion nicht aufzuheben. Der im äußeren Bereich bestehende Schein spricht gegen sie, und solange er anhält, unterliegen sie der Sanktion, die c. 915 vorsieht. Der einzige Weg, der zur Zulassung führt, ist die Beseitigung des Umstandes, der zu ihrem Ausschluß führte, nämlich die Aufhebung der Strafen, die durch Spruch festgestellt oder verhängt worden sind.

V. In einer offenkundigen schweren Sünde hartnäckig Verharrende

Neben den Exkommunizierten und Interdizierten dürfen nach c. 915 nicht zur Kommunion zugelassen werden Personen, die in einer offenkundigen schweren Sünde hartnäckig verharren. Die Kennzeichnung dieser Gruppe erfolgt mit Hilfe einer Reihe von Begriffen, die der Erklärung bedürftig sind.

1. Sünde – Die Handlung, welche die Sanktion des c. 915 auslöst, wird Sünde genannt. Damit führt der CIC einen Begriff ein, der dem Gebiet der Sittenlehre angehört. Sünde ist die mit klarer Erkenntnis und frei gewollte Übertretung des

Sittengesetzes²². Die Sünde, die hier gemeint ist und nur gemeint sein kann, ist jene Übertretung eines göttlichen Gebotes, die neben der inneren auch eine äußere Seite hat. Eine rein innere Sünde kann nicht zum Anlaß von Sanktionen im äußeren Bereich werden, welche die kirchliche Autorität verhängt. Die Sünde ist stets eine Tat, wobei sowohl das Tun als auch das Unterlassen unter den Begriff der Tat zu fassen sind. Das Wort *peccatum* in c. 915 besagt mithin die sündhafte Tat bzw. die Erstreckung derselben in den sündhaften Zustand. Man hat zu unterscheiden zwischen der aktuellen Sünde, die eine einmalige Handlung ist, und der habituellen Sünde, die ein sündhafter Zustand ist, der durch eine böse Handlung begründet wurde.

Ob jemand eine Sünde in dem geschilderten Sinne begangen hat, kann letztlich niemand anderer beurteilen als der Täter selbst. Er allein weiß, ob er eine Handlung, die sich von außen gesehen als Übertretung des göttlichen Sittengesetzes darstellt, mit gutem oder mit bösem Gewissen gesetzt hat, ob er sie schuldhaft gesetzt hat oder nicht. Die Rechtsordnung enthält sich des Urteils über den inneren Sachverhalt bei einer Sünde. Sie überläßt dieses Urteil dem einzelnen²³. Das Recht stellt entscheidend auf die materielle Seite der Sünde, nicht auf deren formelle Seite ab. Materiell ist jene Seite der Sünde, die (nur) objektiv, formell jene, die (auch) subjektiv gegen das Gesetz verstößt. Die Rechtsordnung hat in c. 915 die Beziehung gewisser Handlungen bzw. Sachverhalte zur objektiven Norm in allgemeiner, abstrakter Form im Auge; ihr geht es um die Frage, welche Handlungen bzw. Sachverhalte der objektiven Norm widersprechen. Sie sieht von der subjektiven sittlichen Erkenntnis und Absicht oder den Motiven des Handelnden ab. Eine Handlung kann materiell gegen die Ordnung sein, die formell – wegen des irrigen Gewissens – für einwandfrei gehalten wird. Das unüberwindlich irrige Gewissen kann objektiv schlechte Handlungen als erlaubte, gute Handlungen ansehen. Eine derartige Verkehrung ist um so leichter möglich, wenn das Sittengebot Akte verbietet, die dem sinnlichen Menschen begehrenswert erscheinen, wenn die beauftragten Verkündiger der kirchlichen Lehre ihrer Verpflichtung, die Gewissen zu belehren, nicht nachkommen, wenn der allgemeine Trend die erwähnten Handlungen als zulässig betrachtet und wenn nicht – katholische Religionsgemeinschaften sie als unbedenklich einstufen oder gar empfehlen. Das alles ist hier unbeachtlich. Es ist dem Gesetz allein um den äußeren Normverstoß zu tun.

2. Schwere Sünde – Mit *grave* wird die sündhafte Tat bzw. der sündhafte Zustand vom Gesetz als schwerwiegende Verfehlung gekennzeichnet; leichte, läßliche Sünden bleiben außer Betracht. Da in c. 915 entscheidend auf den äußeren Bereich abgestellt ist, bemißt sich die Schwere nach dem Gegenstand des Handelns oder Unterlassens. Es muß sich dabei um eine wichtige Sache handeln²⁴. Abstrakt gesprochen, kann man sagen: Wichtig sind die Beziehung zu dem höchsten Gut und die zur Aufrechterhaltung dieser Beziehung erforderlichen Güter. Welches die schwerwiegenden Verfehlungen im einzelnen sind, ergibt sich teilweise aus der kanonischen

²² Katholischer Katechismus für das Bistum Mainz 67 Frage 183 und 184.

²³ Cc. 916, 988 § 1.

²⁴ Katholischer Katechismus für das Bistum Mainz 67–69.

Rechtsordnung, zur Gänze aus der kirchlichen Sittenlehre. Bei den Vergehen, die im sechsten Buch des CIC aufgezählt sind, ist davon auszugehen, daß es sich um schwerwiegende Verfehlungen handelt, bei denen allerdings teilweise *parvitas materiae* gegeben sein kann²⁵. Schwerwiegende Verfehlungen, die sich aus der Heiligen Schrift erheben lassen, sind beispielsweise jene, die der Apostel Paulus in den Lasterkatalogen aufzählt (Röm 1, 29–32; Gal 5, 19–21; 1 Kor 6, 9–10). Für die Überlieferung ist auf die Lehre des ständigen ordentlichen Lehramtes zu verweisen²⁶. In allen Fällen ist bei der Bezeichnung als »schwer« auf den äußeren, objektiven Sachverhalt abgestellt. Daß sich Katholiken bezüglich der Schwere bestimmter Sünden ein irriges Gewissen bilden, ist denkbar, vor allem wenn es sich um Praktiken handelt, die eingewurzelt sind, von nichtkatholischen Religionsgemeinschaften gebilligt und von katholischen Theologen verteidigt werden. Doch vermag ein solchermaßen verbildetes Gewissen sich gegen die Sanktion des c. 915 nicht durchzusetzen.

3. Offenkundige schwere Sünde – Daß es c. 915 um die materielle Sünde zu tun ist, wird erwiesen durch die Kennzeichnung der schweren Sünde als offenkundig. Das *manifestum grave peccatum* ist ein schwer sündhafter Zustand, der als solcher zweifelsfrei erkennbar ist. Das ist der Sinn des Wortes *manifestum*. Die Wendung *manifestum grave peccatum* findet sich auch noch in c. 1007. Dort wird verboten, die Krankensalbung jenen zu spenden, die in einer offenkundigen schweren Sünde hartnäckig verharren. In c. 1184 § 1 n. 3 werden *alii peccatores manifesti* erwähnt, die den zuvor genannten Gruppen hinzuzurechnen sind. Das Merkmal der Offenkundigkeit der schweren Sünde besagt deren sicheres Feststehen und allgemeines Bekanntsein. Es muß also Gewißheit bestehen, daß der sündhafte Zustand vorliegt. Dabei ist auf den äußeren, äußerlich sichtbaren Sachverhalt, der gemeinkundig ist, abgestellt. Die Rechtsordnung zielt das äußere Faktum an und statuiert seine Unvereinbarkeit mit dem Kommunionempfang; deswegen wird derjenige, der es setzt, nicht zur Kommunion zugelassen. Indem der ausnahmslose Widerspruch einer offenkundigen schweren Sünde mit dem Kommunionempfang zum kanonischen Gesetz gemacht wird, werden die Gläubigen sittlich gebildet, wird ihr Gewissen belehrt. Die Frage, ob jemand in einem solchen Zustand leben kann, auch ohne daß er sein Gewissen mit schwerer Schuld befleckt, stellt sich das Gesetz nicht, weil er für die Rechtsordnung nicht maßgebend ist. Wenn es möglich wäre, daß einer in einem offenkundigen schwer sündhaften Zustand lebt, ohne daß sein Gewissen mit schwerer Schuld belastet ist, würde diese innere Befindlichkeit die Lage des Betroffenen im äußeren Bereich nicht ändern. Er darf zur Kommunion nicht zugelassen werden, solange der Zustand anhält, dessentwegen das Gesetz den Ausschluß statuiert. Das Gesetz weicht vor dem Gewissensurteil nicht zurück.

4. Hartnäckiges Verharren – Die Sanktion des c. 915 trifft nicht den Gläubigen, der einmal eine schwere Sünde begeht, sich aber dann davon abwendet, sondern

²⁵ Vgl. die häufige Wendung »*pro delicti gravitate*«.

²⁶ Für einen speziellen, heute angefochtenen Punkt verweise ich auf die Enzyklika Pius' XI. »*Casti connubii*« vom 31. Dezember 1930 (AAS 22, 1930, 539–592, hier 557–561).

jenen, der darin hartnäckig verharrt. Das Gesetz spricht von obstinate perseverantes. Der Ausdruck findet sich noch einmal in c. 1007. Dort wird verboten, jenen die Krankensalbung zu spenden, die in einer offenkundigen schweren Sünde hartnäckig verharren. Man erinnert sich auch der Wendung in c. 1395 § 1, wo von einem Kleriker die Rede ist, der in einer äußeren Sünde gegen das sechste Gebot zum Ärgernis der Gläubigen verbleibt (permanens). Damit der Sachverhalt des obstinate perseverare erfüllt ist, muß Folgendes vorliegen. Das Gesetz fordert einmal die Andauer der offenkundigen schwer sündhaften Lage. Das Wort perseverare macht es zur Gewißheit, daß mit peccatum die Dauersünde, der sündhafte Zustand gemeint ist. Man denke etwa an Bigamie oder Konkubinat. Man verharrt in einer solchen Lage, solange man darin verbleibt. Worauf es ankommt, ist die Nichtaufgabe dieses Zustandes. Das Gesetz verlangt sodann die Hartnäckigkeit des Verharrens in dem sündhaften Zustand, das heißt, die Entschlossenheit, ihn aufrechtzuerhalten, und die Weigerung, ihn aufzugeben. Damit ist (wiederum) nicht auf die Schuld in dem Willensentschluß abgestellt, sondern auf die tatsächliche Andauer desselben. Auch bei dem Merkmal des unbeugsamen Verharrens sieht das Recht entscheidend allein auf das Verbleiben in dem erwähnten Zustand. Die Frage des Gewissens und der Schuld bleibt durchaus im Hintergrund. Das Merkmal der so verstandenen Hartnäckigkeit ist sowohl mit einem bösen als auch mit einem guten Gewissen vereinbar. Bei genügender Bearbeitung durch die sogenannte öffentliche Meinung, durch die Häufung schlechter Beispiele und durch das Fehlen intensiver Aufklärung von Seiten der Lehrer des Glaubens und der Hirten der Kirche ist beinahe jede Verbildung der Gewissen möglich, so daß für sittlich zulässig gehalten wird, was nach richtigem Urteil als grober Verstoß gegen göttliche Gebote angesehen werden muß²⁷. All das ist für die Rechtsordnung unbeachtlich; sie beugt sich nicht vor Verwirrung und Verirrung, sondern hält an der Proklamation unverrückbarer sittlicher Maßstäbe fest. Falls es denkbar wäre, daß das unbeugsame Verharren in einem offenkundigen schwer sündhaften Zustand ohne schwere Schuld geschieht, dann würde dieser Sachverhalt nicht zureichen, die Zulassung zur Kommunion zu erzwingen oder nur als erlaubt erscheinen zu lassen. Denn dann könnte der Anschein entstehen, die Kirche habe ihr sittliches Urteil geändert und billige, was sie früher verworfen habe. Allein die Beseitigung des schwer sündhaften Zustandes ist imstande, die Nichtzulassung zur Kommunion rückgängig zu machen.

VI. Anwendung

Das Prinzip, das oben aufgestellt und am c. 915 exemplifiziert wurde, läßt sich auch auf andere Gegenstände anwenden und zeigt dann seine Tragweite. Das soll an zwei Beispielen demonstriert werden.

²⁷ Vgl. z. B. AAS 22, 1930, 560.

In c. 833 wird bestimmten Personen die Verpflichtung auferlegt, vor gewissen geistlichen Unternehmungen, vor dem Eintritt in den Ordo, vor der Übertragung einer Würde oder eines Amtes persönlich das Glaubensbekenntnis nach der vom Apostolischen Stuhl genehmigten Fassung abzulegen. Die Formel ist jüngst in einem erneuerten Wortlaut vorgelegt worden²⁸, gegen den sich lautstarker Widerstand erhob. Der Verpflichtung zur Ablegung dieses Glaubensbekenntnisses darf sich niemand unter Hinweis auf seine vermeintliche bessere Erkenntnis oder seinen entgegenstehenden Gewissensspruch entziehen, auch nicht in der Weise, daß er auf eine frühere Glaubensformel ausweicht. Wer sich gewissensmäßig nicht in der Lage sieht, das eine wie das andere zu erbringen, kann die in Frage kommenden Dienste und Ämter nicht übernehmen. Dasselbe gilt für den Treueid, der vor der Übernahme kirchlicher Ämter pflichtmäßig zu leisten ist²⁹.

Das Recht sieht keine Möglichkeit, daß ein Katholik die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung von einem nichtkatholischen Spender empfangen kann, in dessen religiöser Gemeinschaft diese Sakramente nicht gültig vorhanden sind (c. 844 § 2). Schon die Logik läßt nicht zu, »Sakramente« zu empfangen, die keine sind. Erst recht erhebt der Glaube dagegen Einspruch, daß jemand sich gleichzeitig auf das Fundament der kirchlichen Lehre und einer derselben widersprechenden außerkirchlichen Meinung stellt. Wem sein Gewissensspruch solches dennoch erlaubt, dessen Gewissen irrt; er verfehlt sich sowohl gegen die Ordnung als auch gegen den Glauben der Kirche. Mit seiner Lage hat sich nun die Gemeinsame Synode der in der Bundesrepublik Deutschland gelegenen Bistümer in Würzburg beschäftigt³⁰. Der in Frage kommende Beschluß ist zwar vor Inkrafttreten des CIC/1983 gefaßt worden, traf aber infolge des vom Zweiten Vatikanischen Konzil inaugurierten Ökumenismus auf eine Rechtslage, die der heutigen im wesentlichen entspricht. So verbot das Ökumenische Direktorium 1. Teil, den Empfang der Sakramente der Eucharistie, der Buße und der Krankensalbung von einem Spender zu erbitten, der nicht das Sakrament der Weihe gültig empfangen hat³¹. Dieses Verbot ist jetzt sachlich in c. 844 § 2 enthalten. Die Würzburger Synode räumt ein, daß der Fall, der in c. 844 § 2 angesprochen ist, beim deutschen Protestantismus nicht gegeben ist. Denn dieser kennt weder die Sakramente der Buße und der Krankensalbung noch existiert bei ihm wegen des Mangels des Weihesakramentes eine gültige Eucharistie. Damit wäre an sich die Sache erledigt. Die Glaubenslehre und das kanonische Recht verbieten die Teilnahme an dem protestantischen Abendmahl (um das es hier allein geht). Die Glieder der Kirche haben sich entsprechend dieser Sach- und Rechtslage zu verhalten. Doch nach Ansicht der Würzburger Synode ist die Sache doch nicht erledigt. Sie schließt vielmehr nicht aus, daß ein Katholik, »seinem persönlichen Gewissensspruch folgend«, seine Teilnahme am protestantischen Abendmahl als »innerlich notwendig« zu erkennen meint. Die Synode rechnet also

²⁸ AAS 81, 1989, 104.

²⁹ AAS 81, 1989, 106, 1169.

³⁰ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg i. Br. 1976.

³¹ AAS 59, 1967, 573–592, hier 589 und 591.

damit, daß sich – im Zeitalter des Ökumenismus – katholische Christen ein Gewissen bilden, das offenkundig gegen die Ordnung, in diesem Falle sogar gegen die Lehre der Kirche steht. In der Tat sind Beispiele derartig irriger Gewissen nicht selten. Es sei hier nur daran erinnert, daß der Bundeskanzler Helmut Kohl, der getaufter Katholik ist, auf dem Kirchentag in Hannover im Jahre 1983 das protestantische Abendmahl empfing³² und sich Ähnliches im Jahre 1990 ein Priester der Diözese Augsburg in Murnau erlaubte³³. Wenn diese beiden Fälle sich auch erst nach Abschluß der Würzburger Synode zugetragen haben, so war doch schon zu der Zeit, als sie tagte (1971–1975), mit der Mentalität, aus der solche Vorgänge erwachsen, zu rechnen. Die Synode hätte also Anlaß gehabt, der beginnenden Verwirrung der Gewissen energisch zu wehren. Doch sie befaßte sich damit in durchaus überraschender Weise. Die Synode schließt nämlich nicht aus, daß ein Katholik, »seinem persönlichen Gewissensspruch folgend«, zu einem Urteil kommt, das gegen Lehre und Recht der katholischen Kirche steht, daß er »in seiner besonderen Lage Gründe zu erkennen glaubt, die ihm die Teilnahme am evangelischen Abendmahl innerlich notwendig erscheinen lassen«. Die Synode stellt also allein auf das Gewissen des einzelnen ab. Ihm wird konzediert, daß er »Gründe«, also vernünftige Überlegungen, die motivierend wirken, sieht, die gegen Lehre und Recht der Kirche, welcher er angehört, stehen. Diese »Gründe« werden von der Synode sogar als über alle pragmatischen Gesichtspunkte erhaben angesehen und in Tiefen theologischer Deduktionen verankert, so daß ein Angehen gegen Lehre und Recht der Kirche ihm als »innerlich notwendig« vorkommt, er gewissermaßen unter dem Befehl von Einsicht und Gewissen steht, sich über Lehre und Recht seiner Kirche hinwegzusetzen. Wie beurteilt nun die Würzburger Synode, also vornehmlich der deutsche Episkopat, diese Abweichung? Die Synode verurteilt ein derartiges Verhalten gegen die Lehre der Kirche und das kanonische Gesetz nicht, wie man erwartet hätte, sondern gibt dem so situierten Katholiken lediglich einiges zu »bedenken«; er wird also nur zum Überlegen eingeladen. Seine Einstellung und sein Tun werden nicht eindeutig mißbilligt. Der gegen Lehre und Recht aufstehende katholische Christ wird vielmehr höflich gebeten (»sollte...bedenken«), daß die Teilnahme eines Katholiken am protestantischen Abendmahl nicht »dem inneren Zusammenhang von Eucharistie und Kirchengemeinschaft« entspricht. Das ist alles, was er »bedenken« soll. Daß er sich in eklatanter Weise gegen Lehre und Recht der Kirche verfehlt, deren *Communio* er zu wahren hat, davon fällt kein Wort. Er darf nur nicht »das Beheimatetsein in der eigenen Kirche gefährden« oder eine »Verleugnung des eigenen Glaubens und der eigenen Kirche« vollziehen bzw. diesen Eindruck erwecken. Seine »Entscheidung« wird also nicht verworfen, sondern toleriert, und das unter der Bedingung, daß sie nicht die Bindung an die eigene Kirche gefährdet³⁴.

³² Neue Bildpost Nr. 26 vom 26. Juni 1983 S. 3; Nr. 28 vom 10. Juli 1983 S. 7; Nr. 29 vom 17. Juli 1983 S. 7. Mir liegt die Kopie eines Briefes von Kohl an einen Düsseldorfer Priester vor, in dem er sich für sein Verhalten auf die sogleich anzuführende Passage der Würzburger Synode beruft.

³³ Deutsche Tagespost Nr. 87 vom 21. Juli 1990 S. 15; Nr. 88 vom 24. Juli 1990 S. 9.

³⁴ Gemeinsame Synode 216.

Dieser Vorgang ist außerordentlich schwerwiegend. Die Würzburger Synode verzichtet darauf, das offene Angehen gegen Lehre und Ordnung der Kirche in einer entscheidenden Frage zu verurteilen. Sie verzichtet sogar darauf, den »persönlichen Gewissensspruch« als falsch zu bezeichnen. Sie stellt ihn vielmehr neben die geltende kirchliche Ordnung und gibt dem in dieser Weise sich auflehrenden Katholiken lediglich Mahnungen auf den Weg. Er soll vor allem seine Beheimatung in der Kirche nicht gefährden. Man fragt sich, wie es möglich sein soll, daß ein offenkundiges Abgehen vom definierten Glauben der Kirche die Bindung an die Kirche nicht gefährdet. Was den katholischen Christen in seiner Kirche beheimatet, ist doch der Glaube, das Stehen im unversehrten katholischen Glauben. Wer sich so verhält wie der von der Synode angezielte »ökumenische« Katholik, der hat sich vom Glauben der Kirche und damit von der Kirche, die ihre Identität aus dem einen und selben Glauben zieht, entfernt, und zwar sichtbar und gemeinkundig. Er hat, um mit der Terminologie der Synode zu sprechen, seine Heimat aufgegeben und ist in die Fremde gezogen. Dahin gelangt man, wenn Gewissensspruch vor Rechtsgesetz gestellt wird.

Die Fälle, in denen ein solcher »persönlicher Gewissensspruch« im Gegensatz zur kanonischen Rechtsordnung denkbar ist, lassen sich beliebig erweitern. Immer dann, wenn kirchliche Gesetze beschwerlich werden, läßt sich ein »persönlicher Gewissensspruch« konstruieren, der dem Gesetz entgegengestellt wird. Was beim heiligsten Tun des Kirchengliedes scheinbar zulässig ist, das kann bei anderen Gelegenheiten nicht gehindert werden. Die Reaktion der Hirten der Kirche kann in diesen Fällen schwerlich eine andere sein als bei dem von der Würzburger Synode ins Auge gefaßten Fall. Das heißt aber dann: Mit dem »persönlichen Gewissensspruch« kann sich der einzelne der gesamten kanonischen Rechtsordnung entziehen und können viele einzelne diese Ordnung gänzlich aus den Angeln heben. Es ist leicht zu erkennen, daß die Gemeinsame Synode der deutschen Bistümer mit ihrem Beschluß »Gottesdienst« einen verhängnisvollen Weg eingeschlagen hat. Wenn er zu Ende gegangen wird, führt er zur Auflösung jeder verbindlichen kirchlichen Ordnung.

Schluß

Die vorstehenden Überlegungen seien kurz wie folgt zusammengefaßt. Die kirchliche Rechtsordnung muß wegen des ihr immanenten Verkündigungsauftrages und wegen ihrer Ordnungsaufgabe auf dem Grundsatz bestehen: Das Rechtsgesetz weicht nicht dem Gewissensspruch. Selbst das schuldlos irrende Gewissen vermag sich im äußeren Bereich nicht gegen das gerechte Gesetz durchzusetzen. Die gewissensbildende Funktion des kirchlichen Gesetzes würde leiden, wenn das irrige Gewissen den Vorrang vor dem Gesetz gewinnen würde. Rechtsgesetz muß vor Gewissensurteil gehen. Die Umkehrung dieses Prinzips würde die Anarchie in der Kirche heraufbeschwören. Wenn es statthaft wäre, sich unter Berufung auf einen gegenteiligen Gewissensentscheid dem Gehorsam gegen ein Gesetz zu entziehen, wäre das Ende der kanonischen Rechtsordnung gekommen.

Der »Erlanger Fall« im Grenzbereich des medizinisch Machbaren und ethisch Verantwortbaren¹

Prof. Josef Georg Ziegler zum 75. Geburtstag

Von Joachim Piegsa, Augsburg

Der wissenschaftlich-technische Fortschritt feiert Triumphe. Fast alles scheint machbar zu werden. Angesichts dieser Entwicklung stellen wir die Frage: Ist das Machbare auch immer sinnvoll? Macht es den Menschen zufriedener, freudiger, einfach menschlicher? Diese kritische Frage aus ethischer Sicht richten wir vorrangig an den wissenschaftlich-technischen Fortschritt in der Medizin, da hier die Auswirkungen auf den Menschen am deutlichsten zutage treten. Um die eigene Position des katholischen Moralthologen zu kennzeichnen, von der aus die anstehenden Fragen in den Blick genommen werden, zitiere ich mit Prof. Ziegler die Papstworte vom »Vorrang der Ethik vor der Technik«, vom »Primat der Person über die Dinge« und von der »Überordnung des Geistes über die Materie«.²

1. Anlaß zur Nachdenklichkeit

Neuester Anlaß zur Nachdenklichkeit ist der Versuch eines Erlanger Ärzteteams, vom Herbst vorigen Jahres, einen Fötus im Körper einer »hirntoten« Mutter künstlich am Leben zu erhalten, bis er durch einen Kaiserschnitt entbunden werden sollte. Am 16. Nov. 1992, nach 40 Tagen intensiver, medizinischer Betreuung, trat eine Fehlgeburt ein. Medizinische, juristische und ethische Fragen wurden gestellt und beantwortet.³ Sogar die Diskussion mit den Theologen wurde im Erlanger Fall ausgiebig gesucht.⁴

¹ Dem Artikel liegt ein Vortrag zugrunde, den der Verf. vor dem »Augsburger Club e.V.« am 20. Januar 1993 gehalten hat. Für die Veröffentlichung wurde der Vortrag überarbeitet.

² J. G. Ziegler, Das werdende Leben – Spielball der Interessen?, in: Moralthologisches Jahrbuch I. Bioethische Probleme. Hrsg. V. Eid, A. Elsässer, G. W. Hunold. Mainz 1989, 34–53, hier 35.

³ Vgl. H.-B. Wuermeling/J. Scheele, Das Kind in der toten Mutter, in: FAZ 17. 10. 1992, 9.

⁴ Vgl. Ethisch nicht fahrlässig oder menschenunwürdig?, in: FAZ 16. 10. 1992, 10; vgl. G. Burkhardt, Therapie auf Gratwanderung, in: Rheinischer Merkur 23. 10. 1992, 12.

Zwei Probleme treffen hier aufeinander: Das Problem des Sterbenlassens in bezug auf die hirntote Mutter und das Problem des Lebensrechts in bezug auf das Kind in ihrem Leib. Da beide Probleme im Grenzbereich des medizinisch Machbaren und ethisch Verantwortbaren liegen, können sie nicht als Einzelfall betrachtet und gelöst werden, sondern nur im Zusammenhang mit der generellen Frage nach dem zukünftigen Weg der Medizin, die wiederum mit der Frage nach dem vorherrschenden Menschenbild gekoppelt ist. Wenn nämlich der Mensch als »physisches System« (B. F. Skinner) betrachtet wird, dann muß sich die Medizin folgerichtig zu einem »computergestützten Maschinenpark«⁵ entwickeln. Inzwischen gibt es Stimmen genug, die eine Überwindung des »Roboter-Modells« in bezug auf den Menschen und des damit verbundenen »Relativismus, Positivismus oder Pragmatismus« fordern.⁶ Die ganzheitliche Sicht des Menschen, nur dank einer interdisziplinären Forschung erreichbar, ist heute das notwendige Postulat, da ja auch der Mensch ganzheitlich und nicht in Teilbereichen existiert.⁷

Der »Erlanger Fall« ist also auch ein Anlaß zur Nachdenklichkeit über das notwendige Zusammenwirken von Naturwissenschaft, Philosophie und Theologie. Der Computer kann uns moralische Entscheidungen nicht abnehmen.⁸ Auch aus dem Management übernommene Nützlichkeitsabwägungen ersetzen die Weisungsfunktion der sittlichen Ordnung nicht.⁹ Nützlichkeitsabwägungen müssen in letzter Konsequenz dazu führen, daß wir unheilbar Kranke als Ballastexistenzen einstufen und durch aktive Euthanasie »auf humane Weise« beseitigen. Das würde schon die Neugeborenen treffen, sofern sie »unerwünscht« sind.¹⁰ Damit sind die beiden Problembereiche wieder ins Blickfeld gerückt, die im »Erlanger Fall« einer Antwort bedürfen.

2. Der Erlanger Fall zwischen Zustimmung und Kritik

Evangelische und katholische Theologen aus Dortmund sprachen von einem »unmenschlichen Experiment«, das gegen die Würde der hirntoten Mutter verstoße; das Kind hätte mit ihr sterben sollen. Die Präsidentin der Katholischen Ärztarbeit Deutschlands, Ursula Brandenburg, verdeutlichte den Vorwurf, der auch von der frauenpolitischen Sprecherin der SPD kam, die hirntote Schwangere wurde als »organischer Brutkasten« mißbraucht. Die Frauenministerin Angela Merkel meinte, ihr falle ein Urteil schwer, denn der Erlanger Fall liege im Grenzbereich dessen, »was medizinisch machbar und ethisch vertretbar sei.«¹¹ Diese Zurückhaltung ist auf je-

⁵ Aus einem Bericht über das »Wartburggespräch« in Eisenach, FAZ 26. 11. 1992, S. 10.

⁶ Vgl. L. v. Bertalanffy, ... aber vom Menschen wissen wir nichts. Düsseldorf 1970, S. 198.

⁷ Vgl. L. Scheffczyk, Die Theologie und die Wissenschaften. Aschaffenburg 1979, 308–326.

⁸ K. Steinbuch, Kurskorrektur, Stuttgart 1973, 138 f.

⁹ R. Lay, Ethik für Manager. Düsseldorf 1989, 134 f.

¹⁰ A. Eser, Neuartige Bedrohung ungeborenen Lebens. Heidelberg 1990, 2f.

¹¹ Den Angaben liegt der Bericht »Medizin/Ethik: Der Erlanger Fall und seine Problematik«, in: HerKorr 46 (1992) 548–550 zugrunde.

den Fall höher einzuschätzen, als das Schlagwort »Brutkasten«, das dem feministischen Vokabular entstammt. Mit polemischen Schlagworten ist jedoch der Sache nicht gedient. Auch Zurückhaltung genügt nicht. In dieser Situation war es sehr hilfreich, daß Erzbischof Kredel von Bamberg, in dessen Diözese die Erlanger Klinik liegt, die Entscheidung der Ärzte unterstützte.¹² Sie hatten ethisch korrekt dem Lebensrecht des Kindes den Vorrang gegeben vor dem Gebot der Pietät gegenüber dem Leib der hirntoten Mutter, der zur Verwirklichung des Lebensrechts gewissermaßen instrumentalisiert wurde, aber doch wohl gemäß der mutmaßlichen Intention der hirntoten Mutter, die ihr Kind nicht abgetrieben hatte. Zur Pietät gehört auch der rücksichtsvolle Umgang mit dem, »was der Verstorbenen wert und teuer war«.¹³

Nicht ganz so entschieden, aber doch für den Einsatz der Erlanger Ärzte, argumentierte der Mainzer Moraltheologe Reiter und der Münchener Moraltheologe Gründel, wobei der letztere – mit dem Innsbrucker Moraltheologen Rotter – unterstrich, daß keine ethische Verpflichtung zur »Lebensrettung um jeden Preis« bestehe. Ausschlaggebend seien die Überlebenschancen des Kindes und die Haltung der Angehörigen.¹⁴ Nach dem Tod des Erlanger Fetus waren sich Juristen, Ärzte und Philosophen während einer Diskussion an der »Akademie für Ethik und Medizin« in Mainz einig geworden, »daß es keine Pflicht zur Rettung solcher Kinder gebe, das Erlanger Vorgehen aber durchaus vertretbar sei«.¹⁵

Über diesen Minimalkonsens hinausgehend, sagte die Theologin Elke Hümmeler während einer Diskussion im Augsburger Klinikseelsorgezentrum »Haus Tobias«, die Entscheidung der Ärzte für das Leben des Kindes verdiene Anerkennung und sei gerade in einer Zeit, in der das Leben ungeborener Kinder nicht sehr geachtet werde, eine mutige Entscheidung als Ja zum Kind, das allerdings auch dann nicht geändert werden dürfte, wenn sich herausgestellt hätte, daß das Kind behindert sein werde.¹⁶ Dieser Standpunkt entspricht optimal den Forderungen einer Humanmedizin, die jedoch nicht dem Extrem einer Lebenserhaltung um jeden Preis verfallen will. Die Erlanger Ärzte argumentierten, das Kind habe »ein Recht auf Teilnahme an den Mitteln der Solidargemeinschaft zum Leben«; wer über die notwendigen Mittel verfüge, sollte sie auch einsetzen.¹⁷ Daher halte ich den Vorwurf, der »Erlanger Fall« sei ein Symbol für die Hybris der Medizin, für ungerechtfertigt. Diese Hybris sehe ich am Werk bei der künstlichen Befruchtung einerseits und Abtreibung andererseits, sowie bei der aktiven Euthanasie. Hier offenbart sich ein materialistisches Menschenbild, das die Medizin auf Abwege führt. Der australische Ethiker Singer wurde dadurch bekannt, daß er behauptete, wir hätten nicht nur das Recht, sondern sogar die Pflicht, behinderte Föten und Neugeborene zu töten, um Leid zu verhindern und das Glück

¹² Vgl. ebd., S. 548.

¹³ Vgl. Dr. med. Volker v. Loewenich, Für die Erlanger Therapie die besseren Gründe, in: FAZ 12. Nov. 1992, S. 13.

¹⁴ Vgl. HerKorr 46 (1992) 549.

¹⁵ Bericht über das Mainzer Symposium an der »Akademie für Ethik in der Medizin«, in: FAZ 14. 12. 1992, 11.

¹⁶ Vgl. Bericht in der Augsburger Allgemeinen Zeitung vom 13. 11. 1992, 5.

¹⁷ Vgl. die kritische Stellungnahme von R. Flöhl, in: FAZ 30. 12. 1992, N 1.

zu maximieren.¹⁸ Was wohlwollend klingt, ist in seinen Konsequenzen brutal. Als Singer seine Thesen in Deutschland vortragen wollte, protestierten dagegen öffentlich die organisierten Behinderten. Zu solchen Menschheitsbeglückern auf Kosten anderer sagte ein erfahrener Staatsmann zu Recht, die Humanität einer Gesellschaft erkenne man am besten daran, wie sie mit den Schwachen und Wehrlosen umgehe. Das gilt insbesondere auch für das medizinische Handeln.

3. Oberste Norm und Grenze medizinischen Handelns

In der Hippokratischen Eidesformel steht der Kernsatz: »Ich werde die Grundsätze der Lebensweise nach bestem Wissen und Können zum Heil der Kranken anwenden, dagegen nie zu ihrem Verderben und Schaden.«¹⁹ Die Minimalforderung: »Nie zu ihrem Verderben und Schaden«, lateinisch »nil nocere«, gilt heute noch als absolute Norm ärztlichen Handelns. Sie wird positiv ausgedrückt in dem Grundsatz: »Salus aegroti suprema lex« – »das Heil des Kranken ist oberste Norm«! Das Einhalten dieses Grundsatzes wird zunehmend kompliziert durch den derzeit ebenfalls betonten Grundsatz: »Voluntas aegroti suprema lex« – »der Wille des Kranken ist oberste Norm«. Im »Erlanger Fall« handelten die Ärzte nach dem mutmaßlichen Willen der hirntoten Mutter und befragten auch ihre Eltern.

Während dem antiken Arzt noch geraten wurde, sich von unheilbar Kranken fernzuhalten, damit seine Heilkunst nicht in schlechten Ruf gerate, entstand dank christlicher Nächstenliebe die Partnerschaft zwischen Arzt und Patient, die ganz und gar den heutigen Erwartungen entspricht.²⁰ Das Gleichnis vom barmherzigen Samariter (Lk 10, 29–37) gilt dem christlichen Arzt und Pfleger als Vorbild und Handlungsmodell. »In frühchristlichen Zeugnissen wird der Arzt sogar verpflichtet, das Geld für Arzneimittel seinen unbemittelten Patienten selbst vorzuschießen.«²¹ In Ländern, in denen es keine Krankenversicherung gibt, sind die Ärzte auch heute noch zur selbstlosen Hilfe aufgerufen. Die christliche Misericordia ist also kein überflüssiger Zusatz, sondern eine notwendige Ergänzung der hippokratischen Ärztemoral. Aus christlicher Sicht muß man entschieden auf die Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben als verbindliche Norm verweisen, da jeder Mensch – auch der unheilbar Kranke und Behinderte – nach Gottes Ebenbild erschaffen ist. Jesus Christus hat durch seine Menschwerdung, Gott bleibend, die menschliche Würde auf einzigartige Weise vertieft. »Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25, 40). Dank dieser inkarnatorischen und verbalen Identifizierung wurde der Mitmensch zum Inkognito Jesu Christi. Gottes- und Nächstenliebe wurden untrennbar verbunden. An diesem Hauptgebot, das durch den Dekalog in bezug auf be-

¹⁸ Vgl. P. Singer, *Praktische Ethik*, 183; zit. nach HerKorr 43 (1989) 523.

¹⁹ Hippokrates, *Fünf auserlesene Schriften*. Fischer-Bd. 255. Frankfurt/M. 1959, 179.

²⁰ Vgl. Th. v. Uexküll/W. Wesiak, *Theorie der Humanmedizin*. München – Wien – Baltimore 1988, 598 f.

²¹ Vgl. H. Schadewaldt, *Ärztliche Ethik aus medizinhistorischer Sicht*, in: Gross/Hilger u. a. (Hg.), *Ärztliche Ethik*. Stuttgart 1978, 14.

stimmte Lebensbereiche konkretisiert wird, findet medizinisches Handeln seine Ausrichtung und seine Grenze. Denn »der Arzt hat seinen Handlungen nicht andere Moralbegriffe zugrundezulegen, als der Mensch im allgemeinen... Der Arzt soll nicht einer besonderen Ethik folgen, er soll vielmehr nur seine speziellen Berufspflichten mit den Forderungen der Ethik in Einklang zu bringen suchen.«²²

4. Zwei Problembereiche des »Erlanger Falls«: *Lebensbeginn und Lebensende*

Im »Erlanger Fall« überlagerten sich zwei Problembereiche, die mit dem Recht auf Leben des ungeborenen Kindes und dem Recht auf einen menschenwürdigen Tod der »hirntoten« Mutter verbunden waren. Der wissenschaftlich-technische Fortschritt hat dem Arzt einerseits geholfen, den Kranken Heil zu bringen und Schaden von ihnen abzuwenden. Andererseits hat derselbe Fortschritt die übersichtlichen Grenzen verschwimmen lassen, die früher Heil und Schaden klarer trennten. Das hat der »Erlanger Fall« sehr deutlich werden lassen. Wir sind heute weitab von der Wissenschaftsgläubigkeit früherer Jahrzehnte und ihrer Behauptung, daß der Fortschritt nur gut sein könne.

a) Der Lebensbeginn und das Lebensrecht

Die extrakorporale Befruchtung, die zum »Retortenbaby« führte, hat »erstmal den formalen und unbestreitbaren Beweis erbracht, daß das Leben eines menschlichen Wesens schon bei der Befruchtung beginnt!«²³ An diese Schlußfolgerung aus einem biologischen Tatbestand fügt sich nahtlos folgende philosophische Erwägung: »Wenn man die Befruchtung der Eizelle nicht kategorisch als den Beginn des menschlichen Lebens betrachtet, dann gibt es überhaupt keine anderen als pragmatische, vorläufige, mit Recht bestreitbare Argumente, es anderswo beginnen zu lassen. ... Es ist der einzige zweifelsfreie Zeitpunkt, für den gilt, daß vor ihm nichts da ist, woraus menschliches Leben teleologisch und »von selbst« würde. Weder Spermium noch Ei allein sind der Keim, sondern der existiert erst und genau dann, wenn das Spermium das Ei befruchtet hat – und der Mensch da ist.«²⁴ Wenn sogar begründbare Zweifel am Personsein des Keimes angebracht wären, was nicht der Fall ist, müßte man – bis zur Erlangung völliger Sicherheit – von der Existenz des Personseins ausgehen. Personsein ist mit menschlicher Würde verbunden, die unbedingt zu ach-

²² G. Dotzauer, Ärztliche Ethik und Recht, in: Gross/Hilger u. a. (Hg.), Ärztliche Ethik, 31.

²³ L. Lejeune, Die Spitze der Nadel. Über den Anfang menschlichen Lebens, in: P. Hoffacker/B. Steinschulte/P.-J. Fietz (Hg.), Auf Leben und Tod. Abtreibung in der Diskussion, Bergisch-Gladbach 1985, 26.

²⁴ R. Löw, Leben aus dem Labor. Gentechnologie und Verantwortung – Biologie und Moral. München 1985, 155 f.

ten ist. Am Personsein hängt zudem das Lebensrecht eines Menschen. Wo es um Leben oder Tod geht, ist immer die »via tutior« – der sichere Weg – einzuhalten.²⁵

Die künstliche Befruchtungsmöglichkeit stellt den Ethiker vor die zu verneinende Frage, ob es zu rechtfertigen sei, menschliches Leben mit großem medizinischen Aufwand zu zeugen, solange gezeugtes Leben mit nicht weniger Aufwand vernichtet wird. Als Beispiel sei hier der Aufwand genannt, der bei der »selektiven Abtreibung«, dem Fetozid, betrieben wird.²⁶ Medizinisches Handeln darf sich nicht am marktwirtschaftlichen Prinzip ausrichten: Was der Kunde wünscht und bezahlt, wird geboten.

An den im Reagenzglas nach der künstlichen Befruchtung zurückgebliebenen Zygoten, die nicht implantiert wurden, wird nicht selten die Wirkung von Medikamenten erprobt. Dank dessen – so lautet der ethisch nicht vertretbare Rechtfertigungsversuch – kann anderes menschliches Leben wirksamer vor Schaden bewahrt werden. Aber darf man einen Menschen gegen seinen Willen opfern, um andere zu retten? Eine befruchtete Eizelle kann sich nicht äußern und nicht wehren. Darf man über wehrloses menschliches Leben beliebig verfügen und es sogar töten? Die Antwort aus ethischer Sicht lautet immer: Nein! Da hilft auch der Hinweis nicht, daß beim natürlichen Befruchtungsvorgang nur ein Bruchteil der Zygoten in der Gebärmutter sich einzunisten vermag und am Leben bleibt, daß also aufgrund natürlicher Vorgänge ebenfalls menschliche Embryonen zugrunde gehen. Ein Naturvorgang ist keine Rechtfertigung für freies, menschliches Handeln. Sonst dürfte man auch die Folter dadurch rechtfertigen, daß manche naturhaft bedingte Krankheiten einer Folter gleichen.

Hinzu kommt ein ethischer Vorbehalt grundlegender Art: Wenn man menschliches Leben auch nur in den ersten Stunden oder Tagen zum Töten freigibt, wo liegt dann die entscheidende Zäsur, um überzeugend sagen zu können: Jetzt darf nicht mehr getötet werden? Ethisch kann keine Fristenregelung gerechtfertigt werden, wie sie laut Gesetz vom 27. Juli 1992 bei uns gelten soll, gegen das der Freistaat Bayern eine Normenkontrollklage angestrengt hat.²⁷ Das menschliche Leben ist nämlich nicht irgendein Gut, sondern das fundamentalste aller Güter. Daher wird es sowohl durch die Allgemeine Menschenrechtserklärung wie auch durch unser Grundgesetz ausdrücklich geschützt. Der Staat, der Sachwerte gesetzlich schützt, kann sich nicht vom Schutz menschlichen Lebens mit dem Hinweis dispensieren, hier reiche das Gewissen mündiger Bürger aus. Auch der Hinweis auf die Praxis anderer Staaten ist keine ethische ernstzunehmende Rechtfertigung. Das Naturrecht schließt jede Rechtfertigung des Anspruchs auf direkte Tötung eines unschuldigen Menschen aus.²⁸

²⁵ Vgl. J. Piegsa/H. Dobiosch, Ist der menschliche Keim in den ersten zwei Wochen keine Person?, in: Forum Kathol. Theologie 2 (1986) 303–310.

²⁶ Vgl. Chr. Hülsmann, Produktion und Reduktion von Mehrlingen. Stuttgart 1992, 60–72.

²⁷ Vgl. A. Rauscher, Fristenlösung »nicht rechtswidrig«? (Kirche und Gesellschaft Heft Nr. 194). Köln 1992.

²⁸ Vgl. Erklärung der Glaubenskongregation über die Abtreibung vom 18. Nov. 1974, zit. nach: HerKorr 29 (1975) 18–23, hier 20.

Beim ethischen Abtreibungsverbot handelt es sich somit nicht um ein spezifisch christliches, sondern um ein naturgesetzliches Verbot, dessen Verbindlichkeit dem Gewissen eines jeden Menschen einleuchtet. Im Hippokratischen Eid heißt es: »Ich werde auch niemandem eine Arznei geben, die den Tod herbeiführt, auch nicht, wenn ich darum gebeten werde, auch nie einen Rat in dieser Richtung erteilen. Ich werde auch keiner Frau ein Mittel zur Vernichtung keimenden Lebens geben.«²⁹ Hat der wissenschaftlich-technische Fortschritt dazu beigetragen, daß das klare Wissen und die Ehrfurcht vor dem menschlichen Leben vernebelt wurde, oder liegt die Ursache in der sogenannten »veröffentlichten Meinung«, die die »Agitation gegen den Lebensschutz mit dem Pathos des menschenrechtlichen Befreiungskampfes« führt und uns fälschlicherweise als öffentliche Meinung vorgetragen wird?³⁰ Die Demokratie birgt nämlich auch die Gefahr in sich, daß sich diejenigen durchsetzen, die am lautesten und raffiniertesten ihre Meinungen zu artikulieren verstehen. Ein klassisches Beispiel dafür war der »Memminger Prozeß«, der den Abtreiber Dr. Theissen »zu einem Medienhelden mit Vorbildcharakter« erhoben hat.³¹

b) Das Lebensende und das Recht auf einen menschenwürdigen Tod

Ist es immer sinnvoll, mit Hilfe neuester Apparaturen und Medikamente, einen Menschen ins Leben zurückzurufen, der bereits an der Schwelle des Todes stand? Auf den »Erlanger Fall« bezogen müssen wir fragen: Darf der Arzt den Todeszeitpunkt hinauszögern, um anderen Menschen dadurch Vorteile zu verschaffen? Diese Frage stellt sich vor allem auch bei der Organentnahme für eine Transplantation.³² Hinzu kommt das Problem der Bestimmung des Todeszeitpunktes.³³ Die Tötung eines unschuldigen Menschen, auch für einen guten Zweck, ist nämlich ethisch nicht zu rechtfertigen.³⁴ Das jahrhundertlang gültige Kriterium »Herz- und Atemstillstand« gilt heute nicht mehr vorbehaltlos. Der wissenschaftlich-technische Fortschritt hat es möglich gemacht, mit Hilfe der medizinischen Apparatur und entsprechender Heilmittel die Herz- und Atemfunktion wiederherzustellen oder zumindest auf Zeit zu übernehmen. Erst der endgültige Funktionsausfall des Gehirns bedeutet – nach derzeit vorherrschender Meinung – den empirisch festzumachenden Todeszeitpunkt. Schon beim endgültigen Ausfall des Großhirns, d.h. der bewußten Lebensfunktionen, ist der Tod des Menschen in einem wesentlichen Lebensbereich eingetreten, weil dieser Ausfall endgültig ist, auch wenn das Stammhirn, und damit die vegetativen Elementarfunktionen – Herzschlag und Atmung – noch erhalten bleiben

²⁹ Hippokrates, Fünf auserlesene Schriften, 179.

³⁰ Vgl. M. Kriele, Die nicht-therapeutische Abtreibung vor dem Grundgesetz. Berlin 1992, 69.

³¹ Ebd., 78.

³² Vgl. A. Fuchs, Die ethischen Probleme bei der Organtransplantation, in: Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg, 23. 7. 1989, 16.

³³ Vgl. R. Löw, Bioethik und Organtransplantation, in: ders., Bioethik, 125–152, hier 128f.

³⁴ Vgl. ebd., 133.

(apallisches Syndrom).³⁵ Man darf jedoch den Großhirntod nicht absolut setzen, als Tod des Menschen als Menschen, denn dann läge es nahe, bei noch schlagendem Herzen Organe zur Transplantation zu entnehmen. Dagegen wehren sich mit Recht die Mediziner und fordern den Nachweis des Ganzhirntodes.³⁶ Offen bleibt immer noch die andere Frage: Darf man die vegetativen Funktionen, nach Ausfall auch des Stammhirns, noch eine Zeitlang künstlich aufrechterhalten, nämlich durch Nichtabschaltung der Geräte, und damit den Toten zur Körper- und Organbank umfunktionieren?³⁷

Die gegensätzliche Frage lautet: Darf der Arzt auf eine lebensverlängernde Therapie verzichten, wenn diese letztlich einer Verlängerung des Sterbeprozesses gleichkäme, also passive Euthanasie praktizieren? Die Glaubenskongregation gab eine hilfreiche Antwort: »Wenn der Tod näherkommt und durch keine Therapie mehr verhindert werden kann, darf man sich im Gewissen entschließen, auf weitere Heilversuche zu verzichten, die nur eine schwache oder schmerzvolle Verlängerung des Lebens bewirken könnten, ohne daß man jedoch die normalen Hilfen unterläßt, die man in solchen Fällen einem Kranken schuldet. Dann liegt kein Grund vor, daß der Arzt Bedenken haben müßte, als habe er einem Gefährdeten die Hilfe verweigert.«³⁸ Der Arzt sollte also grundsätzlich den Todeszeitpunkt nicht hinauszögern. Im »Erlanger Fall« meinte man es doch tun zu sollen, wegen der hohen Einschätzung des Lebensrechts, um also dem Kind im Leib der hirntoten Mutter eine Lebenschance zu bieten.

Wir müssen damit rechnen, daß uns in Zukunft das Problem der aktiven Euthanasie zunehmend beschäftigen wird. In Holland sehen sich immer mehr Menschen genötigt, sich mit einem Ausweis gegen die Todesspritze vor unfreiwilliger »Sterbehilfe« zu schützen.³⁹ Wir haben es nämlich mit einer zunehmenden Verdrängung des Todes zu tun, die medizinisch in zwei Formen auftritt: als »therapeutischer Übereifer« und als aktive »Euthanasie«.⁴⁰ Beihilfe zum Selbstmord wird in Deutschland gesetzlich nicht bestraft⁴¹, im Unterschied zur aktiven Euthanasie, aber noch von den Ärzten mehrheitlich abgelehnt.⁴² Zwischen einer Beihilfe zum Selbstmord und einer Tötung des Patienten gegen seinen Willen besteht manchmal, äußerlich gesehen, nur ein kleiner Unterschied. Zudem bleibt zu beachten, daß auch Patienten, die bei einem Schmerzanfall nach der Todesspritze rufen, nach dem Abklingen der Schmerzen wieder froh sind, doch noch zu leben. Daher schreibt der Professor für Rechtsmedizin, Dotzauer: »Einigkeit besteht darüber, daß der Arzt, der die direkte Sterbehilfe – gleich, ob mit oder ohne Einwilligung seines Patienten – vornimmt,

³⁵ Vgl. F. Fischer/P. Fritsche/O. Pribilla, Definition des Todes, in: V. Eid/R. Frey (Hg.), Sterbehilfe oder wie weit reicht die ärztliche Behandlungspflicht? Mainz 1978, 26–33 passim.

³⁶ Im März 1982 hat eine ärztliche Kommission diese Forderung verbindlich festgelegt. Vgl. FAZ vom 26. 3. 1982, 9.

³⁷ Vgl. Dotzauer, Ärztliche Ethik, 50.

³⁸ Erklärung der Glaubenskongregation zur Euthanasie vom 5. Mai 1980, zit. nach: HerKorr 34 (1980) 454.

³⁹ Vgl. Deutsches Allgemeines Sonntagsblatt, 8. 1. 1993, 6.

⁴⁰ J.-F. Malherbe, Medizinische Ethik, Würzburg 1990, 183.

⁴¹ Vgl. Dotzauer, Ärztliche Ethik und Recht, 45.

⁴² Vgl. Süddeutsche Zeitung 19./20. 12. 1992, 13.

selbst wenn er vorgibt, einen ›achtenswerten Beweggrund‹ gehabt zu haben, rechtswidrig und (ethisch) schuldhaft handelt.«⁴³ Zudem wäre das Vertrauen zu einem Arzt zerstört, von dem man weiß, daß er bereit ist zu töten. Für den Arzt wird es eine schwierige Aufgabe bleiben, die »Kontrapunkte Leben und Sterben zu vereinen«.⁴⁴ Dem gläubigen Christen sollte diese Aufgabe grundsätzlich leichter fallen, denn »leichter ertragbar ist alles für den, der sich getragen weiß«.⁴⁵

5. »Erkenne dich selbst!«

Nosce te ipsum – erkenne dich selbst! Dieses Postulat galt in der Antike als Beginn und Maßstab aller Weisheit. Die Bibel vertiefte den Maßstab: »Gottesfurcht ist Anfang der Erkenntnis« (Spr 1, 7). Der Gottlose ist in höherem Maß der Selbstüberschätzung ausgeliefert.⁴⁶ Hierzu hat Konrad Lorenz folgende Diagnose gestellt: »Die Probleme, die uns heute bedrängen, sind ethische Probleme. Sie zu lösen, ist deshalb so schwer, weil es in der kaleidoskopisch und blitzschnell sich verändernden Menschenwelt schier unmöglich ist, feste Maßstäbe zu finden. Solange die Menschheitsentwicklung noch langsamer vor sich ging, war das leichter, und die Menschen glaubten wenigstens so einigermaßen zu wissen, was gut und böse sei. Der Teufel lügt aber per definitionem, und das Versprechen der Schlange, daß die Menschen wissen würden, was gut und böse sei, wenn sie vom Baum der Erkenntnis äßen, ist die infamste aller Lügen gewesen. Die Menschen scheinen dies um so weniger zu wissen, je weiter ihre sogenannte Erkenntnis fortschreitet. Dies müßte indessen nicht notwendigerweise so sein, sondern liegt vor allem daran, daß der Teufel dem Menschen eine viel zu hohe Meinung von sich selbst eingeblasen hat, um ihn zu hindern, daß er sich selbst erkennt. Seiner Erkenntnis der ihn umgebenden Welt sind dagegen keine derartigen Schranken gesetzt. Wissen ist Macht, und der Mensch hat große Macht über das ihn umgebende Universum erlangt, nicht aber über sich selbst und sein eigenes Verhalten. Das ist ein höchst gefährlicher Stand der Dinge!«⁴⁷

Ein Mensch kann nur kritisch sein, wenn er Maßstäbe besitzt, um das Gute vom Bösen, das Heil vom Schaden zu unterscheiden. Maßstäbe dieser Art sind ethische Normen. »Die Normen sind eine Leistung, die der Mensch dem Fluß der Zeit entgegenstellt, um sich trotz der Veränderungen noch orientieren zu können«.⁴⁸ Wenn ich der Auffassung bin, daß vom hl. Franziskus und von Stalin nur dasselbe Häufchen

⁴³ Dotzauer, 45.

⁴⁴ J.-G. Meran, Die Kunst des Netzes, in: R. Löw (Hg.), Bioethik. Köln 1990, S. 153–176, hier 156.

⁴⁵ Ebd., 166.

⁴⁶ Die Bestätigung dieser Feststellung erbrachte eine neue Befragung junger Menschen. Vgl. G. Schmidtchen, Ethik und Protest. Moralbilder und Wertkonflikte junger Menschen. Opladen 1992, 219ff.; Schaubild 223.

⁴⁷ Konrad Lorenz, Einführung zu: Wolfgang Wickler, Sind wir Sünder? Naturgesetze der Ehe. Knaur Bd. 291. München/Zürich 1972, 9.

⁴⁸ Hans Sachsse, Technik und Verantwortung, Probleme der Ethik im technischen Zeitalter. Rombach-hochschul-paperback Bd. 41. Freiburg 1972, 36.

Asche übrigbleibt, werde ich mich zumindest in schwierigen Situationen anders verhalten, als wenn ich an Gottes Gericht und die Worte Jesu Christi glaube: »Was ihr einem meiner geringsten Brüder getan habt, das habt ihr mir getan« (Mt 25, 40).

Während der »Zweiten Aufklärung«, die in den 60er und 70er Jahren Westeuropa geprägt hat, wurde auch die Behauptung vertreten, Normen seien »Konstrukte« der menschlichen Vernunft. Dem lag die Überzeugung zugrunde, die Vernunft könne selbstherrlich über Gut und Böse bestimmen. Damit war der Höhepunkt naiver Wissenschaftsgläubigkeit erreicht. Im Widerspruch zu dieser Naivität meint ein Zeitkritiker: »Nicht aus Frömmigkeit, sondern um des Überlebens willen werden wir uns in der gegenwärtigen Lage auf die Grundsätze besinnen müssen, die jahrtausendlang menschliches Zusammenleben geregelt und ermöglicht haben, die Zehn Gebote. Die Not lehrt uns, zu den Ursprüngen menschlicher Verhaltenswerte zurückzukehren. ... Heute muß man das Grundgesetz der Menschheit in seinen Rang wiedereinsetzen und allen beanspruchten Ausnahmen wehren, damit der eine dem anderen nicht zum Wolf werde.«⁴⁹

Im Rückblick stellte anhand seiner Lebenserfahrung Max Horkheimer fest: »Rein wissenschaftlich läßt sich Moral nicht ableiten, denn positivistisch gesehen ist zwischen Haß und Liebe kein Unterschied ... ohne Hinweis auf ein Transzendentes wird Moral zur Sache von Geschmack und Laune... Zugleich mit dem Gedanken an Gott stirbt auch der Gedanke an eine absolute Wahrheit.«⁵⁰

⁴⁹ H. J. Fischer, Das Grundgesetz der Menschheit, in: FAZ vom 29. 10. 1977, 1.

⁵⁰ Max Horkheimer, Die Sehnsucht nach dem ganz Anderen. Hamburg 1970, 41–43 passim.

Buchbesprechungen

Dogmatik

Scheffczyk, Leo, Die heile Schöpfung und das Seufzen der Kreatur, Weilheim-Bierbronnen: Verlag Gustav-Siewerth-Akademie 1992, 124 S. (= Schriftreihe der Gustav-Siewerth-Akademie, 7891 Weilheim-Bierbronnen, südl. Schwarzwald; Bd. 6), ISBN 3-928273-06-X, DM 22,-

Im Welt-, Natur- und Schöpfungsverständnis der Gegenwart wird, wie der Verf. in dieser Schrift meisterhaft und überzeugend darlegt, der frühere enthusiastische Fortschrittsoptimismus abgelöst von dem Erschrecken über das Verhängnis des Fortschritts. Von mancher Seite werde geradezu ein »Szenarium des Katastrophischen« entwickelt, das aber nicht aus der christlichen Apokalyptik stammt, die häufig an Vereinseitigungen und Vergrößerungen gelitten habe, sondern aus einer säkularistischen Endzeitstimmung, die das Ende des Menschen und seiner Welt heraufbeschwört. Dabei werde die Güte der Schöpfung so gering geachtet, daß sie leichten Herzens der Vernichtung anheimgegeben werden könne. In der zu erstaunlichen Höhen emporgestiegenen Evolution gelte der Mensch auf einmal als ein »ärgerliches Flickwerk«, dem nur noch die Zerstörung der Natur zuzutrauen sei. Dieses »Unbehagen an der Schöpfung« ende im Verlust jeglichen Sinnes für Mensch und Welt. Dieser Auffassung von einer dem Untergang geweihten Welt müsse die lichtvolle Gestalt der Schöpfung entgegengehalten werden, und zwar gerade auch in bezug auf ihr Ende, das nach christlichem Glauben eine »Vollendung« sein wird.

Angesichts der Tatsache, daß sich heute astrologische Ingredienzen, geomantische Reminiszenzen und östlich-pantheistische Residuen zu einem irrationalen Gemisch zusammenschließen, das die Grundlage für ein neues kosmisches Bewußtsein abgeben sollte, behandelt der Verf. in den beiden Kapiteln dieser Schrift im 1. Kapitel, »Die Dimensionen der heilen Schöpfung«, die theologische, anthropologische, kosmologische und ökologische Dimension (S. 11–65) und im 2. Kapitel, »Das Unheile und die unbewältigten Nöte in der Schöpfung«, die Schicksalsgemeinschaft von Mensch und Kreatur aufgrund der Schöpfung, die Sünde und die gefallene Schöpfung, die Erlösung und das Hoffen der Kreatur sowie schließlich die Kreatur aufgrund der Schöpfung, die Sünde und die gefallene Schöpfung, die Erlösung und das Hoffen der

Kreatur sowie schließlich die Kreatur auf dem Weg zur Vollendung (S. 67–115).

Dabei wird der Weg der Menschheit auch als Drama der menschlichen Freiheit dargestellt, die für den Einbruch der Sünde in die Schöpfung verantwortlich ist und damit auch für ihre Folgen auf den Kosmos, auf die »seufzende« und sich nach dem »Offenbarwerden der Söhne Gottes« (Röm 8, 19) sehnende Kreatur. Die Überlegungen und Betrachtungen zeigen die Überlegenheit der christlichen Theologie über jedes andere Weltverständnis und vermitteln der im argen liegenden Welt Optimismus. Die Antworten erfolgen nicht in der Weise einer philosophischen Theodizee, in der Gott durch eine Art Aufrechnung von Gutem und Bösem gerechtfertigt werden soll, sondern in der Weise einer gläubigen Aneignung der Geschichte Gottes mit seiner Schöpfung und in Wahrung des Geheimnisses der göttlichen Führung, die dahin geht, daß »wo die Sünde sich gehäuft hatte, so die Gnade noch überschwinglicher geworden« ist (Röm 5, 20).

Joseph Listl, Augsburg

Pavesi, Ermanno, Eugen Drewermann »Kleriker. Psychogramm eines Ideals« und die tiefenpsychologische Religionskritik (Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie, Bd. 8), Weilheim 1992, 85 S. ISBN 3-928273-08-6.

Die theologische Literatur zeigt neuerdings gewisse Versuche, in einer Art Vermittlungsstrategie D. zu rechtfertigen (vgl. u. a. J. Sudbrack, Eugen Drewermann ... um die Menschlichkeit des Christentums, 1992; H. J. Pottmeyer [Hrsg.], Fragen an E. Drewermann, 1992). Das dabei befolgte Verfahren besteht häufig in der Gutheißung des »Anliegens«, des »Kerns« oder der »Substanz« dieser Psychotheologie unter Kritik gewisser unwesentlicher Nebenfolgen und unnötiger Spitzen, so daß das Ganze dann gerettet erscheint. Der Verfasser der vorliegenden Untersuchung, selbst Psychiater und Religionspsychologe, ist aufgrund seiner ausgewiesenen Kompetenz berechtigt, den umgekehrten Weg einzuschlagen und das Anliegen dieser psychotherapeutischen Theologie als einen verfehlten Ansatz aufzudecken, der auch bei Annahme einzelner zutreffender Beobachtungen im ganzen als abwegig angesehen werden muß, vor allem in

der Form, wie sie das »Klerikerbuch« darbietet. Dazu verhilft nicht unwesentlich das generelle Eingehen auf Wurzeln und Absichten der Psychoanalyse wie der analytischen Therapie, die von S. Freud bis E. Fromm ihre religionskritischen Attitüden nicht aufgegeben hat und die von D. weithin übernommen werden; denn auch nach ihm »muß die Religion des Christentums als eine Form der Entfremdung des Bewußtseins, als ein Krankheitszustand, der Gesellschaft ebenso wie des Einzelnen, betrachtet werden«. Dieses eklatante Vorurteil bildet dann die Grundlage für die Analyse des »Klerikers«, die D. an einem von ihm erstellten »Ideal« oder »Modell« vornimmt. Der Verfasser führt den Nachweis, daß dieses Modell zum geringsten aus klinischem Material erhoben ist, sondern vielmehr aus literarischen Quellen abgeleitet ist. Es »handelt sich dabei nicht um das Psychogramm des Klerikers, sondern um die psychoanalytische Bearbeitung des Bildes des Klerikers in der antikatholischen Literatur, was freilich nicht das gleiche ist« (S. 52). Dies besagt, daß D. kein wissenschaftlich verifizierbares (meist auch nicht falsifizierbares) Modell des Klerikers entwirft, sondern dessen literarische Zerrbilder zum Ausgang nimmt, um seine un- und vorwissenschaftlichen Vorurteile mit dem Anspruch der Legitimität zu versehen. In Wirklichkeit ist hier nur das der Freudschen Willkür entstammende Axiom »Religion = Neurose« konsequent auf den Kleriker übertragen, wobei die Ergebnisse von vornherein festgelegt sind. Es handelt sich im Grunde um »psychologisch gefärbte Ideologie« (S. 64), freilich viel aggressiver vorgebracht als von den nichtchristlichen Gewährsmännern. Die Art, wie D. die Kirche im ganzen mit ihrer Moral (der gegenüber er »die Liebe zwischen den Geschlechtern als ein Erlösungsweg der Seele« preist) und ihrem Dogma als pathologische Sekte herabwürdigt, zeigt selbst Züge des Pathologischen. In diesem Beitrag vermag der Autor zwar nicht das Gesamtproblem D. auszumessen, aber er bietet doch dafür ein realitätsbezogenes »Modell«.

Leo Scheffczyk, München

De Fiores, Stefano, Maria, Madre di Gesù. Sintesi storico salvifica (Corso di teologia sistematica, diretto da Carlo Rocchetta, vol. 6), Edizioni Dehoniane Bologna 1992, 383 S., L. 36.000.

Der durch seine mariologischen Studien international bekannt gewordene Autor legt hier im Rahmen einer in Italien gut eingeführten Lehrbuch-Reihe eine systematische Mariologie vor.

In einem einleitenden Kap. versucht er, das Marienthema in der heutigen kirchlichen und theologischen

Situation einzuordnen. Hier gibt er nach Art eines Überblicks Rechenschaft über die verschiedenen aktuellen Zugänge. Die formelle Theologie kommt ebenso zur Sprache wie die Ökumene, wie Judentum und Islam, aber auch wie das Augenmerk der Religionspsychologie und Mythenforschung. Aus dieser Zusammenschau erweist sich das Marienthema als von besonderem Interesse und zugleich einer methodisch differenzierten Darstellung bedürftig.

Das 2. Kap. geht den Offenbarungszeugnissen nach. Dabei läßt der Autor bibeltheologische und historisch-kritische Überlegungen ineinandergreifen. Dies verhindert, daß seine Ausführungen Literaturgeschichte bleiben. Er sieht in der biblischen Maria die biblische Heils- und Erlösungsgeschichte in nucleo zusammengefaßt und veranschaulicht.

Das 3. Kap. ist der kirchlichen Glaubensgeschichte gewidmet. Dabei fällt auch ein Blick auf jene Epochen, die in hier üblichen Darstellungen leicht übergangen werden, so das Mittelalter und die Barockzeit. Das ausgewählte Material bietet einen hilfreichen Überblick; einzelne methodologische Differenzierungen zur Sprachform mariologischer Texte wären zu diskutieren (185).

Das 4. Kap. gilt der Systematik. Hier bemüht sich De Fiores um ein christologisch zentriertes, ekklesiologisch wie anthropologisch entfaltetes Marienbild. Interessant ist der Abschnitt »Maria persona per la comunità« (205f.). Insgesamt verfolgt der Autor eine dem 2. Vaticanum verpflichtete heilsgeschichtliche Perspektive. Das 5. Kap. ist der liturgischen Feier des Mariengeheimnisses gewidmet. Aber auch nicht-liturgische Frömmigkeitsformen werden in ihrer theologischen Gestalt und Bedeutung bedacht. Leitlinie dieses Themenkreises ist das Lehrschreiben Pauls VI. »Marialis Cultus«.

Das 6. und letzte Kap. entfaltet die Bedeutung Marias für unsere Zeit. Zur Sprache kommen der Feminismus sowie der Auftrag zur geschichtlichen Verantwortung; schließlich wird auch das Thema Erscheinungen in Grundzügen bedacht. Eine breit aufgefächerte Zusammenstellung wichtiger Literatur sowie ein Namensindex beschließen den Band. Das differenzierte Inhaltsverzeichnis ersetzt den Sachindex.

Zur Bedeutung des Buches seien zwei Aspekte hervorgehoben: seine straffe Gedankenführung, was einen guten Überblick ermöglicht; sowie das Zusammenspiel von fachtheologischer Rechenschaft und geistlicher Anregung. Deutschsprachige Literatur ist aufgenommen und verzeichnet. Insgesamt liegt hier ein hilfreiches Handbuch vor.

Franz Courth, Vallendar

Breid, Franz (Hrsg.), *Buße – Umkehr. Formen der Vergebung (Referate der Internationalen Theologischen Sommerakademie 1991)* « des Linzer Priesterkreises in Aigen/M. », Verlag W. Ennsthaler, A-4402 Steyr 1991, 256 S., ISBN 3-85068-354-0.

»Buße und Umkehr« war das Thema der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 1991« des Linzer Priesterkreises. Die dafür gehaltenen Referate sind nunmehr dem breiteren Leserkreis zugänglich.

S. Barberic (»Beichte als innere Heilung«: 11–25) nimmt die Beichtpraxis in Medjugorje zum Anlaß auf das positive Moment der Beichte zu verweisen: es geht um den Schutz der Liebe zum Leben, um die in der Gottesbegegnung vermittelte Erfahrung dessen, was und wer wir sein sollen.

G. Griesl (»Sünde und Sündenbewußtsein«: 27–46) gibt auf der Basis der Unterscheidung von objektiver Schuld und subjektiven Schuldgefühlen pastoralpsychologische Hilfen für die Gewissensbildung und erklärt die Genese von Neurosen gerade aus der Nichtannahme von Schuld. Sein Plädoyer für eine »therapeutische Seelsorge« ist zugleich die Mahnung, daß die Kirche sich nicht aus dem Heilungsauftrag Jesu zurückziehen dürfe.

R. Pranter (»Personale- soziale- strukturelle Sünde«: 47–90) nimmt die Herausforderung der Befreiungstheologie und der New Age-Bewegung auf versucht eine Klärung der Begriffe Sünde, Befreiung, Erlösung. Dabei wird der personale Kern der Sünde herausgearbeitet und der soteriologischen Bedeutung von »Befreiung« im Christentum der Vorrang vor deren ethisch-politischem Sinn zugesprochen.

L. Scheffczyk (»Sacramentum resurgentium«: 91–110) wendet sich gegen den bei Schillebeeckx erfolgten Versuch, nur dem Leben Jesu eine Heilsbedeutsamkeit zuzuerkennen, und verweist auf den Sühnetod Christi am Kreuz, der als Werk der Versöhnung selbst zum Urbild des Bußsakramentes geworden sei. Anders als die Taufe empfangen man das ihr nahestehende Bußsakrament als schon getaufter Christ, weshalb es auch einen richterlichen Akt beinhalte. Ostkirchliche Traditionen für die Lateinische Kirche fruchtbar zu machen, möchte H.-J. Schulz (»Sündenverständnis und Sündenvergebung in den Ostkirchen«: 111–136). Er nennt einmal die Praxis der Seelenführung, betont aber auch, daß der Gläubige wieder an die Heiligkeit der Eucharistie gemahnt werden müsse, die das Eingeständnis des »ich bin nicht würdig« verlange.

Einen Einblick in Kontinuität und Wandel des Bußsakramentes im Lauf der Geschichte gibt J. Schumacher (»Theologiegeschichte des Bußsakramentes«: 137–190.) Tendenzen, die immer häufi-

ger geübten Bußandachten mit einer Absolution zu verbinden, werden auf diesem geschichtlichen Hintergrund ihrer Fragwürdigkeit entlarvt. Gibt es überhaupt absolut geltende und inhaltlich bestimmte objektive Normen oder ist das Gewissen – unabhängig von seinem Inhalt – der endgültige Maßstab des Handelns? T. Styczen (»Gewissensautonomie und Norm«: 191–218) greift mit dieser Frage eine aktuelle Kontroverse in der Moralthologie auf und versucht in strenger logischer Folgerichtigkeit, die Konsequenzen sichtbar zu machen, die eine anthropologisch gewendete Moralthologie mit ihrer Reduktion des menschlichen Wesens auf bloße »Selbstabhängigkeit« und mit ihrer einseitigen Betonung des Konsenses in moralischen Fragen bei sich hat.

A. Ziegenaus (»Der Ort der Beichte unter den vielen Formen der Vergebung«: 219–239) korrigiert die vielen Halbrichtigkeiten, die heute über die Vergebung verkündet werden, indem er auf das Wesen der Vergebung als ein unerwartetes, keinem gesetzmäßigem Ablauf unterworfenen, sondern von der Freiheit Gottes getragenes personales Geschehen zurückverweist. Eine Rückbesinnung auf den altkirchlichen Bußvollzug hilft dabei, die vielfältigen Formen der Vergebung schärfer zu bestimmen und – so die erklärte Absicht des Referenten – in ihrer gegenseitigen Zuordnung zu fassen.

Abgeschlossen und abgerundet wird dieses gerade für die Pastoral sehr hilfreiche Buch durch die während der Tagung gehaltenen Predigten von Kardinal A. M. Stickler, Erzbischof D. Squicciarini und Kardinal J. Ratzinger.

Richard Niedermeier, Bamberg

Knoch, Wendelin, *Die Frühscholastik und ihre Ekklesiologie. Eine Einführung*, Bonifatius-Verlag Paderborn 1992, 142 S., kart., DM 16,80, ISBN 3-87088-702-8.

Die knapp gehaltene Einführung in die frühscholastische Ekklesiologie hat sich zum Ziel gesetzt, die Schriftkommentierung der »Glossa ordinaria« und anderer frühscholastischer Werke ekklesiologisch aufzuschlüsseln (69f). Der Verf. ist der Überzeugung, daß mit der Frühscholastik »das Fundament der dogmatischen Ekklesiologie grundgelegt ist« (10). Um das Verständnis für diese grundlegende Epoche zu erleichtern, wird zunächst relativ ausführlich der »Weg zur Scholastik« (13–35) und dann die Epoche der Frühscholastik im allgemeinen beschrieben (36–50). Die frühscholastische Ekklesiologie (51–102) hat bislang erst eine unzureichende Würdigung erfahren. Verantwortlich dafür ist nach wie vor das Fehlen wichtiger Quel-

leneditionen und die einseitige Betrachtung der mittelalterlichen Ekklesiologie auf der Basis von kanonistischen Schriften. W. Knoch, als profunder Kenner der Frühscholastik bekannt, wendet sich gegen die allzu griffige Periodisierung der Ekklesiologie von A. Mayer-Pfannholz (und H. Fries), wonach die beherrschende Sicht der Kirche zunächst das »Mysterium« und dann, nach Konstantin, das »Imperium« gewesen sei. Diese These werde »dem differenzierten, facettenreichen Erscheinungsbild der Kirche des frühen und hohen Mittelalters nicht gerecht« (127, Anm. 107).

Vor allem anhand der Schriftkommentierung, gerade auch aufgrund nicht gedruckter Quellen(!), gelingt es Knoch, die prägenden Grundmerkmale der frühscholastischen Ekklesiologie zu markieren. Das Denken über die Kirche kreist in dieser Episode ganz um das Bild der Kirche vom Leib Christi (51 f. 86), ohne daß dabei die Fülle der biblisch-patristischen Symbolik verlorengeht (55 f). Die Feier der Liturgie und die paränetisch-symbolische Ausdeutung des Kirchengebäudes bilden wichtige Fundorte der Ekklesiologie (57 f). Nach der Vorstellung ausgewählter Texte (71–86) werden schließlich drei Hauptakzente der Ekklesiologie markiert (90–102): 1) die trinitarische Rückbindung der Aussagen über die Kirche, 2) die christozentrische Sicht, die um den Leib-Christi-Gedanken kreist und eucharistisch fundiert ist und 3) die geistliche Praxis »vor Ort«, die sich um die Feier der Sakramente kristallisiert.

Eine gewisse Korrektur verdient die von R. Heinzmann übernommene Aussage, »Kriterium zur Beurteilung des vorgegebenen theologischen Materials wie des eigenen Selbstverständnisses« sei in der Frühscholastik »allein die Schrift« gewesen (45). Die Bedeutung der Symbola und der Glaubenstradition, die seit dem 2. Jh. mit dem Stichwort der »regula fidei« behandelt wird, scheint hier doch wohl zu gering veranschlagt. Diese einseitige These wird jedoch durch die Vorstellung der frühscholastischen Theologie und ihrer Quellen im Grunde selbst wieder relativiert. Dem Verf. ist jedenfalls insgesamt für eine hilfreiche Einführung in die Frühscholastik und ihre Ekklesiologie zu danken, die das zurecht wachsende Interesse an der mittelalterlichen Theologie gerade auch für Anfänger zu fördern vermag.

Manfred Hauke, Augsburg

Kraus, Georg (Bearbeiter), *Schöpfungslehre I/II* (Texte zur Theologie, hrsg. v. W. Beinert u. a., Dogmatik 3, 1), Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1992, 200; 240 S., Paperback, je DM 29,80, ISBN 3-222-12094-4; 3-222-12130-3.

Die von G. Kraus bearbeitete und kommentierte Textsammlung zur Schöpfungslehre umfaßt neben einer kurzgefaßten allgemeinen Einleitung (I 11–18; II 11–18) fünf Teile: den bisher erschienenen dogmatischen Faszikeln der Reihe entspricht die Reihenfolge von biblischen, lehramtlichen und theologischen Texten; typisch für diesen Doppelband sind die Abschnitte »Texte von Naturwissenschaftlern des 20. Jh.« und »Texte aus anderen Religionen«. Es schließen sich an eine Auswahlbibliographie, ein Sachregister sowie ein Schriften- und Autorenverzeichnis. Die angesprochenen Themen umspannen die gesamte Schöpfungslehre, insbesondere: Sinn und Ziel der Kreatur allgemein; trinitarische, christologische und pneumatologische Prägung der geschaffenen Wirklichkeit; Angelologie; Urstand, Fall und Erbsünde; Vorsehung; Evolution und Schöpfung; natürliche Gotteserkenntnis.

Leider findet sich in den beiden Bänden eine Fülle formaler und theologischer Mängel. Für die patristischen Texte greift K. größtenteils auch dort auf die veralteten Migne-Ausgaben zurück, wo schon seit Jahrzehnten zuverlässigere Editionen zur Verfügung stehen, so (u. a.) bei Irenäus, Tertullian, Origenes und Johannes Damascenus. Selbst Augustinus bildet hier keine Ausnahme. »De Civitate Dei« wird nicht nach der vorbildlichen zweisprachigen Ausgabe von Perl zitiert, sondern nach »PL« und der deutschen Anthologie von Heilmann (148 f). Ähnliche Monita betreffen auch die spätere Zeit: Petrus Lombardus z. B. (eine neue Edition des Sentenzenbuches datiert von 1971/81) wird ebenfalls noch nach Migne zitiert; bei einem Text aus der Dogmatik von Scheeben wird die seit den 40er Jahren allseits bekannte kommentierte Ausgabe der »Gesammelten Werke« nicht erwähnt und stattdessen nach der Seitenzahl der Edition von 1878 zitiert, ohne dabei – wie in der Scheeben-Sekundärliteratur üblich – die Nummern zu nennen. Besonders peinlich wirkt die Zitation der sog. »Rede des Häuptlings Seattle (1855)«, die dem Buch eines Schweizer Esoterik-Verlages entnommen wird (II 212 f). Dieses pantheisierende Surrogat »indianischer Schöpfungslehre«, das sich in New-Age-Kreisen und bei Drewermann besonderer Wertschätzung erfreut, stammt nicht aus dem Munde des Indianerhäuptlings, sondern aus dem Skript für den Film »Home« aus dem Jahre 1970. Diese quellenkritische Erkenntnis, die im deutschen Sprachraum schon seit acht Jahren durch zahlreiche Vorträge und Publikationen von R. Kaiser bekannt ist (vgl. zuletzt »Die Erde ist uns heilig«, Freiburg 1992), ist dem Team der Herausgeber und dem Bearbeiter leider verborgen geblieben.

Hier erhebt sich auch die kritische Frage, mit welcher wissenschaftlichen Kompetenz ein Dogmatiker Texte sammelt, die eher ein Religionswissenschaftler herausgeben sollte (II 179–227). Der theologische Erkenntniswert heidnischer Mythen wie die vom Erdgott Bumba, der die Lebenswelt durch Erbrechen hervorbringt (180f), und über die Taten des Riesen Wafhrudnir in der isländischen Edda (195–200) scheint insgesamt eher begrenzt.

Probleme wirft die Auswahl der Texte insgesamt auf. Warum wird z.B. für die »creatio ex nihilo« nur Röm 4 und Hermas zitiert (I 47; 85), nicht aber der viel ältere Text in 2 Makk 7? Wieso fehlen die auch für die Ökumene wichtigen Canones der Synode von Karthago über die Erbsünde, die in der Orthodoxie aufgrund ihrer Rezeption durch das II. Trullanum eine oft übersehene, aber beachtenswerte Rolle spielen? Warum übergeht K. in seiner Auflistung lehramtlicher Texte das »Credo des Gottesvolkes« (1968), das gerade zur Schöpfungs- und Erbsündenlehre wichtige Markierungen setzt? Oder ist das Schreiben der deutschen Bischöfe über die Umweltkrise als einziger nachkonziliarer lehramtlicher Text hier wichtiger?

Daß bei der Auswahl neuerer Theologie ein gewisser Bewegungsspielraum besteht, ist klar, aber scheint es wirklich erschellend, ohne kritischen Kommentar fünf Texte von Teilhard de Chardin zu zitieren? (II 105–211). Immerhin finden sich dort Aussagen, bei denen die Materie mit der »Sünde« gleichgesetzt (II 107) und letztere als notwendiger Bestandteil der Evolution dargestellt wird (II 109–111). K. kommentiert dergleichen mit der Bemerkung, hier werde die »positive Seite der Materie« herausgestellt (II 106). Auch andere haarsträubende Behauptungen werden kritiklos abgedruckt wie die von Tillich, wonach das göttliche Leben (also solches) an der Negativität des kreatürlichen Lebens teilnimmt und die Frage sinnlos ist, ob für Gott die Schöpfung notwendig oder zufällig ist (II 130; 120).

Manche Texte zur Gotteserkenntnis über die Schöpfung (I 33; 46 u.a.) passen eher zum Thema »Gotteslehre«, so auch die fideistischen Thesen Künigs, der an die Stelle der klassischen Gottesbeweise ein vages »Vertrauen« setzt und mit dessen Aussagen die theologische Textsammlung schließt (II 153–159).

Eher eigenwillig scheint auch die Anthologie aus den Werken moderner Naturwissenschaftler (II 161–177), die eine bessere Vertretung verdient hätten. Philosophisch konfuse Aussagen, wonach das Erkennen der Naturwissenschaft und das ethische Handeln der Religion zugeordnet wird (167–169), fehlen dort ebensowenig wie die Namen weltan-

schaulicher Evolutionisten wie Hoimar von Ditfurth und Manfred Eigen – ohne daß der Gegenpart wirkungsvoll vertreten würde.

Schwere Mängel enthält nicht nur die Auswahl, sondern auch die Kommentierung der Texte. Der heile Ursprung der Menschheit, der Urstand, erscheint (zugleich mit der »Erbsünde«) als von Augustinus eingeführte »Hypothese« (I 17; 162; vgl. jedoch I 97 zu Irenäus), so daß die Sünde wie ein immer schon bestehendes Existential kommentiert wird (I 23). Daß schon der biblische Befund auf den paradiesischen Ursprung weist (Gen 2; Ez 28, 11–19; Weish 2, 23; Röm 3, 23; 7, 7–13 u.a.), wird völlig ignoriert. Daß mit Röm 5, 12 nach dem Tridentinum die Existenz der Erbsünde begründet wird, verkürzt K. auf die Fehlübersetzung des »in quo« und weist Röm 5, 12–21 als Stütze der Erbsündenlehre zurück (I 47), um stattdessen die Rede von einer allgemeinen »Sündenverfallenheit« zu bevorzugen (vgl. I 78). Die Sünde und den Heilsverlust »in Adam«, von der im Gefolge von Röm 5 seit dem 2. Jh. die griechische Patristik spricht, wird nicht registriert. Irenäus, der in problematischer Weise die Stammeltern als »Kinder« bezeichnet und bei dem sich der Urstand gerade nicht durch »Vollkommenheit« ausgezeichnet, wird merkwürdigerweise unterstellt, er vertrete einen »Urstand des Menschen, der durch vollkommene Freiheit und Gutheit bestimmt war« (I 97). Umgekehrt fehlt in der Textauswahl aus Irenäus (I 92–97) die Differenzierung zwischen Gottebenbildlichkeit und Gottähnlichkeit, obwohl die Bestimmung der Gottebenbildlichkeit das Zentrum der patristischen Anthropologie bildet. Die auf der Rezeption von platonischem und philonischem Gedankengut basierende Auffassung des Origenes vom Sündenfall der Geistwesen in der Präexistenz wird auf Plotin(!) zurückgeführt, also auf einen zeitgenössischen bzw. späteren Autor (ein Schreibfehler für »Platon(?)« (I 104). Augustinus und Athanasius, der gegen Arius die »Fleisch«-werdung des Logos betont, wird das grobschlächtige Raster des »platonischen Dualismus« übergestülpt (I 112; 160). Etwas besser ergeht es in der Textsammlung den Theologen des Mittelalters (II 20–62), deren Behandlung mit Meister Eckhart und Nikolaus von Kues abschließt. Sparen können hätte man sich manche neuzeitliche Ausführungen. Was sollen z.B. mehrere Texte aus Calvins »Institutio« zur Angelologie (II 74–78), die kein spezifisch kalvinistisches, sondern traditionell katholisches Gedankengut weitergeben? Warum bringt man da nicht lieber die früheren Quellen, z.B. aus der Väterzeit?

Besonderer Kritik ausgesetzt ist freilich die Behandlung der neuesten Zeit: aus dem 20. Jh. werden

abgedruckt K. Rahner, J. Moltmann, Teilhard de Chardin, H. Küng, P. Tillich, H. Schell, K. Barth und W. Pannenberg (in dieser Reihenfolge nach der Häufigkeit der Texte; II 101–159). Hier fehlt merkwürdigerweise – im Gegensatz zur Kommentierung der früheren Zeugnisse – jegliches Wort der Kritik(!), auch dann nicht, wenn beispielsweise das unmittelbare Einwirken Gottes in die Welt im Wunder geleugnet wird (Tillich: 126; Küng: 157f), wenn Rahners umstrittene Meinung von der »aktiven Selbsttranszendenz« der Geschöpfe in der Evolution vorgestellt wird (140f), wenn die Existenz

reiner Geister für unmöglich erklärt wird (Moltmann: 144) oder wenn manichäisch anmutende Thesen auftauchen wie die oben referierten von Teilhard oder Paul Tillich. Ob hier der Autor seine Lieblingstheologen vorgestellt hat? Bedauerlich sind auch die fehlenden Angaben von weiterführender Literatur zu den einzelnen Texten bzw. Autoren, wie sie sich lobenswerterweise bei anderen Autoren der »Texte zur Theologie« finden. Die Sammlung von K. ist jedenfalls, um ein Fazit zu ziehen, kein Ruhmesblatt der Reihe.

Manfred Hauke, Augsburg

Moraltheologie

Szostek, Andrzej, *Natur – Vernunft – Freiheit. Philosophische Analyse der Konzeption »schöpferischer Vernunft« in der zeitgenössischen Moraltheologie. (Natura – rozum – wolność. Filozoficzna analiza koncepcji tworczoego rozumu we współczesnej teologii moralnej. Rom: Fundation Papst Johannes Paul II 1990, 362 S.). Deutsch: Peter Lang Verlag, Frankfurt am Main 1992, 296 S.*

Es lohnt, dieses Buch vorzustellen, das inzwischen auch in deutscher Übersetzung erschienen ist. Der deutsche Leser wird vor allem an der präzise und sachlich geführten Kritik Gefallen finden. Er wird bemerken, daß die Meinungen der deutschsprachigen Theologen gewissenhaft vorgestellt wurden. Fachausdrücke und sogar wichtige Zitate wurden in der Sprache des Originals angegeben. Die Argumente Pro und Contra ergeben sich aus dem logischen Ablauf der Ausführungen.

Es handelt sich um eine Habilitationsarbeit, die am Ethischen Institut der Katholischen Universität in Lublin 1989 geschrieben und verteidigt wurde. Der Autor will einen sachlichen Beitrag zur Erhellung des Streitigen leisten, der seit Jahren zwischen den Vertretern der »alten« und der »neuen« Moraltheologie ausgetragen wird, in dessen Mitte das »neue« Menschenbild und das »neue« Moralverständnis stehen. Der Philosoph und Theologe aus Lublin begrenzt sein Interesse auf die Relation, die zwischen der menschlichen Natur, der menschlichen Vernunft und der Freiheit im Kontext des Gewissensaktes besteht. Das zeitgenössische theologische Denken widerspricht der »alten« Moraltheologie mit der Ansicht, daß die menschliche Vernunft die Moralnormen nicht nur findet, sondern erfindet. Dieser Standpunkt ist zugegebenermaßen an und für sich interessant, kann jedoch Befürchtungen eines versteckten Situationismus wecken. Wenn nämlich das Gewissen die Verhaltensnormen erfindet, wenn es also als kreatives Gewissen

betrachtet wird, muß man alle daraus resultierenden Konsequenzen beachten und in Erwägung ziehen. Der Autor, den die Idee der »schöpferischen Vernunft« fasziniert, ist ihren Mängeln und Fehlern gegenüber nicht kritiklos geblieben. Er hat das Problem nur unter philosophischem Aspekt analysiert und theologische Begründungen, aus Gründen der Übersichtlichkeit, weggelassen. Die eigentliche Idee der »schöpferischen Vernunft« ist nämlich eine philosophische Idee. Deshalb stellt er im ersten Kapitel seiner Arbeit die philosophischen Konzeptionen und Standpunkte vor, auf welche sich besonders die zeitgenössischen Theologen berufen. Dies ist vor allem die Philosophie des Thomas von Aquin, I. Kants und G. W. F. Hegels.

Das zweite Kapitel bildet den wichtigsten Teil der Arbeit. Es stellt die anthropologisch-ethischen Hauptthesen der »neuen Moraltheologie« vor. Diese sind: die Konzeption der »Grundentscheidung«, die Idee einer der menschlichen Vernunft zugesprochenen »theonomischen Autonomie«, eine »Umformulierung des Naturrechts«, sowie eine »teleologische Theorie« der Begründung operativer Sittennormen.

Im dritten Kapitel geht der Verfasser zur Kritik der »neuen Moraltheologie« über und bemängelt vor allem den subjektivistischen Charakter der ganzen Theorie. Dieser Subjektivismus ist die unvermeidliche Konsequenz der »transzendentalen Interpretation« menschlicher Freiheit, die mit einer »dualistischen Theorie des Menschen« verbunden ist. In diesem letzten Kapitel unternimmt der Autor jedoch keine komplexe Beurteilung der Konzeption der »schöpferischen Vernunft«. Er weist auf die hauptsächlichsten Unvollkommenheiten hin und schildert die daraus entstehenden sittlichen Konsequenzen. Er tut es in Form von Fragen, die den Leser nachdenklich machen sollen. Mit Rücksicht auf den Umfang der Arbeit führt der Verfasser nur wenige konkrete Beispiele an, die den Schutz mensch-

lichen Lebens und den Bereich der Sexualität betreffen. Für die gegenwärtige Diskussion über den wirksamen Schutz des ungeborenen Lebens und die Abtreibung ist die in Kapitel II, 6.1 enthaltene Argumentation bedeutsam, die eine Gegenposition zur Meinung P. Knauers und W. Ruffs darstellt.

Diese Arbeit ist ein monographisches Buch, das aber in Teilen als Lehrbuch zeitgenössischer Moralthologie gelten kann. Mit Sicherheit wird es nicht nur eine Hilfe für Theologiestudenten darstellen, sondern auch für Priester, die ihr Wissen erweitern und aktualisieren wollen.

Die Habilitationsschrift von Andrzej Szostek ist gründlich und ausgewogen in ihren Meinungen zum Thema der »schöpferischen Vernunft« und erlaubt dem Leser, ohne überflüssige Emotionen, seine eigene Meinung zu präzisieren.

Jolanta Reichenberger, Nersingen

Ethische Theorie – praktisch. Der fundamental-moraltheologische Ansatz in sozialetischer Entfaltung. Herausgegeben von Franz Furger in Zusammenarbeit mit Klaus Arntz, Peter Schallenberg, Thomas Schwartz (Schriften des Instituts für Christliche Sozialwissenschaften der Westfälischen Wilhelms-Universität Münster, Band 23), Münster: Aschendorff 1991, VIII und 311 S.

Hat man sich in dem vorliegenden Band umgesehen und sich über das Gefälle dessen Rechenschaft gegeben, was unter den gängigen Überschriften: »Theologisch-methodologische Grundfragen« (= Teil I), »Geistesgeschichtliche Rückfragen« (= Teil II), »Moralthologie in sozialetischem Ausgriff« (= Teil III) und »Bioethik und Lebensgestaltung« (= Teil IV) von 16 Autoren unter den je von diesen selbst gewählten Titeln niedergeschrieben und intendiert wurde, sieht man die These vollauf gerechtfertigt, die Franz Furger im Vorwort (VIII) zum Anliegen des von ihm herausgegebenen Werkes formuliert hat: »daß (nämlich) die Einheit christlich theologischer Reflexion keine fundamentalistisch sterile Einheitlichkeit meint, sondern eine aus dem einen Glauben und in geisteswissenschaftlich sauberer Argumentation gewachsene, aber zugleich von kulturell wie epochal unterschiedlichen ethischen Problemen herausgeforderte Auseinandersetzung mit den aktuellen Fragen nach Begründung und Verwirklichung christlicher Welt- und Lebensgestaltung darstellt.«

Bei dem Versuch, die Intensität dieser Einheit zu fassen, sieht man sich an die genannten Beiträge zurückverwiesen; gilt es doch zu klären, wie diese Einheit einerseits dem einen Glauben und der geisteswissenschaftlichen Argumentation zugehört,

andererseits ihren Inhalt in dem aktuellen Fragen nach Begründung und Verwirklichung christlicher Welt- und Lebensgestaltung zu gewinnen hat, die freilich unter kulturell und epochal unterschiedlichen Gegebenheiten zu unterschiedlichen ethischen Problemstellungen führe und somit Auseinandersetzung herausfordere, deren jede je auf ihrem Weg zu ihrem Recht kommen müsse. Aus den Beiträgen erfährt der Leser also immer wieder aufs neue, wie die ethische Theorie zu handhaben ist und was sie leistet, wenn sie »praktisch« wird, d.h. wenn der Moralthologe oder Vertreter der Theologischen Ethik eine Frage der Lebensgestaltung theoretisch angeht, um denjenigen Orientierungen an die Hand zu geben, die tatsächlich ethische Entscheidungen im Rahmen der Alltagspraxis zu treffen haben. Obwohl die behauptete Einheit der theologischen Reflexion sich also an Inhalten bewährt, ist sie inhaltlich nicht zu fassen.

Was sich in allen Beiträgen – natürlich mehr oder weniger pointiert – durchhält, ist die durch die jeweilige Themenstellung spezifizierte allgemeine, aus der ethischen Theorie gewonnene Richtung des Fragens. Dieses führt hin auf einen auch schon in der traditionellen Moralthologie behandelten Gegenstand, näherhin auf die ihm in deren (kritisierbaren oder nicht mehr vertretbaren) Behandlungsweise zuteil gewordene Darstellung und Beurteilung, und zwar mit dem Ziel, über diese Darstellung und Beurteilung aus epistemologischen Erwägungen hinauszugehen. Thomas Kopfensteiner hat diesen Umgang mit der ethischen Theorie, d.h. ihre Handhabung in der moraltheologisch oder – doch besser! – ethisch wissenschaftlichen Praxis programmatisch für die anderen Beiträge mit dem Hinweis gerechtfertigt, daß es einerseits Probleme gebe, die sich traditionell erledigen lassen und es folglich nicht nötig haben, über die »traditionelle(n) Begriffe und Kategorie« eines Forschungsgebietes hinauszuforschen; andererseits, so fährt er fort, »kann die Tradition in Zweifel gezogen werden«. Diese Problemstellung aber sei »von besonderer Eigenart«; denn sie hinterfrage »die Grundvoraussetzungen des klassischen Systems«, spalte »begriffliche Kategorien« auf und ordne sie neu mit der Konsequenz, daß »traditionelle Begriffe (...) neue Bedeutung« (2) erhalten. Demgemäß verlangt der genannte Autor im Blick auf den heute allgemein vorausgesetzten Fortschritt eine »historische Erkenntnistheorie«; denn auf Grund der von der Wissenschaftsgeschichte gewonnenen Einsichten auch für den Bereich des Sittlichen könne man Letztbegründungen der Vernunft nicht mehr zulassen und müsse folglich einer Erkenntnistheorie den Abschied geben, mit deren Hilfe die Moraltholo-

gie bisher zu Letztbegründungen habe kommen wollen. James F. Keenan kritisiert vor dem Hintergrund dieser auf universalen Fortschritt setzenden Wirklichkeitsbetrachtung, mit der die Einstufung des konkreten Menschen als konkrete Freiheit Hand in Hand geht, die traditionelle Tugendlehre (siehe 19–35), und Peter Schallenberg nimmt den besonders auch von Gustav Ermecke bejahten »Aufbruch zum theologischen Naturrecht in der späten Neuscholastik« (siehe 114–138) unter die Lupe der Kritik.

Man wird den einzelnen Autoren ohne Zögern zustimmen, wenn sie in der Auseinandersetzung z. B. über das richtige Verständnis der sittlichen Autonomie etwa an I. Kants Ethik erinnern (siehe 66–83) und diese als »eine dauernde Mahnung« an diejenigen verstehen, die »ihr eigenes Ziel, die Durchbrechung der Gesetzmäßigkeit zur Liebe, von ihrem biblischen Ansatz her zur Sprache« (83) bringen und dabei auf andere Begründungen zurückgreifen. Aber solches auf den interdisziplinären Dialog ausgelegtes Forschen auf dem Feld des Sittlichen setzt notwendig voraus, daß der sittliche Anspruch nie als etwas Inhaltsloses vor der sittlichen Autonomie steht. Diese hat sich ausschließlich angesichts der Notwendigkeit zu bewähren, daß die autonome Entscheidung als die Entscheidung für ein sittlich Gutes gerechtfertigt werden kann. Nur so kann die sittliche Autonomie vor sich selbst bestehen und zugleich ein Thema sein, das die Moralthologie mit dem größtmöglichen Aufwand an Glauben und Umsicht, aber auch durch Rückgriffe auf Fremdprophetien zu behandeln hat. Eberhard Schockenhoff faßt diese Umsicht in seinem Beitrag »Das Autonomieverständnis Kants und seine Bedeutung für die katholische Moralthologie« (66–83) in die Worte: Kants Autonomieverständnis ist »zu vielschichtig (...), als daß eine christliche Ethik es als ganzes übernehmen könnte. Aber wenn sie dessen einzelne Bedeutungsschichten auseinanderzuhalten lernt, wird die Moralthologie in Kant einen Gesprächspartner gewinnen, der ihr Anknüpfungspunkt, Grund zum Widerspruch und kritisches Gewissen in einem ist« (83).

Für die Einschätzung des vorliegenden Bandes sind Aussagen oder Stellungnahmen wie diese nicht nebensächlich; denn sie lassen erkennen, daß nicht alle moraltheologischen Probleme gegen die Tradition gelöst werden müssen. Wie Eberhard Schockenhoff sich dagegen wendet, Kants Autonomieverständnis als ganzes in die christliche Ethik zu übernehmen, warnen andere davor, die Erkenntnis dessen, was gut oder böse ist, gänzlich ohne die Reflexion auf ein natürliches Sittengesetz erreichen

zu wollen. »In einer Zeit des um sich greifenden Emotivismus und Relativismus«, schreibt Enrico Trevisi in seinem abgewogenen Beitrag »Über die Erkenntnis des sittlichen Naturgesetzes« (139–159), muß eine solche Möglichkeit objektiver Erkenntnis erneut und deutlich bejaht werden« (158). Die Moralthologie wird es freilich in Zukunft immer schwerer haben, auf allgemein verbindliche und sittlich relevante Erkenntnisse zu verweisen, wenn »der Diskurs des Radikalen Konstruktivismus« (36–65) von ihr genauso ernst zu nehmen ist wie der am Telos-Gedanken orientierte christliche Realismus, der nicht alles von der Epistemologie angelsächsischer Prägung erwarten möchte und weiß: »'Wenn man über das Phänomen Sittlichkeit spricht, dann sind Genesis und Geltung notwendig getrennt'« (231; es handelt sich um ein Zitat aus: R. Spaemann/R. Löw, *Die Frage Wozu? Geschichte und Wiederentdeckung des teleologischen Denkens*. München 1981, 260). Auch die Verwendung dieser gewichtigen These, die vor aller Epistemologie dem teleologischen Denken seinen Platz in der moraltheologischen Reflexion zuerkennt, zwingt dazu, für die »Einheit christlich theologischer Reflexion« (VIII) einzutreten, und zwar einheitlicher, als dies in dem vorliegenden Sammelband geschieht oder geschehen soll. Daß dieser Band »Klaus Demmer MSC von seinen Schülern zum 60. Geburtstag« gewidmet ist, wird dem Leser erst auf Seite III mitgeteilt.

Josef Rief, Regensburg

Justenhoven, Heinz-Gerhard, Francisco de Vitoria zu Krieg und Frieden (Theologie und Frieden 5), Köln: J. P. Bachem Verlag 1991, 213 S.

In der vorliegenden Arbeit, die »im Sommersemester 1990 von der Philosophisch-Theologischen Hochschule St. Georgen (...) als Dissertation angenommen« (5) wurde, widmet sich Heinz-Gerhard Justenhoven (= HGJ) »dem grundlegenden Problem der Gewaltanwendung und Vitorias Konzept des gerechten Krieges«. Er will dieses Konzept entfalten, den »Begründungszusammenhang der inhaltlichen Normen zum Krieg« (24; vgl. 20) erläutern und insbesondere – woran die bisherigen Forschung kein Interesse gezeigt habe (vgl. 13–20) – »die Begründung der Normen zum gerechten Krieg in Vitorias moraltheologischer Systematik (...) erheben« (20). Mit dieser sehr überlegten Fragestellung wird zugleich dem Anliegen Rechnung getragen, das im »Institut für Theologie und Frieden« (in Barsbüttel, Soltausredder 20) verfolgt wird und von Ernst Nagel maßgeblich (u. a. auch in der inzwischen auf fünf Bände angewachsenen Reihe

»Theologie und Frieden«) auf den Weg seiner wissenschaftlichen Erforschung gebracht wurde.

Obwohl das Schrifttum, das von dem Dominikanermönch Francisco de Vitoria (1483–1546) auf die Nachwelt gekommen ist oder jedenfalls von ihr als solches behandelt wird, bisher nur zum Teil für die wissenschaftliche Forschung hinreichend erschlossen (vgl. 10–12), bietet es sich – auch in seiner einstweilen noch unbefriedigenden Verfügbarkeit – für die Erörterung des Themas, das HGJ als Mitarbeiter Ernst Nagels gewählt hat, wie kaum ein anderes Überlieferungsgut als ergiebige Quelle an. Man wird diese Ergiebigkeit nicht zuletzt dem Umstand zuschreiben haben, daß »dem Dominikanergelehrten die Anwendung des Kriegsrechts als (der) faktisch am ehesten denkbare (...) Rechtstitel« (174) erschien, mit dessen Anwendung auf die Anwesenheit der Spanier in der neuen Welt und auf ihre Herrschaft über die Indianer er, der Mönch, Professor und kaiserliche Berater, die Ausgangsbasis für eine begründbare Ordnung des Zusammenlebens zwischen diesen und jenen glaubte erreichen zu können (vgl. 174–181). Ebnet de Vitoria aber damit nicht den Weg zu einer Lehre vom gerechten Krieg, die diesen zur Politik mit anderen Mitteln werden läßt?

Auf den eigentlich faszinierenden Aspekt der Untersuchung stößt man denn auch im Zusammenhang mit Aussagen und Überlegungen, die »eine auch über den christlichen Horizont hinaus begründbare (und auch das Lehrstück vom gerechten Krieg tragende) politische Ordnung« (165) als verbindlich zu erweisen suchen, ohne daß die theologische Argumentation auch als solche zur Geltung gebracht würde.

HGJ bringt an dieser (aus heutiger Sicht, die ein Naturrecht nicht in Rechnung stellt) verwundbarsten Stelle der Äußerungen de Vitorias über Krieg und Frieden (vgl. 177) dessen Ethik »als theologische Wissenschaft, (also) als Moraltheologie« (165) ins Spiel. Er stellt fest, daß der spanische Mönch und Theologe mit dem naturrechtlichen Argument der gerade auch in der Dimension des Ethischen wirksamen Bindung des konkreten Menschen an seine Natur oder an sein Wesen operiert und den über sein Handeln befindenden Menschen nicht einfach nur an seine Vernunft, sondern darüber hinaus an das Objekt seines Handelns, d.h. an seine leib-seelische Existenz, verwiesen sieht. »Für Vitoria«, so schreibt HGJ, »ist es nicht die menschliche Vernunft, die in Freiheit eine Ordnung entwirft, die den natürlichen menschlichen Neigungen (inclinationes naturales) auf Selbsterhaltung, Arterhaltung und Wahrheitserkenntnis entspricht, sondern aus dem Objekt, der menschlichen Natur fol-

gert er auf die Notwendigkeit von Staat und staatlicher Ordnung« (175). Indem HGJ aber feststellt, daß Franz von Vitoria im Anschluß an Thomas von Aquin den Menschen bei der Beantwortung der Frage, was er tun soll, nicht einfach nur an die formale Vernunfttätigkeit verweist, sondern ihn an das Objekt seines Handelns, d.h. an seine wesentlich in geistigen Akten zu erfassende Natur gebunden sieht, kann und muß er auch dem Gewissen im Konzept des Spaniers seinen ihm gebührenden Platz einräumen (vgl. 179–181). Anders ausgedrückt: Jeder einzelne Bürger und Soldat trägt mit an der Verantwortung für das Zusammenleben in einer universalen Völkergemeinschaft. Diese Mitverantwortung ist als »seine Verantwortung vor Gott und den Mitmenschen« (181) das zwar dem Mißbrauch ausgesetzte Band, durch das eine universale Völkergemeinschaft an ihre einzig tragende theologische Grundlage zurückgebunden ist (vgl. 165), aber dieses Band ist durch die menschliche Vernunft, die ihre Bindung an ihr Objekt anerkennt, prinzipiell einsichtig zu machen und zur Wirkung zu bringen. Wie HGJ an vielen Stellen aufzuzeigen vermag (vgl. besonders das Kapitel II, S. 27–38, und außerdem 39.40.41.42.43.45.46.47 oder auch 93.94.95.98.99.115.125 u. ö), bekommt Francisco de Vitoria, indem er auf die inhaltlichen Aspekte dieses Bandes in ihrer Wirkung auf die conscientia (also auf Bewußtsein und Gewissen) achtet, die Möglichkeit in die Hand, naturrechtliche Forderungen sehr allgemeiner Art in Richtung auf konkrete sittliche Forderungen weiterzudenken.

Mit Recht betont HGJ im Blick auf diese Art der Argumentation de Vitorias: »Darin wird sein Versuch erkennbar, eine Friedenslehre zu entwerfen, die alle Menschen guten Willens anspricht und von ihnen auch nachvollzogen werden kann (177). Mit Recht betont er im Anschluß an Ernst Nagel auch noch, daß dieses Anliegen, alle Menschen guten Willens anzusprechen, »die kirchliche Friedenslehre bis heute« (177) präge. Aber dann schwenkt HGJ eigenartigerweise auf die Ansicht Franz Böckles ein und bestreitet die Kommunikabilität dieser naturrechtlich ausgerichteten Begründungsart (vgl. 177), sofern sie im Sinn der Tradition erkenntnisoptimistisch angelegt ist. Auch Franz von Vitoria ist von dieser Kritik betroffen: Auf die heutige Situation könne man seine Lehre folglich nicht übertragen.

Zweifelloos ist es für den Menschen der Gegenwart mit seinem Willen zur Tat beziehungsweise zur Ausmittlung dessen, was er wirklich, d.h. auf der Grundlage der jetzt verfügbaren Kräfte tun kann, eine kaum noch adäquat als sittliche Pflicht begreifbar zu machende Aufgabe, in der Auseinan-

dersetzung zwischen dem unbedingten Anspruch des als Objekt erkannten sittlichen Guten und der ordnungspolitischen Notwendigkeit, Schaden zu verhüten, sich persönlich an das sittlich Gute gebunden und sich im Sinn der ihm eigenen Integritätsforderung in seinen Dienst zu stellen. Offensichtlich aber entwirft Franz von Vitoria vor diesem allgemein verbindlichen sittlichen Hintergrund seine Kriegerlehre, um sie konsequenterweise dann auch der Kritik des sittlich Guten zu unterwerfen. Mit seinen eigenen Worten ausgedrückt, stellt sich seine Lehre so dar: »Angenommen, daß der Fürst die Vollmacht hat, Krieg zu führen, so darf er als erstes nicht Gelegenheiten und Gründe für einen Krieg suchen, sondern muß, soweit möglich, mit allen Menschen Frieden halten, wie Paulus schreibt. Er muß nämlich immer daran denken, daß die anderen die Nächsten sind, die wir wie uns selbst zu lieben verpflichtet sind, und daß wir alle einen gemeinsamen Herrn haben, vor dessen Richterstuhl wir Rechenschaft ablegen müssen« (181).

HGJ hat richtig erkannt: Von der Lehre de Vitorias über den Krieg führt kein Weg in die Gegenwart – weder zur Verherrlichung des Krieges noch zu seiner pazifistisch motivierten Verdammung.

Josef Rief, Regensburg

Schlögel, Herbert, Nicht moralisch, sondern theologisch. Zum Gewissensverständnis von Gerhard Ebeling (= Walberberger Studien der Albertus-Magnus-Akademie Bd. 15), Matthias-Grünewald-Verlag, Mainz 1992, 240 S. ISBN 3-7867-1611-0.

Vorliegendes Buch wurde 1991 als Habilitationsschrift in Würzburg angenommen. Ziel der Arbeit ist es, einen Beitrag zum ökumenischen Gespräch über ethische Grundfragen zu leisten, wobei es um die Frage geht, welchen systematischen Beitrag Gerhard Ebelings Lutherinterpretation für sein Gewissensverständnis bietet (11). Ein erster ausführlicher Teil behandelt das Gewissensverständnis bei Ebeling, woran sich ein zweiter anschließt, der die Aufnahme des Gewissensbegriffs von Ebeling sowohl aus evangelischer, als auch aus katholischer Sicht anspricht. Der Verf. weist in der Einleitung auf die Grenzen des ökumenischen Gesprächs hin, indem er hervorhebt, daß für Ebeling in bezug auf die Gewissensproblematik der entscheidende Punkt die Auseinandersetzung Luthers mit der Scholastik darstellt und hierbei Texte der katholischen Kirche (z. B. II. Vatikanisches Konzil) kaum von Bedeutung sind: »Ebeling sieht sich als lutherischer Theologe der Reformation verpflichtet« (10). Der Verf. stützt sich bei seinen Ausführungen im

wesentlichen auf zwei Aufsätze Ebelings: 1960 erschien der Aufsatz »Theologische Erwägungen über das Gewissen« und 1984 »Das Gewissen in Luthers Verständnis«. Grundlegend ist hierbei der – gegenüber dem katholischen Verständnis – andere Standort des Gewissens: das Gewissen ist für Ebeling kein für die Ethik reservierter Begriff, sondern ein »fundamental theologischer«. Ebeling hält es für eine verhängnisvolle Verkürzung, den Gewissensbegriff in der Ethik und nicht auch in der Dogmatik zu besprechen. Er lehnt es ab, von einem ins Herz geschriebenen Gesetz (vgl. Röm 2, 14ff.) im Sinne von Geboten und Ideen zu sprechen und beruft sich vielmehr auf Heidegger: »Der Ruf entbehrt jeglicher Verlautbarung«. (24) Daß Ebeling nicht auf Paulus zurückgreift, wird nicht zuletzt darin seinen Grund haben, daß Paulus primär das Gewissen als eine anthropologische und nicht als eine theologische Größe ansieht.

Der zweite Aufsatz Ebelings sieht die Notwendigkeit der Rückbesinnung auf Luther, wobei ein Kerngedanke die Aussage begleitet: »Luthers Gewissensbegriff ist theologisch, nicht moralisch«. (28) Das Gewissen wird in eine relationale Anthropologie der Daseinsmächte einbezogen, wobei für Luther feststeht, daß das Gewissen keine Handlungsanweisungen gibt. Vielmehr ist das Gewissen von Ungewißheit und Verfehlung befangen, wobei die Einteilung in das Reich der Welt und das Reich Christi (Zweireichelehre) die Begründung liefert. »Das Gewissen darf nicht auf das Faktum der Tat schauen, sondern allein auf das Wort der Verheißung.« (39) Die Kompetenz von Glaube und Vernunft muß hierbei scharf getrennt werden, so daß die Regel gilt, daß sich die Vernunft in das Gottesverständnis nicht einmischen darf. Der Verf. kommt in bezug auf die beiden Aufsätze Ebelings zu dem Ergebnis, daß Luthers Gewissensbegriff gerade in Abgrenzung gegenüber dem scholastischen wie dem neuzeitlichen Begriff zu sehen ist, wobei man jedoch sagen kann, daß sich sein Gewissensbegriff weder im Denken der Moderne noch in der protestantischen Theologie durchgesetzt hat.

Im weiteren spricht der Verf. eine ganze Reihe Fragen an, die das Gewissen nach der Auffassung Luthers näher definieren: Gottes- und Selbsterkenntnis sind ein einziges Geschehen (77), Heilsgewißheit und Glaube sind sachlich identisch (79), das Heil hängt am Glauben allein, weswegen der Glaube das ist, was die Person konstituiert (80).

Der Verf. widmet im weiteren dem zentralen Thema »Mensch, Welt und Gott« einen längeren Abschnitt, wobei die coram-Relation bei Luther besonders hervortritt. Ebeling wie Luther sprechen zunächst von dem Sündersein des Menschen, bevor

sie von seiner Gottebenbildlichkeit sprechen. »Der Gottesbezug wird bei Luther im Glauben und nicht wie in der Scholastik in der ratio angesiedelt« (95), da die ratio niemals die wirkliche Situation des Menschen erfassen kann. Das Personverständnis beschreibt Ebeling (Luther) rein relational und ist damit »nahezu gleichbedeutend mit Gewissen« (107). Zurecht weist der Verf. auf diese Einseitigkeit hin, da der Begriff des Selbstandes völlig ausgeklammert wird. Die Analogielehre (IV. Laterankonzil) vermochte diese Einseitigkeit auszugleichen. »Denn ohne diese Kategorie des Selbstandes der Person ist kein sittliches Handeln, das immer auf Vernunft und Freiheit gründet möglich.« (115) Es ist charakteristisch für Ebeling, daß bei ihm die Sprache der Metaphysik zerbrochen ist und durch eine »Sprache der Geschichtlichkeit« ersetzt wird. Der Verf. schildert im weiteren den zeitlich begrenzten Einfluß von Martin Heidegger auf Ebeling. Heidegger lehnt jegliche Bindung des Gewissens an bestimmten inhaltlichen Normen und damit den ethischen Interpretationsrahmen ab.

Einen weiteren Abschnitt schildert der Verf. den fundamentalen Unterschied von Glaube und Ethik bei Ebeling. Die Dogmatik kann niemals innerhalb der Ethik behandelt werden, sondern nur umgekehrt: »das Ethische ist 'kategorial' vom Glauben verschieden«, weswegen es Ebeling vermeidet, von einem »sittlichen Anspruch des Gewissens« zu reden (158).

Im zweiten Teil seiner Arbeit behandelt der Verf. die Rezeption des Gewissensverständnisses von Ebeling. Von evangelischer Seite wird besonders W. Pannenberg und E. Lohse genannt und von katholischer Seite einige bekannte Moraltheologen.

Im Schlußwort nennt der Verf. erneut einige wesentliche Gesichtspunkte, die die Andersartigkeit des dargestellten Gewissensbegriffs, der sich der Tradition Luthers verpflichtet weiß, verdeutlichen.

Vorliegende Schrift bietet interessante Einblicke in die Denkweise der evangelischen Theologie. Sie belegt, daß – bei allen ökumenischen Bemühungen – an zentralen Fragen wesentliche Unterschiede bestehen, die in der Differenz des Menschen- und Gottesbildes liegen. Während nach katholischem Verständnis das Gewissen die subjektive Erkennungsnorm des Sittlichen darstellt, die neben der objektiven Erkenntnisnorm, dem Sittengesetz zu sehen ist, wird das Gewissen in der evangelischen Theologie mit dem Menschen nahezu gleichgesetzt: »Der Mensch ist Gewissen« (228) »Nicht moralisch, sondern theologisch« (M. Luther, G. Ebeling) ist deshalb für ein katholisches Verständnis eine falsche Gegenüberstellung, da das Gewissen des Menschen zutiefst ethische Aspekte im Menschen anspricht. Dies ist von einigen evangelischen Theologen erkannt worden (M. Honecker [201] E. Lohse [204]). Nicht zuletzt deswegen sollte das ökumenische Gespräch weitergeführt werden.

Clemens Breuer, Stadtbergen

Ökumenismus

Böcker, Tobias, *Katholizismus und Konfessionalität. Der Frühkatholizismus und die Einheit der Kirche (Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik H. 44)*, hrsg. v. H. Petri, Paderborn u. a. 1989, 224 S.

Ist die Spaltung der Christenheit in verschiedene Konfessionen ein (aufzuhebendes) »Ärgernis für die Welt« (UR 1), oder ist sie schon im Neuen Testament angelegt und deshalb legitim, wie z. B. F. Heiler und E. Fahlbusch meinen? Tobias Böcker hat sich in seiner von H. Petri betreuten Dissertation, die 1989 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg angenommen wurde, die Aufgabe gestellt, die Einheit der Schrift und die Einheit der Kirche miteinander in Beziehung zu setzen. Als Ansatzpunkt seiner Untersuchung wählt er die Debatte um den Frühkatholizismus, die in der protestantischen Theologie des 19. und 20. Jahrhundert geführt wurde, weil sich in dem durch diesen Begriff umschriebenen Problemkreis die verschiedenen Deutungen und Wertungen

der konfessionellen Gegensätze in ihrer Beziehung zum Zeugnis der Hl. Schrift konzentrieren. Als immer wiederkehrende leitende Grundprobleme erkennt Verf. die Vermittlung von Evangelium und Geschichte, von Offenbarung und Welt sowie die Verhältnisbestimmung von Evangelium und Kirche (vgl. 176).

Nach einer Einleitung, die den Gedankengang und das systematische Interesse der Arbeit gezielt absteckt (11–26), stellt Verf. in einem ersten Kapitel (»Die Entstehung des Katholizismus«: 27–120) die Entwürfe von A. Ritschl, A. v. Harnack, R. Sohm, E. Troeltsch und F. Heiler als Versuche vor, auf geschichtswissenschaftlichem Wege Kriterien einer objektiven Beurteilung konfessioneller Wahrheitsansprüche zu gewinnen (26; vgl. 18–20). Verf. geht dabei jeweils in drei Schritten vor: zunächst skizziert er das Geschichtsbild des jeweiligen Theologen, umreißt dann dessen Sicht der »Entstehung des Katholizismus«, um schließlich Bedeutung und Grenzen dieses Ansatzes zu würdigen. In einem eigenen Unterkapitel (111–120)

zieht Verf. Zwischenbilanz und leitet damit zum zweiten Kapitel über: Hauptschwäche aller (ansonsten durchaus unterschiedlichen) besprochenen Ansätze sei, daß sie davon ausgingen, das »Wesen« des Christentums sei historisch objektiv erkennbar und könne den konkreten konfessionellen Ausprägungen als kritischer Maßstab dienen (118; hinsichtlich Troeltsch vgl. die differenziertere Beurteilung 80f und 89f). Diese gemeinsame Grundüberzeugung, die getragen sei von der auf Kant und Hegel zurückgehenden Einbettung des Religiösen in die praktische Vernunft, sei durch die »dialektische Theologie« mit ihrer Neuentdeckung der Externität des Wortes Gottes zerbrochen (111ff. 118f; vgl. 179). Mit dem Scheitern der Suche nach dem objektiv (vorurteilsfrei) gültigen und normativen »Wesen« des Christentums in Absetzung von »frühkatholischen« Tendenzen schon innerhalb des Neuen Testaments sei die Frage nach dem Kanon in neuer und eindringlicher Weise gestellt. Deshalb wendet sich Verf. im zweiten Kapitel (121–197) der Diskussion um den Frühkatholizismus im Neuen Testament innerhalb der neueren protestantischen Exegese zu, indem er die Positionen E. Käsemanns, H. Diems, W. Marxsens und G. Ebelings vorstellt und würdigt.

Als programmatisch kann die (dreimal zitierte: 24.131.147) dezidierte Auffassung E. Käsemanns gelten: »Der ntl.iche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Vorfindlichkeit dagegen die Vielzahl der Konfessionen.« (Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1964, 221) Diese Einschätzung, der die Beobachtung frühkatholischer Texte im NT zugrundeliegt (schon ansatzweise bei Harnack: 34f und vor allem bei Heiler: 98f) – Käsemann führt dazu die Deuteropaulinen, die Pastoralbriefe, das lukanische Doppelwerk und v. a. den 2. Petrusbrief an (141ff) – führt ihn dazu, die Botschaft von der Rechtfertigung des Gottlosen als »Kanon im Kanon« zu bestimmen, als die Mitte der Schrift, auf die alles andere bezogen werden müsse (147–150).

Verf. konfrontiert diese These im folgenden mit dem Argument H. Diems, daß damit das evangelische Schriftprinzip (*sola scriptura*) aufgehoben sei (151ff), sowie mit dem Ansatz W. Marxsens, das NT als Predigtsammlung zu verstehen (160ff), was zur Erkenntnis führe, daß es einen »Kanon vor dem Kanon« gebe, nämlich das vorneutestamentliche apostolische Zeugnis (165), auf dessen Norm hin alle ntl. (Predigt-)Texte zu beziehen und so in ihrer geschichtlichen Relativität ernstzunehmen seien, so daß die Konfessionalität sich nur aus einer falschen »dogmatischen« und damit ungeschichtlichen) Benutzung des NT ergebe (166f; vgl. 164).

Die damit angedeutete hermeneutische Differenz zwischen den Konfessionen werde von G. Ebeling (169ff) weiter entfaltet als Differenz zwischen einem statistischen, dogmatisch-gesetzlichen Schriftverständnis einerseits, das zur Ergänzung ein Traditionsprinzip benötige (171f), und einem Verständnis der Schrift, das deren eigenen Traditionscharakter berücksichtige (170f) und deshalb ohne »ein die Auslegung steuerndes Materialprinzip« auskomme (172).

In den folgenden systematischen Erwägungen (175ff) versucht Verf., die verschiedenen vorgestellten Ansätze insgesamt zu würdigen und ihre Bedeutung für das ökumenische Gespräch aufzuzeigen. Er gibt H. J. Schmitz recht, daß »hinter der Frage nach dem Frühkatholizismus ... das reformatorische Grundanliegen (steht) ... Es geht um die grundsätzliche Vorordnung Evangelium – Kirche.« (181) Er fragt, ob diese reformatorische Fundamentalkritik noch *kirchentrennend* sei oder ob sie nicht »in einem *innerkirchlichen* Prozeß aufgearbeitet werden« könne (186; vgl. 182). Verf. thematisiert im folgenden ausführlich das »hermeneutische Dilemma« (187–197), zunächst anhand der Auseinandersetzung H. Küngs mit E. Käsemann und H. Diem, welche die zirkuläre Argumentation letzterer deutlich gemacht habe (195), und dann anhand der Kritik F. Mußners an dem Versuch W. Marxsens, die sog. frühkatholischen ntl. Texte geschichtlich zu relativieren (195f; vgl. 164, Anm. 27), welche gezeigt habe, daß zur Geschichtlichkeit des ntl. Zeugnisses gerade auch die dogmatische Objektivierung gehöre, während die Reduktion auf den Fiduzialglauben »in die Ungeschichtlichkeit« führe (196f).

Diese fundamentale Einsicht, die m.E. an die Wurzeln der reformatorischen Hermeneutik geht, wird vom Verf. in seinem Schlußteil (»Katholizität als Grundmodell«: 198–212) zwar noch einmal gestreift (202f), tritt jedoch gegenüber seiner eigentlichen These in den Hintergrund, den Kanon der Schrift als »complexio oppositorum« aufzufassen, die ihren Grund habe in der dialektischen »Spannung zwischen der Fülle der Offenbarung« und der »Begrenztheit alles Irdischen im Vergleich mit dem unendlichen Gott« (205; Zitat von H. Petri), woraus sich die Aufgabe ergebe, die Schrift in ihrer (katholischen) Fülle stehenzulassen, ihre »*dialogische Struktur*« wahrzunehmen (206) und als Grundmuster kirchlicher Wirklichkeit ernstzunehmen (210). In diesem Sinne könne die reformatorische Kritik »als inklusives Korrektiv der *ecclesia semper reformanda*« (210) aufgenommen werden mit der Zielvorgabe, einst zu einer »realhistorischen Katholizität« zu finden, die die Grenzen der konfessionellen Partikularität überwindet. (211f)

Die Arbeit des Verf. überzeugt durch ihre klare Analyse der verschiedenen Positionen. Sie gibt einen guten Überblick über die behandelte Problematik, die auch dem Nichtfachmann verständlich ist. Sie ist in einem konstruktiven ökumenischen Geist geschrieben, der frei ist von Rechthaberei, ohne deshalb konturlos zu werden. Zu fragen wäre aber, ob die Schlußbemerkungen nicht vielleicht zu optimistisch und angesichts der radikalen Anfragen

Käsemanns und Ebelings (und sicher auch schon M. Luthers). So vermißt man denn auch eine konkrete Wegangabe für die weitere ökumenische Forschungsarbeit, wenn man nicht die wiederholte Beschwörung des Dialogs als des einheitsstiftenden Prinzips (210 und passim) schon dafür halten will. In diesem Dialog wird man die Dissertation des Verf. jedenfalls als eine gewichtige Stimme werten dürfen.

Axel Schmidt, Vreden

Kirchenrecht

Aymans, Winfried, Beiträge zum Verfassungsrecht der Kirche, Amsterdam 1991: Verlag B. R. Grüner, 300 S. (= Kanonistische Studien und Texte; Bd. 39), 165,- DM, ISBN 90 6032 324 6.

Das kirchliche Verfassungsrecht bildet neben der Rechtstheologie und der Ekklesiologie einen der Schwerpunkte der wissenschaftlichen Tätigkeit und der Publikationen des angesehenen Kanonisten und Geschäftsführenden Direktors des Kanonistischen Instituts der Universität München Winfried Aymans. Es ist sehr zu begrüßen, daß in dem vorliegenden Sammelband insgesamt 16 seiner Arbeiten vorgelegt werden, die aktuelle Fragestellungen aus dem Verfassungsrecht der Kirche zum Gegenstand gaben. Sie wurden in der Zeit von 1964 bis 1983 veröffentlicht. Dreizehn Beiträge sind im Archiv für katholisches Kirchenrecht erschienen. Den in der Reihenfolge der einzelnen Abhandlungen an neunter Stelle abgedruckten Artikel »Kirchliches Lehramt und Theologie. Erwägungen zur Neuordnung des Lehrprüfungsverfahrens bei der Kongregation für die Glaubenslehre«, der ursprünglich in der Internationalen Katholischen Zeitschrift erschienen ist, hat Aymans gemeinsam mit Eugenio Correco verfaßt.

Das Spektrum der Themen, die der Verf. in seinen verfassungsrechtlichen Artikeln behandelt, ist denkbar breit. Der Bogen spannt sich, um nur einige Beiträge zu nennen, von der Behandlung des gesetzestechischen Mittels des Verweises (1964), dessen sich auch der profane Gesetzgeber in reichem Maße bedient, über die Betrachtung der Ritusgebundenheit und der territorialen Abgrenzung der Bischofskonferenzen (1966), die Darstellung des Beschlusses über einen Sachantrag und die Wahl als verschiedene Formen kollegialen Handelns (1967), über kritische Erwägungen zum formellen Beschlussfassungsrecht der Bischofssynode (1968), über mehrere durchweg erfrischend kritische Abhandlungen über die Konzeption, Arbeits-

weise und die Statuten der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, der sog. »Würzburger Synode«, die in den Jahren von 1971–1975 stattgefunden hat, (1969; 1970; 1971; 1977), die Möglichkeit der Bestellung von Laien als Richter an kirchlichen Gerichten in dem Beitrag »Laien als kirchliche Richter? Erwägungen über die Vollmacht zu geistlicher Rechtsprechung« (1975), die Behandlung des Verhältnisses des kirchlichen Verfassungsrechts und des Vereinigungsrechts in der Kirche (1981) bis zu der chronologisch letzten Abhandlung »Wesensverständnis und Zuständigkeiten der Bischofskonferenz im Codex Iuris Canonici von 1983« (1983).

Gegenüber manchen Unsicherheiten, Auflösungs- und Zersetzungserscheinungen in der nachkonziliaren Ära der Kirche sind die Beiträge von Aymans – durchaus in Übereinstimmung mit dem Denken seines großen Lehreres Klaus Mörsdorf – durchweg von einem klaren und entschiedenen Ordnungsdenken geprägt. Seine von Anfang an kritische Beurteilung des nachkonziliaren Synodenwesens mit Einschluß der »Würzburger Synode« wurde von der späteren Entwicklung voll bestätigt. In mancher Hinsicht ist der kirchliche Gesetzgeber den Auffassungen und Anregungen des Verf. nicht gefolgt, wie z. B. dessen entschiedener Ablehnung der Bestellung von Laien zu kirchlichen Richtern (S. 181 ff.).

Die Beiträge von Aymans sind keine Gefälligkeitsabhandlungen und auch keine leichte kanonistische Kost. Er scheut nicht die Kontroverse und spricht Vorbehalte und Ablehnung offen aus. Wer sich in seine Argumentation vertieft und seine Gedankengänge nachvollzieht, zieht daraus in jedem Falle reichen Gewinn, und zwar auch und gerade in den Fällen, in denen er sich den Ausführungen des Verf. nicht anschließt. Der Kanonistik der Gegenwart ist allseits eine intensive Beschäftigung mit den in diese Sammlung vereinigten Abhandlungen zu empfehlen.

Joseph Listl, Augsburg

Sebott, Reinhold, Das kirchliche Strafrecht. Kommentar zu den Kanones 1311–1399 des Codex Iuris Canonici, Frankfurt am Main 1992, Verlag Josef Knecht, 248 S.

Der Codex Iuris Canonici, das Kirchliche Gesetzbuch des lateinischen Rechtskreises, enthält in seinem sechsten Buch das kirchliche Strafrecht (De sanctionibus in Ecclesia). Das kirchliche Strafrecht hat durch die Codex-Reform eine wesentliche Vereinfachung und Straffung erfahren. Die Verkürzung geschah von 220 Kanones im Codex Iuris Canonici von 1917 auf 89 Kanones im Kirchlichen Gesetzbuch von 1983.

Seit dem Inkrafttreten des neuen Kirchlichen Gesetzbuches am 27. November 1983 sind das kirchliche Verfassungsrecht und das Eherecht in verschiedenen Kommentaren eingehend untersucht worden. Ein Kommentar zum kirchlichen Strafrecht fehlte im deutschsprachigen Raum bisher jedoch völlig. Der hier anzugehende Kommentar will diese Lücke schließen.

Der kirchliche Gesetzgeber behandelt im Codex Iuris Canonici die Strafrechtsbestimmungen in zwei Teilen: Teil I: Straftaten und Strafen im allgemeinen; Teil II: Strafen für einzelne Straftaten. Die beiden Teile sind jeweils in einzelne Titel untergliedert. Der Kommentar richtet sich in seiner Gliederung nach der Vorgabe durch den kirchlichen Gesetzgeber. Er enthält ein Vorwort, ein Abkürzungsverzeichnis und eine kurze Einleitung. Ein ausführliches Personen- (S. 236 f.) und Sachwortverzeichnis (S. 238 ff.) und ebenso ein Verzeichnis der behandelten Kanones sowohl des Codex Iuris Canonici von 1917 als auch des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 (S. 243 ff.) runden den Kommentar ab.

Der kirchliche Gesetzgeber hat im Kirchlichen Gesetzbuch von 1983 weithin auf Definitionen und Begriffsbestimmungen verzichtet. Mit aller Deutlichkeit hat er jedoch zu Beginn des Titels I »Bestrafung von Straftaten im allgemeinen« den Rechtspruch der Kirche herausgestellt, Gläubige, die straffällig geworden sind, durch Strafmittel zurechtzuweisen. Eine bedeutsame Änderung ergab sich jedoch im Hinblick auf den Geltungsanspruch des kirchlichen Strafrechts durch c. 11 CIC/1983. Nur noch Katholiken, d. h. in der katholischen Kirche Getaufte oder zu ihr Übergetretene, sind dem kirchlichen Strafrecht unterworfen (S. 22 f.). Das kirchliche Strafrecht zielt auf die Behebung eines Ärgernisses, die Wiederherstellung der Gerechtigkeit und vor allem auf die Besserung des Straftäters. Das kirchliche Gesetzbuch unterscheidet drei verschiedene Straftypen: Nach der äußeren Benennung

und nach der vorrangigen Funktion werden Beuge- und Sühnstrafen sowie die Strafsicherungsmittel und Bußen unterschieden; nach der Art der Verhängung unterscheidet es die Spruchstrafe und die Tatstrafe, d. h. jene Strafe, die mit der Begehung der Straftat automatisch eintritt; nach dem Grad der Präzisierung und der Verpflichtung werden schließlich bestimmte und unbestimmte Strafen sowie obligatorische und fakultative Strafen unterschieden. Der Kommentator verweist innerhalb des Titels II »Strafgesetz und Strafgebot« darauf, daß es in der Zeit vor der Promulgation des Kirchlichen Gesetzbuches lange heftig umstritten war, ob überhaupt Tatstrafen im neuen kirchlichen Gesetzbuch angedroht werden sollten. Die Kodex-Reformkommission entschied sich für deren Beibehaltung. Allerdings wurden die Tatstrafen auf wenige Fälle beschränkt. Der Verfasser verweist darauf, daß Strafen stets nur das letzte Mittel sind, um die Ordnung in einer Gemeinschaft zu garantieren; dies gelte für den Staat, aber in noch viel größerem Maße für die Kirche. Titel III wendet sich dem Straftäter zu. Dieser Titel ist weit hin identisch mit Titel VI des 5. Buches des Codex Iuris Canonici von 1917. Im Titel IV: »Strafen und andere Maßregelungen« werden die einzelnen Strafen, nämlich die Beuge- und Sühnstrafen sowie die Strafsicherungsmittel und Bußen ausführlich behandelt. Die im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene deutsche Übersetzung des Codex Iuris Canonici übernimmt bei den drei Beugestrafen die Fremdwörter Exkommunikation, Interdikt und Suspension. Der Kommentator verweist allerdings darauf, daß in Zukunft evtl. doch eine bessere Eindeutigung notwendig sein wird (S. 79 f.). Er läßt die Frage offen, ob die alten Begriffe »Kirchenbann, Gottesdienstsperrung und Dienstenthebung« übernommen oder neue Begriffe geschaffen werden sollen. Der Kommentator definiert den Kirchenbann als eine Strafe, durch welche jemand aus der Gemeinschaft der Gläubigen ausgestoßen wird. Bei dieser Definition wäre wohl, um jedes Mißverständnis auszuschließen, ein Hinweis angebracht gewesen, daß das einmal empfangene Sakrament der Taufe durch keine Strafe rückgängig gemacht werden kann. Gegenüber dem Kodex von 1917 wurde in das Kirchliche Gesetzbuch von 1983 ein eigener Titel (V) über die Strafverhängung eingefügt. Bisher fanden sich die verschiedenen einschlägigen Bestimmungen verstreut in Pars II: De poenis des Kodex von 1917. Zutreffend verweist der Kommentator darauf, daß die systematische Zu-

sammenfassung der Bestimmungen der Klarheit und Übersichtlichkeit diene (S. 108). Im Titel VI »Aufhören der Strafe« werden zunächst die wichtigsten Begriffe, wie z. B. *cessatio*, *remissio*, *absolutio*, *dispensatio* sowie *suspensio*, abgeklärt. Der Kodex von 1917 kannte Vorbehalte des Strafnachlasses zugunsten des Oberhirten bzw. des Apostolischen Stuhls. Die Reservationen des Apostolischen Stuhls waren noch einmal abgestuft, je nachdem, ob sie in einfacher Weise, in besonderer oder in ganz besonderer Weise dem Apostolischen Stuhl vorbehalten waren. Der Kodex von 1983 kennt nur noch fünf Strafen, deren Nachlassung dem Apostolischen Stuhl vorbehalten ist. Der Verfasser verdient Zustimmung, wenn er betont, daß ein Vorbehalt die Erlangung der Lossprechung erschweren und den Ernst der Strafe betonen will (S. 130).

Im Zweiten Teil wird das spezielle Strafrecht des Codex Iuris Canonici kommentiert. Die 36 Kanones dieses Teils sind in sieben Deliktstategorien nach folgenden Gesichtspunkten eingeteilt: Glaube und Einheit der Kirche (cc. 1364–1369); kirchliche Autoritäten und Freiheit der Kirche (cc. 1370–1377); Amtsanmaßung und Amtspflichtverletzung (cc. 1378–1389); Falschanschuldigung und Urkundenfälschung (cc. 1390–1391); Straftaten gegen besondere Verpflichtungen (cc. 1392–1396); Leben und Freiheit des Menschen (c. 1397–1398); allgemeine Norm (c. 1399). Unter den Straftaten gegen die Religion und die Einheit der Kirche ist der in der Bundesrepublik Deutschland staatlicherseits ermöglichte Kirchenaustritt ein eigener Problemfall. Dieser Kirchenaustritt könne nur dann als Glaubensabfall gewertet werden, wenn er eine gewandelte Überzeugung und Abkehr von der katholischen Kirche demonstrieren soll (S. 160). Hierbei übersieht der Kommentator jedoch, daß der vor einer staatlichen Behörde erklärte Kirchenaustritt in jedem Fall ein öffentliches Lossagen von der Katholischen Kirche ist, und damit immer und in jedem Fall den Straftatbestand des Schismas erfüllt. Ein Schisma hat jedoch immer die Exkommunikation als Tatstrafe zur Folge (vgl. c. 1364). In Titel II »Straftaten gegen die kirchliche Autorität und die Freiheit der Kirche« werden unter den kirchenfeindlichen Vereinigungen in c. 1374 die Freimaurer nicht mehr erwähnt. Damit sei nach Meinung des Kommentators der in c. 2335 CIC/1917 angedrohte Kirchenbann aufgehoben (S. 182f.). Die Straftaten des Titels III »Amtsanmaßung und Amtspflichtverletzung« betreffen vor allem Kleriker. So hat z. B. nach c. 1383 die Erteilung der Bischofsweihe ohne

päpstlichen Auftrag sowohl für den Spender als auch für den Empfänger die Tatstrafe der Exkommunikation zur Folge. Dieser Fall ereignete sich, als Erzbischof Marcel Lefebvre am 30. Juni 1988 vier Priester zu Bischöfen weihte. Zutreffend verweist der Kommentator darauf, daß in diesem Kanon einer der sehr seltenen Fälle vorliegt, in denen es gegenüber dem Codex von 1917 zu einer Strafverschärfung gekommen ist. Die Kommentierung der Titel IV »Fälschungsdelikte« und Titel VI »Straftaten gegen Leben und Freiheit des Menschen« läßt den bisher üblichen erklärenden Vorspann des Kommentators vermissen. Er wird allerdings in Titel V »Straftaten gegen besondere Verpflichtungen« wieder aufgenommen.

Der kirchliche Gesetzgeber hat sich – von der modernen profanen rechtlichen Entwicklung beeinflusst – den Grundsatz *nulla poena sine lege poenali praevia* (Keine Strafe ohne Gesetz) prinzipiell zu eigen gemacht. Aufgrund des spezifischen Charakters der Kirche als Heilsgemeinschaft kann die Kirche diesem Grundsatz jedoch nicht in exklusiver Weise zustimmen. Zu Recht wird daher dieser Grundsatz in Titel VII »Allgemeine Norm« in zwei Fällen durchbrochen: wenn die besondere Schwere der Rechtsverletzung eine Bestrafung erfordert und die Notwendigkeit drängt, Ärgernissen zuvorzukommen oder sie zu beheben.

Der vorliegende Kommentar wurde bewußt als Lehrbuch konzipiert. Es wurde daher bei der Darstellung der Fülle an Detailwissen besonders auf Übersichtlichkeit, Kürze und Verständlichkeit geachtet. Die damit gegebene Übersichtlichkeit erleichtert dem Studenten der Theologie, aber auch allen interessierten Laien und Klerikern den Zugang zu der oftmals komplexen und mitunter diffizilen Materie des kirchlichen Strafrechts. Der interessierte Leser ist für die zahlreichen Verweise auf die entsprechenden Bestimmungen des Codex Iuris Canonici von 1917 und die strafrechtlichen Bestimmungen des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (CCEO), d. h. des Rechts der mit Rom unierten katholischen Ostkirche, das am 1. Oktober 1991 in Kraft getreten ist, dankbar. Allerdings hätte er auch – trotz der ausführlichen Literaturangaben in den Anmerkungen und der Aufnahme verschiedener Titel in das Abkürzungsverzeichnis – ein zusammenhängendes Literaturverzeichnis erwartet, das sowohl die zitierte als auch die weiterführende Literatur zum kirchlichen Strafrecht enthält.

Wilhelm Rees, Bamberg

Spiritualität

Weismayer, Josef, (Hrsg.), *Mönchsväter und Ordensgründer. Männer und Frauen in der Nachfolge Jesu*, Echter Verlag, Würzburg 1991, kart., 391 S., 20 Bilder, ISBN 3-429-01395-X, DM 48,-

Der Wiener Ordinarius für Spirituelle Theologie legt hier unter Mitarbeit von 21 Autoren eine Auswahl von 22 Frauen und Männern vor, die durch Gründung von Ordensgemeinschaften ihr Berufungscharisma in ihre Zeit und in die Geschichte der Kirche eingebracht und damit auf diese prägend gewirkt haben. Am Anfang steht jeweils die Berufung der Gründergestalt. Es folgt ein Blick in die Entwicklung, Tätigkeit, Bedeutung und derzeitige Verbreitung der von dieser gegründeten Kommunität. Die Anmerkungen sind sehr sparsam gehalten. Ein kurzes Verzeichnis der wichtigsten neuesten Literatur hilft Interessierten weiter.

Das Buch möchte von einer einseitigen Ekklesiologie als »Hierarchie« den Blick auf das konkrete Bild und die Vielgestaltigkeit der Orden in Geschichte und Gegenwart richten. In ihnen wird Kirchesein in der Gestalt einer besonderen Art der Nachfolge Jesu ansichtig. Die Beiträge verstehen sich als Bausteine für eine Theologie der Orden. Im Vorwort begründet der Herausgeber sein Vorgehen: Es konnte nur eine repräsentative Auswahl aus Epochen der Kirchengeschichte und aus der fast unerschöpflichen Fülle des Mönchtums und Ordenslebens vorgenommen werden. Die Aufnahme von Pachomius, Basilius und Augustinus wird damit gerechtfertigt, weil sie in der Frühzeit der Kirche Mönchsgemeinschaften mit Regeln geschaffen und somit »eine entscheidende Fernwirkung auf die weitere Entwicklung des Ordenslebens in der Kirche ausgeübt« (8) haben. Pachomius behandelt J. Weismayer selbst.

Zu den anderen Gründergestalten sei nur vermerkt: Informativ ist der Beitrag von Angela Veit OSU über Angela Merici (1470/74–1540) und die Ursulinen, die zuerst mit Gelübden in lockerer Gemeinschaft lebten und erst später in einen strafferen Orden zusammengefaßt wurden. Für die Entwicklung der Frauenorden in Caritas- und Schuldienst war damit ein weiteres Modell vorgegeben, so für Mary Ward (1558–1645) und die Englischen Fräulein, deren tragische Geschichte Immolata Wetter IBMV darstellt, und Louise von Marillac (1591–1660; vgl. Marienlexikon IV, 1992, 320), die zusammen mit Vinzenz

von Paul die »Schwestern der Liebe« ohne Klausur gründete. Beide werden mit Recht in einem Artikel vorgestellt. Den Beitrag über Ignatius von Loyola und die Gesellschaft Jesu verfaßte kein Jesuit, sondern eine der Ignatius nahestehenden Mary-Ward-Schwestern, Marha Zechmeister IBMV, Assistentin am Institut für Fundamentaltheologie in Wien. »Theresia von Jesu Gerhardinger und die Armen Schulschwestern von Unser Lieben Frau« von Beatrix Mayrhofer SSND, Wien, berücksichtigt einen wichtigen Schulorden neuerer Zeit. Leo Dehon (1843–1925, vgl. Marienlexikon II, 1989, 162 f.), den Gründer der Herz-Jesu-Priester, macht Gerhard Valerius SCJ bekannter und Charles de Foucauld (1858–1916, vgl. Marienlexikon II 487), der ganz neue Wege christlicher Gemeinschaften angeregt hat, Gisbert Greshake, Freiburg. Im letzten Beitrag »Lebensbilder der Mönchsväter und Ordensgründer – Versuch einer Ordenstheologie >von unten« führt der Hrsg. sein Anliegen im Vorwort weiter und gibt eine theologische Zusammenfassung aller Beiträge, die einer breiten Leserschaft einen guten Einblick in das oft vielen fremde Leben der Orden geben.

Er konnte gewiß die Wünsche mancher Gemeinschaften nicht berücksichtigen, wohl aber könnte er dies in einem nicht überflüssigen Folgeband, zumal eine moderne überarbeitete Auflage des »alten« Heimbuches nicht in Sicht ist. Das seit 1988 im EOS-Verlag, St. Ottilien, erscheinende »Marienlexikon« würdigt die marianische Spiritualität der meisten Gründergestalten und deren Gemeinschaften.

Walter Baier, Augsburg

Helming, Dennis M., *Fußspuren im Schnee. Mit einem Vorwort von Tatjana Goritschewa. Josemaria Escrivá, Gründer des Opus Dei. Eine Biographie*, EOS Verlag, D-8917 St. Ottilien, 1991, Broschur, 79 S., ISBN 3-88096-680-X, DM 14,80.

Zur Seligsprechung des Gründers des Opus Dei wurde diese ansprechende kurze Biographie vorgelegt, die in einer glücklichen Verbindung von Bild und Text in dessen Wirken und Denken einführt. Der Verf. kannte lange den Seligen persönlich, hat alle verfügbaren Schriften studiert und etwa 50 Filme über die pastorale Arbeit Escrivás zwischen 1972–1975 verwertet. Er führt in dessen Kindheit, Jugend und Studentenzeit ein und

besonders ausführlich in die Gründung und Entfaltung des Opus Dei. Er informiert über die Schwierigkeiten während des Spanischen Bürgerkrieges und ausführlich über die Spiritualität Josemarías. »Das Lebensende« und »Weltweiter Widerhall«, der in der Errichtung der Personalprälatur seines Werkes gipfelte, beschließen das Buch, das kurz und anziehend in die Geistigkeit des neuen Seligen einführt.

Walter Baier, Augsburg

Kugler, Hermann Josefo. praem., *Hermann Josef von Steinfeld (um 1160–1241) im Kontext christlicher Mystik*, EOS Verlag, St. Ottilien 1992, Broschur, 114 S., ISBN 3-88096-651-6, DM 14,80.

Der hl. Hermann Josef von Steinfeld (vgl. Marienlexikon III, 1991, 148 f) ist nicht nur in Köln und in der Eifel ein beliebter Heiliger, vor allem bekannt aus vielen Legenden. Als Theologe und Mystiker hat er in unserem Jahrhundert und der Fachwelt größere Beachtung gefunden. »Aber der Theologe hat gerade an alles Mystische seine Anfrage. Und doch ist Hermann Josef ein begnadeter Mystiker. Zu dieser Überzeugung hat mich die vorliegende Untersuchung gebracht. Es ist die Diplomarbeit von fr. Hermann Josef Kugler o. praem. Es ist sicher nicht gewöhnlich, eine theologische Diplomarbeit zum Druck zu empfehlen, wie ich getan habe. Aber ich sehe in ihr eine kleine Kostbarkeit, die nicht nur mir, sondern auch anderen diese unbekannte Sicht auf den Heiligen von Steinfeld nahebringen möge. Herr Kugler hat eine sehr liebevolle Studie zur »Mystik« von Hermann Josef vorgelegt«, schreibt Klaus Kienzler im Vorwort, der diese vorliegende Diplomarbeit betreut hat. So ungewöhnlich ist es nicht, daß Diplomarbeiten im Druck erscheinen. Hans Urs von Balthasar hat im Johannes Verlag, Einsiedeln eine Darstellung seiner Theologie der Eucharistie einer breiteren Leserschaft zugänglich gemacht, die eine Trierer theologische Diplomarbeit ist: Georg Bätzing, *Die Eucharistie als Opfer der Kirche* nach Hans Urs von Balthasar, Einsiedeln 1986. Warum sollten Arbeiten, die oft mit großem persönlichen Einsatz erstellt worden sind und wichtige Ergebnisse gehoben haben, in Archiven verschwinden? So stellt auch der Verf. des vorliegenden Werkes einen mittelalterlichen Mystiker in den heutigen Kontext der Fragen von Mystik und religiöser Erfahrung und sucht einen Zugang zu ihm.

Nach einem Aufriß des Lebens von H. J. wird die geistige Nähe zu Bernhard von Clairvaux und Elisabeth von Schönau vorgestellt. Das Werk dieser Benediktinerin und ihrer Brüder lief im Spätmittelalter oft unter dem Namen des Anselm von Canterbury und übte auf die Leben-Jesu- und Passionsfrömmigkeit einen großen Einfluß aus. Es folgt eine eingehende Erörterung der Christus-, Herz-Jesu- und Marienmystik, die ja zum Teil durch die Hymnen des Heiligen von Steinfeld in das Frömmigkeitsleben der westlichen Kirche Eingang gefunden hat. Bei der Herz-Jesu-Frömmigkeit wäre noch auf die vielen Beiträge zu verweisen in: L. Scheffczyk (Hrsg.), *Christusglaube und Christusverehrung*, Aschaffenburg 1982. Eine reichhaltige Bibliographie führt zu den Quellen und bietet Hilfe zur Vertiefung.

Walter Baier, Augsburg

Hommer von, Josef, *Es muß Einheit seyn. Anreden eines Bischofs an die Alumen seines Seminars. Mit einem Vorwort von Bischof Hermann Josef Spital und einer biographischen Einleitung von Martin Persch*, hrsg. von Michael Embach, Trier (Paulinus-Verlag) 1993, 122 S., 12 Abbildungen, ISBN 3-7902-0152-9, DM 29,80.

Bischof Joseph von Hommer (1760–1836) war zunächst Pfarrseelsorger bei Koblenz und Mitarbeiter des letzten Trierer Erzbischofs und Kurfürsten, bevor er im Alter von 64 Jahren das Amt des Trierer Bischofs antrat. Nachdem vor einigen Jahren schon Alois Thomas Hommers »Selbstbiographie« herausbrachte, die erstmals weiteren Kreisen einen Zugang zu dieser bedeutenden Bischofspersönlichkeit bot, hat nun Michael Embach die eigenhändig verfaßten »Anreden« an die Alumen des Trierer Priesterseminars publiziert. Eine ausführliche biographische Einleitung (von Martin Persch) läßt die Gestalt Hommers äußerst lebendig werden. Die zu verschiedenen Anlässen gehaltenen Anreden an die Seminaristen zeugen von Hommers großer Lebensweisheit und seinem Gespür für den unwandelbaren Kern katholischen Priestertums. Die Ermahnungen und Ratschläge, im besten Sinne »väterlich«, gehen ins konkrete Leben der angehenden Priester und haben als solche wohl nichts von ihrer Aktualität eingebüßt. Hommer erweist sich als kongenialer Zeitgenosse Johann Michael Sailers und, obwohl loyaler preußischer Staatsangehöriger und gegenüber Protestanten von ausgeprägter Höflichkeit (S. 105f), sich seiner katholischen Identität unangefochten bewußt.

Der Würde des Priesterstandes »kommt keine weltliche Würde gleich« (S. 72), weshalb der Geistliche persönlich gehalten ist, in jeder Hinsicht, auch was Kleidung und Umgang mit Laien angeht, dieser Würde entsprechend und in »Demut« (S. 101) zu leben: Der Zweck des Priestertums ist, »Seelen zu gewinnen« (S. 73), weshalb der Seelsorger »mit allen Freundschaft, mit niemand Familiarität« (S. 70) haben soll. Anlässlich einer Priesterweihe sagt Hommer: »Vor allem warne ich Sie vor vertrauten Bekanntschaften mit Laien. Sie werden sich dadurch manchen Vorwurf ersparen. Es ist nichts, was Ihnen die Achtung des Volks mehr zuzieht, als wenn Sie bei treuer Erfüllung Ihrer Berufspflichten im übrigen zurückgezogen leben und sich still für sich halten« (S. 75). Schon damals gab es anscheinend Geistliche, »welche sich so ungeziemend kleiden, daß man sagen sollte, sie wünschten nicht für Geistliche angesehen zu werden« (S. 120).

Mittelpunkt priesterlichen Wirkens ist Hommer die Feier der Eucharistie: »Das h. Meßopfer ist die wichtigste, ehrwürdigste, geheimnisvollste Handlung unserer katholischen Religion« (S. 83). Der Priester soll sich in der liturgischen Handlung vor jedem Mechanismus, vor Routine und Nachlässigkeit hüten. Vor dieser Versuchung wird bewahrt, wer »auch wenn er ganz allein sein sollte, sich die Engel Gottes gegenwärtig vorstellt, und alle Tage die h. Messe mit ebenso großer Aufmerksamkeit, Ängstlichkeit (!) und Andacht liest, wie er seine erste h. Messe gelesen hat« (S. 85). Auch bezüglich des Zölibates schenkt Hommer seinen Seminariisten reinen Wein ein: »Ohne in die Gründe einzugehen, welche dieses Gesetz veranlaßt haben, kommt jetzt nur in Betrachtung, daß es einmal so ist, daß keiner von uns es abzuändern vermag, und daß es gewiß niemals aufgehoben werden wird« (S. 69). Sehr bedenkenswert ist ferner das zu Gebet und Brevier (S. 61 f) Gesagte, die pastoralen Hinweise zu Beichte und Erstkommunion (»... habe verordnet, daß die Kinder ... noch viermal in dem nämlichen Jahr zur h. Kommunion eingeladen und sie auf eine ausgezeichnete Art dazu vorbereitet werden sollen« S. 76), sowie die Hinweise zum Exorzismus (S. 67 f).

Der Gesamteindruck der Anreden Bischof von Hommers ist durchaus irenisch und zeugt von realistischer Wahrnehmung aufgrund reifer Menschenkenntnis. Nirgends ist ein jansenistischer, fundamentalistischer oder integralistischer Zug spürbar. Sicher sind manche Hinweise zeitbedingt, es fehlt vor allem das damals (vgl. Vinzenz

Pallotti) erst im Entstehen begriffene Laienapostolat in seiner Beziehung zum Klerikerapostolat. Hommer verfügt über eine natürliche pädagogische Begabung, sein kerngesunder katholischer Glaube bedarf noch keiner Anleihen bei pastoralpsychologischen Thesen, wie sie heute vielfach mit äußerst mäßiger Fruchtbarkeit in den Seminarien Mode geworden sind. Jedem Verantwortlichen in der Priestererziehung, Seminariisten und jüngeren Priestern ist das zu einem erschwinglichen Preis vorzüglich edierte Werk zu empfehlen.

Stefan Hartmann, Bad Säckingen

Holböck, Ferdinand, Sergius von Radonesch. Der größte Heilige Rußlands, Christiana-Verlag Stein a. Rh., 44 S., ISBN 3-7171-0968-5, DM 4,80,

Das anlässlich des 600jährigen Todestages des in Sagorsk 1392 gestorbenen hl. Sergius verfaßte Büchlein bringt eine kurze Beschreibung des Lebens und Wirkens (40 Klostergründungen von Sergius oder seinen Schülern) des Mönchsvaters, der nach der Verheerung durch die Tataren das Mönchtum und die Frömmigkeit Rußlands zur erneuten Blüte brachte, und führt dann einige wunderbare Ereignisse aus dem Leben des Heiligen an. Wenn hier auf eine klare Scheidung zwischen historisch empirischer Echtheit und Legende verzichtet wird, ist dieser Verzicht sachgemäß, denn die literarische Form »Legende« bedeutet nicht unbedingt Gleichgültigkeit gegenüber der Tatsächlichkeit, sondern ihre geistige Verdichtung und ist insofern zur Aussage natürlich-übernatürlicher Grenzereignisse oft passender. Kurze Anmerkungen über die Dreifaltigkeits-Laura heute und die Quellen schließen die reich bebilderte Darstellung. Im Zeitalter des Tourismus empfiehlt sich dieses Büchlein gerade für Rußlandreisende, die den geistlichen Hintergrund und die Geschichte der besuchten Sehenswürdigkeiten kennenlernen wollen. (Einige kritische Anmerkungen mögen dem Rezensenten erlaubt sein: Warum kennt man in einem deutschen Buch immer nur ss statt ß? Bei manchen Bildern wäre eine Beschreibung hilfreich: S. 45, 8, ist das Titelbild das auf S. 19 genannte authentische Bild? Wird S. 46/47 zweimal das gleiche Buch angepriesen: gleicher Titel und Seitenzahl, aber verschiedene Zahl der Abbildungen? »Konzelebrieren« Engel: S. 28?).

Anton Ziegenaus, Augsburg

Kirchengeschichte

Brandmüller, Walter (Hrsg.), *Handbuch der Bayerischen Kirchengeschichte, Bd. III: Vom Reichsdeputationshauptschluß bis zum zweiten Vatikanischen Konzil (in Verbindung mit Winfried Becker, Erwin Gatz, Siegfried Gmeinwieser, Egon Greipl, Friedrich Hartmannsgruber, Ludwig Holzfurtner, Heinz Hürten, Wilhelm Imkamp, Andreas Kraus, Josef Listl, Manfred Lochbrunner, Winfried Müller, Eugen Paul, Hans Pömbacher, Walter Pötzl, Hermann Reifenberg, Frumentius Renner, Peter Rummel, Leo Scheffczyk, Emanuel Schmid, Elgin van Treek-Vaassen, Immolata Wetter), EOS-Verlag St. Ottilien 1991, LXIV u. 1037 S., ISBN 3-88096-673-7, DM 198,-.*

Auch wenn es unmöglich ist, den Inhalt der 26 Einzelartikel bzw. tabellarischen Überblicke wiederzugeben, sollten doch ausnahmsweise die Autoren namentlich angeführt werden: Ein solcher inhaltlich gefüllter Sammelband konnte nur gelingen, weil Mitarbeiter gewonnen werden konnten, die einmal kompetent sind und zum anderen bereit waren, den momentanen individuellen Arbeitsplan zugunsten dieses Sammelwerkes zu sistieren. Zum Gelingen eines solchen Unternehmens trug aber auch das an sich schon günstige »Objekt« bei: Bayern ist, wie der Hrsg. in seinem Vorwort hervorhebt, ein Geschichtsraum, der wie keiner der deutschen Länder trotz aller sich wandelnden Grenzen und Strukturen seine »unverwechselbare eigene Identität« bewährt hat. Schwieriger ist zweifellos die Definition von »Bayerischer Kirchengeschichte«, da Katholizität sich nicht mit landeskirchlichen Bestrebungen verträgt (und vertragen hat, wie gerade in der behandelten Geschichtsepoche deutlich wird) und auch der Begriff der Teilkirche unangemessen ist. Allerdings wurde dem Rezensenten nicht klar, warum der Ansatz beim Begriff der »Ortskirche« außer acht gelassen wurde. Auch wenn er theologisch den Raum der Diözese meint, hat diese überall, wo Leben ist, auch offene Grenzen. Deshalb bildete sich auch in der Kirche die Praxis heraus, die Diözesen in Kirchenprovinzen zusammenzufassen. Gerade in dieser Hinsicht wäre die Aufteilung Bayerns in zwei Provinzen als Ablehnung jeder landeskirchlichen Versuchung und als Anerkennung geschichtlich gewachsener Oberregionen bedenkenswert.

In vorliegendem Band werden alle Bereiche kirchlichen Lebens berücksichtigt: Das Verhältnis von Staat und Kirche auf dem Hintergrund der

gesellschaftlichen Umwälzungen mit den verschiedensten Berührungs- und Überschneidungspunkten, und zwar von der Säkularisation bis zum zweiten Vatikanischen Konzil. Nur stichwortartig können die immer wiederkehrenden »Streitfälle« genannt werden: Schule und Schulaufsicht, Ausbildung der Priester, Ernennung der Bischöfe, der Professoren an den theologischen Hochschulen, der Pfarrer, Vermögensprobleme (z.B. Vermögenssäkularisation), Pressewesen, Konkordate, Land und Volk. Diese Themen werden sowohl in der gebotenen Konzentration auf Bayern als auch in der notwendigen Weite behandelt, d.h. Bayern und seine Kirche innerhalb der gesamteuropäischen, -deutschen, -kirchlichen und ideengeschichtlichen Entwicklung, wobei Bayern nicht nur Empfangender oder »Spielball« war, sondern durchaus auch Vorreiter und Mitgestalter. In dieser Hinsicht kann darauf verwiesen werden, daß Bayern aufgrund von Konkordat und Nuntiaturn in München politisch zwischen Rom und Preußen vermittelte, Bischöfe über Bayern hinaus in Deutschland und Rom großen Einfluß erhielten (z.B. Geissel, Reisach), ebenso viele Theologen. Auch die Bedeutung Bayerns für die Missionsbewegung (Ludwig-Missionsverein; St. Ottilien) und für die Orden (die Ausbreitung der Gründung der sel. M. Theresia Gerhardinger; Schulschwester) dürfen hier nicht unerwähnt bleiben. Die Gestalt M. Sailer ist ferner zu erwähnen, der trotz der meistens noch führenden Aufklärungstheologie die kommende Priestergeneration entscheidend prägte. Landshut und dann München wurden zu Zentren der die Aufklärungsmentalität ablösenden Romantik. München wurde zweifellos Mittelpunkt katholischen Denkens und Handelns in Deutschland; das belegen Namen wie Baader oder Görres. Zu erwähnen bleibt noch: Neben dieser gesellschaftlichen Entwicklung wird ausführlich die theologische von der Aufklärung bis zum zweiten Vatikanum nachgezeichnet, ferner werden die religiös-kirchliche Sozialisation, das gottesdienstliche Leben, die Restauration der Orden, die nichtmonastischen Ordensgemeinschaften, die Volksfrömmigkeit, Katholische Literatur und die bildende Kunst im Dienst der Kirche (Architektur, Skulptur, Malerei, Paramentik, Goldschmiedekunst und Glasmalerei) eigens behandelt. Im Anhang werden eine graphische Darstellung zur Entwicklung des Priesternachwuchses zwischen 1821 und 1965, die Tabellen der in Bayern ansässigen Ordensgemein-

schaften und ein Verzeichnis der Bischöfe, Weihbischöfe und Generalvikare Bayerns geboten. Ein umfangreiches Register (943–1036) hilft finden.

Sympathischerweise wird der Band dem Gedächtnis der Heiligen Bayerns (aus der Berichtszeit) gewidmet (wobei allerdings zu bedauern ist, daß Caspar Stanggassinger im Register nicht erscheint. Als Ersatz für eine kurze Schilderung dieser und anderer heiligmäßiger Gestalten kann diese Widmung allerdings nicht anerkannt werden). Der Band, in dem eine Unmenge von Einzelheiten in überschaubarer Anordnung geboten wird, ist mehr als ein gelegentlich zu benutzendes Nachschlagewerk. Der äußere Umfang sollte nicht von der Lektüre abhalten. Sie lohnt sich, und zwar nicht nur in Hinblick auf die Einordnung vielleicht bekannter Einzelheiten, sondern auch zur Deutung der Gegenwart. Z.B. erweist sich die Behauptung, vor dem Zweiten Vatikanum wäre die katholische Kirche eine Klerikerkirche mit unmündigen oder rechtlosen Laien gewesen, schlicht als falsch. Natürlich gab es auch profilierte Kirchenführer unter den Bischöfen (etwa Reisach, Stahl, Senestrey, Faulhaber), aber die Mehrheit war, als »Beamte« des Systems, vom König ernannt und ihm im Treueid verpflichtet, abhängig und in der Vermittlungsposition paralytisiert. So waren es häufig die Laien, die gegen die Bevormundung seitens der Auf-

klärungsmentalität die Priester zum Widerstand drängten. Ebenso haben Männer wie Baader und Görres die katholische Sache zur Geltung und den Katholiken zu neuem Selbstbewußtsein verholfen. Wenn Newman den Laien des 4. Jhs und ihrem sensus fidei das Verdienst des letzten Bollwerkes für den wahren Glauben zuerkannte, so gilt dasselbe für die Laien in der Aufklärungszeit. Natürlich kann dieser sensus nicht in einem differenzierenden Denken abergläubige Tendenzen erkennen und ausscheiden (dazu bedarf es theologischer Fähigkeiten), aber insgesamt haben Laien katholische Glaubens- und Lebensformen über die Dürre der Aufklärungszeit hinübergerettet. Schließlich wird klar, daß die Katholizität und die Bindung an den Nachfolger Petri die Kirche Bayerns vor Abhängigkeit und vor dem Absinken auf die Ebene einer Landeskirche bewahrt haben, einer Gefahr, der sich die orthodoxen Kirchen im Osten nie erwehren konnten und auch die Protestanten Bayerns nicht, deren Sunnepiscopus merkwürdigerweise der katholische König war. Mag auch die Auswahl dieser Gesichtspunkte subjektiv sein, so betrifft sie doch wesentliche Momente und sollen ermuntern, sich der Mühe der Lektüre zu unterziehen. Sie wird sich lohnen.

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. Theodor Maas-Ewerd, Ostenstraße 26–28, 8078 Eichstätt
 Prof. Dr. Georg May, Fränzenbergstraße 14, 6501 Budenheim
 Prof. Dr. Joachim Piegsa, Universitätsstraße 10, 8900 Augsburg

Descensus ad inferos.

*Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels***Von Manfred Lochbrunner, Augsburg*

»Was heute in den Kirchen eine vertrocknete Reliquie ist, war damals nicht nur *ein*, sondern nahezu *das* Hauptstück der Verkündigung vom Erlöser.«¹ So urteilte am Beginn unseres Jahrhunderts Adolf von Harnack in seiner Marcion-Monographie über den Stellenwert des Glaubensartikels vom Höllenabstieg Christi in der alten Kirche. Inzwischen scheint die »vertrocknete Reliquie« im Credo, die den Kirchenvätern so wertvoll war, auch bei einzelnen modernen Theologen wieder Interesse zu finden.² Doch im Hinblick auf die Breitenwirkung dürfte sich die um 1970/71 erfolgte Neuformulierung des lateinischen Credoartikels »descendit ad inferos« im deutschen Sprachraum als der bedeutungsvollste Schritt erweisen. Anlaß war das im Zuge des 2. Vaticanums und der Liturgiereform ins Auge gefaßte Desiderat einer gemeinsamen deutschen Übersetzung liturgischer Grundtexte. Die von den Kirchenleitungen berufene »Arbeitsgemeinschaft für gemeinsame liturgische Texte der Kirchen des deutschen Sprachgebietes« (ATL) einigte sich nach langen Beratungen auf die Übersetzung »hinabgestiegen in das Reich des Todes«, welche die bis dahin übliche Formulierung »abgestiegen zu der Hölle« bei den Katholiken, bzw. »niedergefahren zur Hölle« bei den evangelischen Christen ablöste. Zur Begründung wurde angegeben, daß Mißverständnisse ausgeschlossen werden sollten, die das Wort »Hölle« in diesem Zusammenhang hervorrufen könnte. Zugleich aber sollte enger an die hebräische Vorstellung von Scheol herangeführt werden. Der sachliche Inhalt der Überwindung des Todesschicksals durch Jesus Christus sei gewahrt und der Weg nicht abgeschnitten zu weiteren Auslegungen, wie sie etwa in der patristischen Theologie gegeben sind. Die Mitglieder der Arbeitsgemeinschaft räumten aber ein,

*Die folgenden Ausführungen bringen die leicht erweiterte und mit Anmerkungen versehene Fassung der Probeerlesung, die der Verfasser anlässlich seiner Habilitation im Fach Dogmatik am 9. Juni 1993 vor der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Augsburg gehalten hat.

¹ A. von Harnack, Marcion. Das Evangelium vom fremden Gott, Leipzig ²1924, 130 (=Nachdruck Darmstadt 1960, 130).

² Die Habilitationsschrift von Wilhelm Maas, Gott und die Hölle. Studien zum Descensus Christi (Sammlung Horizonte NF 14), Einsiedeln 1979 führt in die vielschichtige Problematik ein und bietet einen Überblick über die wichtigen Descensus-Monographien im 20. Jahrhundert (S. 27–37); ausführliches Literaturverzeichnis S. 323–336; kritische Rezension von N. Brox, in: ThRv 78 (1982) 374–377. E. Koch, Art. Höllenfahrt Christi, in: TRE 15 (1986) 455–461 (Lit.).

daß das »descendit ad inferna«³ als die größte »crux interpretum« empfunden wurde und daß die neue Übersetzung genauso wenig wie die alte der begleitenden Erklärung in Theologie, Predigt und Katechese entraten könne.⁴ Diese notwendige Erklärung konfrontiert freilich mit einer Fülle von Detailfragen und schwierigen Problemzusammenhängen.

Dabei soll gleich eingangs festgehalten werden, daß der Descensus ad inferos relativ spät in das Credo eingedrungen ist. Im Westen wird er zum erstenmal literarisch greifbar im Glaubensbekenntnis von Aquileja, das Rufinus um 404 kommentiert hat, wobei er ausdrücklich darauf hinweist, daß weder Rom noch die östlichen Kirchen diesen Zusatz kennen.⁵ Tatsächlich aber taucht im Osten der Artikel bereits etwas früher im Jahr 359 in einer Bekenntnisformel auf, jedoch in semiarianischem Kontext. Er stand in der sog. Vierten Formel von Sirmium, in einem Glaubensbekenntnis also, das den in Rimini und in Seleucia getrennt tagenden Synoden als Vermittlungsmanifest vorgelegt werden sollte.⁶ Der Kirchenhistoriker Socrates († nach 439) nennt den Syrer Marcus von Arethusa als Verfasser.⁷ Mit großer Wahrscheinlichkeit dürfte Syrien als Quelle dieses Theologumenons in Betracht kommen. Denn bevor man dem Descensus in den Symbola begegnet, ist er schon in den Schriften der Väter greifbar, die ihn meist beiläufig in exegetischem oder homiletischem Zusammenhang erwähnen.⁸ Doch ehe wir das vielschichtige Zeugnis der

³ Die ursprüngliche Formulierung »descendit ad(in) inferna« wurde später in »descendit ad inferos« umgewandelt. Vgl. F. Kattenbusch, Das Apostolische Symbol Bd. 2, Leipzig 1900, 899.

⁴ Vgl. die von einigen Mitgliedern der ATL verfaßte Handreichung zu den ökumenischen Neuübersetzungen: W. Beinert/K. Hoffmann/H. von Schade, Glaubensbekenntnis und Gotteslob der Kirche. Apostolisches und Nizänisches Glaubensbekenntnis – Gloria – Sanctus – Agnus Dei – Gloria Patri (Pastoraliturgische Reihe in Verbindung mit der Zeitschrift »Gottesdienst«), Einsiedeln 1971; besonders die beiden Beiträge von Wolfgang Beinert: 1. Zur Geschichte der Neuübersetzung S. 13–15, 2. Die Glaubensbekenntnisse S. 16–51, bes. 37.

⁵ Rufinus, Commentarius in Symbolum Apostolorum 18: »Sciendum sane est quod in Ecclesiae Romanae Symbolo non habetur additum: descendit ad inferna. Sed neque in Orientis ecclesiis habetur hic sermo« (PL 21, 356; CCh. SL 20 [ed. M. Simonetti], 152/153). Vgl. DH (=Denzinger/Hünemann) 16. Rufin denkt an das altrömische Taufbekenntnis (=R); der Textus receptus (=T) des Apostolicums, der in Gallien entstand, enthielt den Zusatz und wurde schließlich auch von Rom übernommen. Siehe auch das Symbolum »Quicumque« DH 76.

⁶ »Wir wissen, daß dieser eingeborene Sohn des Vaters auf dessen Geheiß vom Himmel herabkam zur Vernichtung der Sünde und geboren wurde von der Jungfrau Maria und mit den Jüngern zusammen lebte und dem Heilsplan gemäß des Vaters Willen erfüllte, gekreuzigt wurde und starb und zur Hölle niederfuhr (*καὶ εἰς τὰ κατελθόντα*) und dort die Dinge ordnete, den die Türhüter der Hölle erkannten und vor dem sie erbeben, und am dritten Tage von den Toten auferstand. . . « (zitiert nach J. N. D. Kelly, Altchristliche Glaubensbekenntnisse. Geschichte und Theologie, Göttingen 1972, 286; vgl. Athanasius, De synodis 8: PG 26, 693A).

Auch die von der westlichen Delegation der nizänisch gesinnten Mehrheit der Synode von Rimini im thrakischen Nike abgetrotzte Bekenntnisformel enthielt den Descensusartikel wie die ebenfalls von den Homöern beherrschte Synode vom Januar 360 in Konstantinopel (vgl. Kelly, a.a.O., 290–293; HKG [J] II/1,50f.). R. Rogošić, Art. Sirmium, in: LThK² IX, 795f.

⁷ Socrates, Hist. eccl. 2,30: PG 67, 280.

⁸ Bezeichnenderweise kommt auch die erste Stimme aus Syrien: Ignatius, Ad Magnesios 9,2: »Wie werden wir leben können ohne ihn, den auch die Propheten, Jünger im Geiste, als Lehrer erwarteten? Und deshalb erschien er, auf den sie in Gerechtigkeit harteten, und weckte sie von den Toten auf« (J. A. Fischer, Die Apostolischen Väter, Darmstadt 1956, 169).

Väter betrachten, um dann im dritten Teil das systematische Profil der Descensuslehre zu untersuchen, ist in einem ersten Abschnitt nach den biblischen Grundlagen zu fragen.

1. Auf der Suche nach biblischen Haftpunkten

Jahrhundertlang galt 1 Petr 3,19 und 4,6 als der biblische locus classicus der Descensuslehre. Eingehende monographische Untersuchungen⁹, deren Ergebnisse von den neueren Kommentaren zum 1. Petrusbrief¹⁰ übernommen worden sind, setzen ein dickes Fragezeichen hinter die traditionelle Auslegung. Norbert Brox spricht im Hinblick auf den Passus 1 Petr 3, 19–22 von einer »Komposition von Abbreviaturen«, die »beim heutigen Leser mehr Fragen hinterläßt als . . . Auskünfte gibt.«¹¹

Der hier interessierende Abschnitt ist verbunden mit dem stilistisch auffälligen Vers 18, der Spuren einer liturgischen Lied- oder Bekenntnisformel ahnen läßt. »Denn auch Christus hat der Sünden wegen ein einziges Mal gelitten (andere Lesart: ἀπέθανεν), er, der Gerechte, für die Ungerechten, um euch zu Gott hinzuführen; dem Fleisch nach wurde er getötet, dem Geist nach lebendig gemacht. (V. 19) In diesem (ἐν ᾧ) ging er hin und predigte den Geistern im Gefängnis, (V. 20) die einst ungehorsam waren, als Gottes Langmut zuwartete in den Tagen Noachs« (1 Petr 3,18–20a). Fast jedes Wort im Vers 19 ist exegetisch umstritten; 1. Der Anschluß mit dem Relativpronomen ἐν ᾧ kann auf das vorausgehende πνεύματι bezogen werden, wobei πνεῦμα aber nicht im Sinne der griechisch-philosophischen Dichotomie als vom Leib getrennte Seele zu deuten, sondern vom paulinischen Gegensatzpaar Sarx-Pneuma auszugehen ist. Als formelhafte Wendung kann ἐν ᾧ aber auch die Funktion einer relativen temporalen Konjunktion haben, die sich nicht auf ein Einzelwort, sondern auf die vorausgegangene Aussage insgesamt bezieht und dann mit »währenddessen«, »dabei« zu übersetzen ist. 2. Wer sind die πνεύματα, die ungehorsam waren: die Geister (welche?) oder die Seelen der in der Sintflut umgekommenen Menschen? 3. Was ist mit ἐν φυλακῇ gemeint: ein bewachter Strafort oder ein neutraler Warteraum? 4. Das Aorist Partizip πορευθεῖς läßt keine Richtungsangabe erkennen. Es ist offen für einen Descensus wie für einen Ascensus. In Bezug auf das im Vers 22 stehende πορευθεῖς εἰς οὐρανόν könnte man eher an ei-

⁹ B. Reicke, The Disobedient Spirits and Christian Baptism. A Study of 1 Petr. III. 19 and its Context (Acta Seminarii Neotestamentici Upsaliensis 13), Kopenhagen 1946; W. Bieder, Die Vorstellung von der Höllenfahrt Jesu Christi. Beitrag zur Entstehungsgeschichte der Vorstellung vom sog. Descensus ad inferos (Abhandlungen zur Theologie des Alten und Neuen Testaments 19), Zürich 1949; W. J. Dalton, Christ's Proclamation to the Spirits. A Study of 1 Peter 3:18–4:6 (Analecta Biblica 23), Rom 1965; H.-J. Vogels, Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten. Eine bibeltheologisch-dogmatische Untersuchung zum Glaubensartikel »descendit ad inferos« (Freiburger theologische Studien 102), Freiburg 1976.

¹⁰ K.H. Schelkle, Die Petrusbriefe. Der Jakobusbrief (HThKNT XIII/2), Freiburg 31970; N. Brox, Der erste Petrusbrief (EKK XXI), Zürich, Neukirchen-Vluyn 1979; H. Frankemölle, 1. Petrusbrief, 2. Petrusbrief, Judasbrief (Die Neue Echter Bibel Bd. 18 und 20), Würzburg 1987; O. Knoch, Der Erste und Zweite Petrusbrief, Der Judasbrief (RNT), Regensburg 1990.

¹¹ N. Brox, Der erste Petrusbrief, 170.169.

nen Ascensus denken. 5. Was bedeutet *κηρύσσειν* : ein bloßes Verkünden oder im spezifischen Sinn die Heilsbotschaft ausrichten, wie es eindeutig in 4,6 mit *νεκροῖς εὐηγγελίσθη* gesagt ist?

Seit hundert Jahren wird in der Exegese dieser dunklen Stelle als Verständnishilfe ein religionsgeschichtlicher Vergleich diskutiert.¹² Da die Abbreviaturen den damaligen Lesern zugemutet werden konnten, muß es eine Quelle gegeben haben, aus der solche für das Verständnis unentbehrliche Kenntnisse zugeflossen sind. Eine derartige Informationsquelle wird im griechisch erhaltenen Teil des äthiopischen Henochbuches vermutet. Tatsächlich spielte das Henochbuch in der religiösen Vorstellungswelt der neutestamentlichen Zeit eine einflußreiche Rolle, die gerade in den Katholischen Briefen zu belegen ist.¹³

Das apokryphe Henochbuch zeigt großes Interesse an der Erzählung von den »Gottessöhnen und Menschentöchtern« in Gen 6,1–4 und der darauf folgenden Erzählung von der Sintflut. Der Patriarch Henoch erhält den Auftrag, zu den wegen ihrer Vergehen bestraften »Gottessöhnen«, den gefallenen Engeln, zu gehen, die etliche Male als *πνεύματα* bezeichnet werden. Ihnen muß Henoch den definitiven Unheilszustand verkünden. »Sie werden keinen Frieden und Vergebung finden.«¹⁴ Von der mythischen Erzählstruktur des Henochbuches erhält die Motivfolge im Abschnitt 1 Petr 3,19–21 (nämlich Predigt an die Geister, Flut, Arche Noachs) zwar einen plausiblen Zusammenhang, den der Verfasser dann um die Tauftypologie erweitert hat. Aber die Henochparallele löst nicht alle Fragen. Auch wenn der »Gang Christi« sich auf die gefallenen Engel oder auf die Menschen der Sintflutgeneration beziehen sollte, so bleibt doch der Unterschied zu beachten: Die Rede Henochs ist definitive Unheilspredigt, das *κηρύσσειν* Christi bildet dazu einen – wohl beabsichtigten – Gegensatz und betont sein Heilswerk.

Mit ähnlichen Schwierigkeiten ist das exegetische Verständnis von 1 Petr 4,6 belastet: »Denn auch Toten ist das Evangelium dazu verkündet worden, daß sie wie Menschen gerichtet werden im Fleisch, aber wie Gott das Leben haben im Geist.«¹⁵ Der Versuch, die Toten in metaphorischer Sprechweise als geistlich Tote zu interpretieren, kann nicht überzeugen. Tatsächlich sind physisch Tote gemeint, denen das Evangelium verkündet worden ist. Wenn man 4,6 mit 3,19 in Verbindung bringt, was keineswegs von allen Exegeten bejaht wird, scheint hier eine Ausweitung auf alle Toten beabsichtigt zu sein. Aber wer verkündigt hat, wann und wo eine solche Verkündigung geschehen ist, bleibt ungesagt.

Im Blick auf die bisher als Standardstellen für einen biblischen Descensusbeleg geltenden Verse des 1. Petrusbriefes ist also Zurückhaltung geboten. Erst in der

¹² Zum erstenmal vorgetragen von Friedrich Spitta, *Christi Predigt an die Geister* (1 Petr 3,19ff), Göttingen 1890.

¹³ Der Judasbrief benützt (vgl. v. 6, v. 13) und zitiert (v. 14f.) das Henochbuch, wie es auch der 2. Petrusbrief (2,4) tut.

¹⁴ Henoch 12,5, in: E. Kautzsch (Hrsg.), *Die Apokryphen und Pseudepigraphen des Alten Testaments* Bd.2, Tübingen 1900, 243.

¹⁵ Siehe das Urteil von N. Brox: »Er gehört m.E. zu den nicht mehr sicher erklärbaren Texten des 1 Petr und ist diesbezüglich noch dunkler als 3,19–22« (*Der erste Petrusbrief*, 196).

Väterexegese, angefangen mit Klemens von Alexandrien († vor 215)¹⁶, ist ein eindeutiger Zusammenhang dieser Texte mit der Descensusvorstellung nachweisbar.

Wenn 1 Petr 3,19 und 4,6 in den Hintergrund treten müssen, dann sind noch andere biblische Texte zu befragen, ob sie als Haftpunkte für die Descensuslehre dienen können.

Das Jonaszeichen, so wie es Mt 12,40 formuliert, stellt eine Parallele her zwischen dem Verweilen des Jona im Bauch des Fisches und einem zeitlich begrenzten Sein des Menschensohnes im Innern der Erde (» ἐν τῇ καρδίᾳ τῆς γῆς «).

Im Rahmen des Passionsberichtes greift der Evangelist in Mt 27,51b–53 einen vorgegebenen apokalyptischen Text auf. Im Hintergrund seiner Vorlage dürfte Ez 37,1–14 stehen, die Vision von der Erweckung der Totengebeine, die beim Propheten auf die Wiederbelebung des Volkes Israel nach dem Exil hinwies, aber von der späteren Auslegungsgeschichte auf die Totenerweckung bezogen wurde.¹⁷ Die sorgfältige chronologische Einordnung des Geschehens – die Gräber öffnen sich nach dem Tode Jesu, aber die Toten verlassen ihre Gräber erst nach seiner Auferstehung an Ostern – bietet einen Ansatzpunkt, auf den sich die spätere Descensuslehre gestützt hat.

Die Pfingstpredigt des Petrus zitiert Ps 16(15),8–11 und spricht von einem zeitweiligen Festgehaltenwerden Jesu im Totenreich (vgl. Apg 2,24–28). Doch Gott hat ihn nicht der Unterwelt preisgegeben und sein Leib schaute die Verwesung nicht (vgl. Apg 2,31). Der Auferstehung geht also das Verweilen im Totenreich voraus.

Indem Paulus in Röm 10,7 einen Deuteronomiumstext, der von der Gesetzesgerechtigkeit handelt, auf die Glaubensgerechtigkeit umbiegt und aktualisiert, erwähnt er nebenbei auch den Abgrund, aus dem Christus zurückgekehrt ist.¹⁸

Schließlich könnte noch an Eph 4,8–10 gedacht werden. Auch hier steht ausgehend von einem Schriftzitat aus Ps 68(67),19 der Bewegung des Aufsteigens Christi in die Höhe sein Hinabsteigen » εἰς τὰ κατώτερα (μέρη) τῆς γῆς « (Eph 4,9) gegenüber. Die wörtliche Übersetzung lautet: »in die unteren Bereiche der Erde«. In diesem Sinn wäre eine Deutung auf den Descensus ad inferos denkbar, wie sie in der Auslegungsgeschichte oft begegnet.¹⁹ Die meisten modernen Kommentare jedoch

¹⁶ Clemens Alexandrinus, Strom. VI 45,4; GCS 15,454; Adumbrat. ad 1 Petr 3,19 et 4,6; GCS 17, 205. Belege aus Origenes, Athanasius, Cyrill von Alexandrien, Ambrosius, Ps.-Hippolyt siehe bei N. Brox, Der erste Petrusbrief, 186.

¹⁷ Siehe die Ausführungen von W. Maas zur Stelle (a. a. O., 73–97). Dort eingehende Behandlung der intertestamentarischen Literatur als Bindeglied zwischen Ez 37 und Mt 27,51b–53 und Hinweis auf die gut erhaltenen Fresken in der Synagoge im syrischen Dura-Europos, die Ez 37 illustrieren. Die Malereien der 1932/1933 ausgegrabenen Synagoge werden um 250 n. Chr. datiert.

¹⁸ Vgl. die dezidierte Aussage im Kommentar von Ernst Käsemann: »Zum ersten Male wird hier im Neuen Testament die Botschaft von der Himmelfahrt Christi mit der von seiner Hadesfahrt, also dem Abstieg ins Totenreich, verbunden« (An die Römer: HNT 8a, Tübingen ²1974,275/276).

¹⁹ Heinrich Schlier führt eine lange Ahnenreihe dieser Auslegung an: Chrysostomus, Theodoret, Oikumenius, Tertullian, Marius Victorinus, Ambrosiaster, Hieronymus, Pelagius, Estius, Cornelius a Lapide, A. Bengel, J. Chr. K. von Hofmann, A. Klöpffer, F. Bleek, H. A. W. Meyer, M. Kähler, B. F. Westcott, J. A. Robinson, J. Huby, E. F. Scott (Der Brief an die Epheser, Düsseldorf ⁵1965,192 Anm. 4).

beziehen die *κατάβασις* auf die Inkarnation.²⁰ Die zentrale Aussage ist, daß Christus alle Räume durchschritten hat, um das All herrscherlich zu durchwalten.

Rückblickend auf die Befragung des Neuen Testamentes ist als Ergebnis festzuhalten, daß an keiner Stelle von einem aktiven Heilswirken Jesu im Totenreich ausdrücklich die Rede ist. Eindeutig stehen Kreuz und Auferstehung im Mittelpunkt. Der Hiatus zwischen Tod und Auferweckung wird vom Neuen Testament taktvoll beachtet und nicht mit mythischer Beredsamkeit überbrückt, wofür die Religionsgeschichte bei den umliegenden Kulturen zahlreiche Beispiele liefern kann.²¹ Das spezifisch christliche Theologumenon vom Descensus ad inferos hat sich erst in nachneutestamentlicher Zeit herausgebildet. Bei diesem Formungsprozeß wurden dann vornehmlich die genannten Stellen als biblische Haftpunkte verstanden und benutzt.

2. Die Ausformung in der Väterzeit

Die relevanten Texte der altchristlichen Literatur und der Kirchenväter sind schon mehrfach gesammelt und untersucht worden.²² Das umfangreiche Material soll hier nicht nochmals ausgebreitet, aber wenigstens die Hauptlinien der Entwicklung wollen festgehalten werden. Zu diesem Zweck eignet sich ein thematisches Vorgehen besser als eine streng chronologische Darstellung, die aber in obliquo auch zu ihrem Recht kommen soll.

Eine erste Beobachtung bei der Sichtung des Materials drängt sich auf: Es gibt keine »monographische« Behandlung des Descensus in der alten Kirche. Wenn von ihm die Rede ist, dann im Zusammenhang mit anderen Themen. Andererseits ist die Fülle des Materials ein Indiz, daß das Theologumenon bald zu einer volkstümlichen Vorstellung geworden war, was auch dadurch zum Ausdruck kommt, daß die *theologia narrativa* der Sache mehr Raum gegeben hat als die *theologia speculativa*.

²⁰ Siehe H. Schlier, a.a.O., 192/193; J. Gnilka, Der Epheserbrief: HThKNT X/2, Freiburg ³1982, 209; R. Schnackenburg, Der Brief an die Epheser: EKK X, Zürich, Neukirchen-Vluyn 1982, 181: »Die Deutung auf den Abstieg Christi in die Totenwelt (descensus ad inferos) wird heute kaum noch vertreten, hat aber in der Auslegungs- und Wirkungsgeschichte eine beträchtliche Rolle gespielt. Sie scheidet nicht nur am Sinnzusammenhang . . . , sondern auch am Weltbild des Verf., das zwar untere und obere Himmel kennt (. . .), aber keine Unterwelt.«

²¹ Siehe die ausgiebige Materialsammlung bei Josef Kroll, Gott und Hölle. Der Mythos vom Descensus-kampfe, Leipzig 1932 (=Nachdruck Darmstadt 1963); vgl. die Rezension von K. Prümm, in: Scholastik 9 (1934) 575–579; ders., Die Darstellungsform der Hadesfahrt des Herrn in der Literatur der alten Kirche. Kritische Bemerkungen zum ersten Kapitel des Werkes von J. Kroll, Gott und Hölle, in: Scholastik 10 (1935) 55–77. Lexikographische Kurzinformation bei A. Grillmeier, Art. Höllenabstieg Christi, Höllenfahrt Christi I. Religionsgeschichtliche Analogie, in: LThK² V (1960) 450–452.

²² J. Kroll, Gott und Hölle (siehe oben Anm. 21), 1–125. A. Grillmeier, Der Gottessohn im Totenreich. Soteriologische und christologische Motivierung der Descensuslehre in der älteren christlichen Überlieferung, in: Zeitschrift für katholische Theologie 71 (1949) 1–53, 184–203; ergänzt und überarbeitet aufgenommen in: ders., Mit ihm und in ihm. Christologische Forschungen und Perspektiven, Freiburg 1975, 76–174. J. Daniélou, Théologie du Judéo-Christianisme, Tournai 1958, 257–273. H.-J. Vogels, Christi Abstieg ins Totenreich und das Läuterungsgericht an den Toten (siehe oben Anm. 9), 183–235. W. Maas, Gott und die Hölle (siehe Anm. 2), 133–164.

Zunächst bedeutet der Abstieg Christi ins Totenreich nichts anderes als die Tatsache seines wirklichen Sterbens. Tod und Abstieg sind zwei Seiten ein und derselben Sache. Dann aber kristallisieren sich zwei dominante Fragerichtungen heraus: eine soteriologische, die die Heilsbedeutung des Descensus reflektiert, und eine christologische, die das Geheimnis des Gottmenschen mit dem Triduum mortis konfrontiert.

a. Die soteriologisch interessierte Richtung

Die Zeugnisse des 2. und des beginnenden 3. Jahrhunderts erzählen von drei »Tätigkeiten« Christi im Totenreich:

1. Christus predigt im Hades
2. Er tauft die alttestamentlichen Gerechten
3. Er bezwingt in einem dramatischen Kampf den Hades und seine Beherrscher.

α) Predigtmotiv

Gleichsam in Fortführung seiner irdischen Wirksamkeit richtet Jesus auch in der Unterwelt seine Predigt an die Seelen der alttestamentlichen Frommen. Dem Problem der Heilsfrage der vor Christus Verstorbenen suchte die frühchristliche Theologie mit dem Descensus eine Lösung zu geben, wobei zunächst an die Patriarchen und Propheten, an die Gerechten des Alten Bundes gedacht wurde. Vor allem im Bereich des Juden-Christentums fand diese Frage vitales Interesse und ihren Niederschlag im pseudepigraphischen Schrifttum jener Zeit.²³

Das Predigtmotiv wird z. B. bezeugt im sog. apokryphen Jeremia-Spruch, der bei Justin dem Märtyrer († um 165) und bei Irenäus († um 202)²⁴ überliefert wird. Justin macht im Dialog mit Tryphon den Juden den Vorwurf, daß sie ein Prophetenwort, das sich auf den Descensus bezog, aus Jeremia gestrichen hätten und das so gelauret hat: »Der Herr, der heilige Gott Israel, gedachte seiner Toten, die in der Grabeserde schlafen, und er stieg zu ihnen hinab, um ihnen die frohe Botschaft seines Heiles zu bringen.«²⁵

Der Hirt des Hermae (um 150) bringt innerhalb des Predigtmotivs eine eigenwillige Variante. Bei ihm predigt nicht Christus, sondern die Apostel gehen nach ihrem Tod in die Unterwelt, um dort den Gerechten des Alten Testaments zu predigen und sie zu taufen.²⁶

Klemens von Alexandrien († vor 215) übernimmt die Idee der Apostelpredigt vom Pastor Hermae, den er wörtlich zitiert.²⁷ Er macht sich auch Gedanken, wer die Adressaten der Predigt Christi und der Apostel sind. »Wenn somit der Herr aus

²³ Diese Literatur wurde vor allem von Jean Daniélou beachtet und untersucht (siehe Anm. 22).

²⁴ Irenäus, Adv. haer. IV 22,1; 33,1.12; V 31,1; Epid. 78.

²⁵ Justinus Martyr, Dial. 72: PG 6,645B; dt. Übers. v. Ph. Häuser, in: BKV² Bd. 33: Justinus, 119. Vgl. Daniélou, 260–262; Vogels, 195–197.

²⁶ Pastor Hermae, Sim. IX 16,5–7; Text siehe unten bei Anm. 32.

²⁷ Strom. VI 46,5 zitiert Past. Herm. IX 16,6; Strom. II 44, 2–3 zitiert Past. Herm. IX 16, 5–7.

keinem anderen Grund in den Hades hinabstieg, als um dorthin die frohe Botschaft zu bringen, . . . so brachte er das Evangelium entweder allen oder nur den Hebräern. Wenn er es nun allen brachte, so werden alle gerettet werden, die zum Glauben kamen, auch wenn sie aus den Heiden stammen. . . . Wenn aber der Herr die frohe Botschaft nur den Juden brachte, denen die durch den Heiland vermittelte volle Erkenntnis und der Glaube fehlte, so ist doch wohl klar, daß . . . auch die Apostel wie hier, so auch dort den zur Bekehrung geeigneten Heiden die frohe Botschaft verkündigten.«²⁸

Ein so universalistisch gerichtetes Heilskonzept scheint bei Origenes († 253/254) nochmals verstärkt worden zu sein. Gegen den Platoniker Celsus argumentiert er: »Als Jesus dann eine des Körpers ledige Seele geworden war, verweilte er bei den der Körper ledigen Seelen und bekehrte auch von ihnen diejenigen zum Glauben an ihn, welche willig waren, oder welche er dafür empfänglich sah aus Gründen, die er selbst kannte.«²⁹ Origenes differenziert nicht mehr zwischen den alttestamentlichen Gerechten und den Heiden, sondern spricht allgemein von Umkehrwilligen und geheimnisvoll von Gründen, die nur der Herr kennt.

Wenig Sympathie bringt Augustinus der alexandrinisch-universalistischen Exegese des Predigtmotivs entgegen. Auf Anfrage erläutert er seinem bischöflichen Kollegen und Freund Evodius (Bischof von Uzalis) seine Exegese von 1 Petr 3,19 und 4,6, die mit der üblichen Auslegung radikal bricht. Augustin versteht 1 Petr 3,19 als eine Predigt, die der präexistente Christus den sündigen Zeitgenossen des Noach durch innere Mahnungen gehalten hat³⁰, und 1 Petr 4,6 deutet er auf die geistlich Toten, also auf die Sünder hier auf Erden.³¹ Augustin löst das Predigtmotiv vom Descensus-Theologumenon und entgeht den diesbezüglichen Fragen und Aporien der Alexandriner, freilich um den Preis einer recht gewundenen Eis-egese, die jedoch auf das lateinische Mittelalter nachhaltig gewirkt hat.

²⁸ Clemens Alexandrinus, Strom. VI 46, 2–4: GCS 15 (ed. O. Stählin), 454f.; dt. Übers. v. O. Stählin in: BKV² 2. Reihe Bd. 19: Clemens von Alexandria IV, 268f. Vgl. Vogels, 201–203.

²⁹ Origenes, Contra Celsum II 43: »... καὶ γυμνῆ σώματος γενόμενος ψυχῇ ταῖς γυμναῖς σωματίων ὠμίλει ψυχῶν, ἐπιστρέφων κακείνων τὰς βουλομένας πρὸς αὐτὸν ἢ ἄς ἑώρα δι' οὓς ἤδει αὐτὸς λόγους ἐπιτηδεωτέρας «: SC 132 (ed. M. Borret), 382; dt. Übers. v. P. Koetschau, in: BKV² Bd. 52: Origenes II, 156. Vgl. Vogels, 204–206; Maas, 145–155. Andere Stellen, an denen Origenes vom Descensus handelt: Hom. in 1 Sam 28, 3–25; In Matth com. ser. 132–138; In Io tom. VI, 35; Frag. 79 (zu Joh 11,4); De princ. II 5,3.

³⁰ Augustinus, Ep. 164 ad Evodium 18: »quoniam prius, quam veniret in carne pro nobis moriturus, quod semel fecit, saepe antea veniebat in spiritu, ad quos volebat, visis eos admonens, sicut volebat«: CSEL 44 (ed. A. Goldbacher), 537/538.

³¹ Ebd. 21: »proinde etiam quod sequitur et dicit Petrus: Propter hoc et mortuis evangelizatum, ut iudicentur quidem secundum homines in carne, vivant autem secundum deum spiritu, non cogit apud inferos intelligi. propter hoc enim in hac vita et mortuis evangelizatum est, id est infidelibus et iniquis«: CSEL 44, 540.

β) Taufmotiv

In Verbindung mit dem Predigtmotiv tritt gelegentlich das sog. Taufmotiv auf. Aus der Prämisse, daß die Taufe die Voraussetzung für das Himmelreich ist, zieht das Taufmotiv hinsichtlich der Gerechten des Alten Bundes die Konsequenz. Der Hirt des Hermas verweist auf Joh 3,5 und läßt die Apostel im Totenreich taufen. »Diese Apostel und Lehrer, die den Namen des Gottessohnes gepredigt haben, nachdem sie in der Kraft und im Glauben des Gottessohnes entschlafen waren, haben auch den vor ihnen Entschlafenen gepredigt und ihnen das Siegel der Verkündigung gegeben. Mit ihnen stiegen sie ins Wasser hinunter und wieder herauf. Jene aber, die früher Entschlafenen, stiegen als Tote hinab, aber als Lebende stiegen sie herauf. . . In Gerechtigkeit und großer Reinheit waren sie entschlafen. Nur diese Sphragis [d.h. die Taufe] hatten sie nicht.«³² Eine doppelte Descensusvorstellung beherrscht den Gedankengang: der Abstieg der Apostel ins Totenreich wird mit dem als Descensus beschriebenen Taufvorgang verknüpft.

Das Taufmotiv blieb dem Predigtmotiv gegenüber immer untergeordnet und wurde bald aus dem Vorstellungskreis des Descensus ganz ausgeschieden. Wirkmächtiger hat sich das dritte Motiv behauptet, bei dem die religionsgeschichtlichen Anleihen um so stärker sind.

γ) Kampfmotiv

Das Kampfmotiv bezieht die heilsfeindlichen Mächte ausdrücklich in die Descensusthematik ein. Als biblische Bezugspunkte können Stellen dienen wie das Logion bei Mk 3, 27 (par. Mt 12, 29; Lk 21,22): der Starke wird durch den Stärkeren gebunden und besiegt, oder 1 Kor 15, 54: »Verschlungen ist der Tod im Sieg«, das » *θριαμβεύειν* : im Triumphzug herumführen« von Kol 2, 15 oder Hebr 2, 14, wo von der Entmachtung des Todes und des Teufels die Rede ist. Doch werden ab dem 3. und 4. Jahrhundert zunehmend die biblischen Töne mit mythologischen Versatzstücken orchestriert.

Der Bischof Melito von Sardes († um 190) geht am Schluß seiner Paschahomilie auf den Descensus Christi ein. Im griechischen Text sind die Anklänge an das biblische Vokabular unüberhörbar.

³² Pastor Hermae, Sim. IX 16,5–7: SC 53 (ed. R. Joly), 328. Vgl. E. Peterson, Die »Taufe« im Acherusischen See, in: *Vigiliae Christianae* 9 (1955) 1–20, aufgenommen in: ders., *Frühkirche, Judentum und Gnosis. Studien und Untersuchungen*, Freiburg 1959 (=Nachdruck Darmstadt 1982, 310–332, bes. 328–330). Daniélou, 262f.; Vogels, 197f. – Während bei Hermas die Apostel im Limbus patrum die Taufe spenden, tauft in der apokryphen »Epistula Apostolorum« Jesus selbst. Der Brief stammt vermutlich aus Kleinasien und wird in die 2. Hälfte des 2. Jahrhunderts datiert. »Deswegen bin ich hinabgestiegen und habe geredet zu Abraham und Isaak und Jakob, zu euren Vätern, den Propheten, und habe ihnen Botschaft gebracht, damit sie aus der Ruhe, die unterhalb, in die Himmel kämen, und habe ihnen gegeben die rechte Hand der Taufe des Lebens und Vergebung und Erlaß aller Bosheit wie euch, so von jetzt an auch denen, die an mich glauben« (Epistula Apostolorum 27 [38], äthiopischer Text, dt. Übers. v. H. Duensing, in: E. Hennecke/W. Schneemelcher, *Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung* Bd. 1, Tübingen 41968, 141).

»Ich bins, der vernichtet hat den Tod
und triumphiert hat über den Feind
und unter die Füße getreten den Hades

und gefesselt den Starken
und den Menschen weggeholt hat
in die Höhe der Himmel.
Ich, sagt er, der Christus.«³³

Ein Zeugnis für den frühen Einbau des Descensus-Theologumenons in die Liturgie bietet die »*Traditio Apostolica*« des Hippolyt († 235). Die dort überlieferte Anaphora erwähnt unmittelbar vor den Konsekrationsworten die mit dem Descensus verbundenen Motive. »Als er sich freiwilligem Leiden überantwortete, um den Tod aufzuheben, die Fesseln des Teufels zu zerbrechen, die Unterwelt niederzutreten, die Gerechten zu erleuchten, eine Grenze zu setzen und die Auferstehung kundzutun, nahm er das Brot, sagte Dank und sprach...«³⁴

Während die Beispiele aus der Frühzeit das Kampfmotiv nur sehr dezent einsetzen, bauen spätere Zeugen den Descensus zu einem wuchtigen Drama mit verschiedenen Szenen aus, bei dem die Tore der Unterwelt zusammenkrachen, die eisernen Riegel zerbrechen, die gefangenen Toten von den Fesseln befreit werden und der Beherrscher des Totenreiches an Ketten gelegt wird. Einen Höhepunkt solcher Dramatisierung stellt das apokryphe Nikodemusevangelium dar, das in seinem zweiten Teil sich ausschließlich dem Descensus zuwendet, dabei aber keine Theologie treibt, sondern spannende Literatur produziert.³⁵ Von diesen literarischen Produkten sind sowohl die Ikonographie³⁶ wie das mittelalterliche Osterspiel³⁷ stark beeinflusst worden.

b. Die christologisch akzentuierte Richtung

Die strengere theologische Auseinandersetzung mit dem Descensus erfolgte im Rahmen der Entwicklung des christologischen Dogmas. Nachdem die Descensus-

³³ Melito von Sardes, De Pascha v. 780–786: » *ἐγὼ ὁ καταλύσας τὸν θάνατον
καὶ θριαμβεύσας τὸν ἐχθρὸν
καὶ καταπατήσας τὸν ἄδην
καὶ δήσας τὸν ἰσχυρὸν
καὶ ἀραρπάσας τὸν ἀνθρώπου
εἰς τὰ ὑψηλὰ τῶν οὐρανῶν,
— ἐγὼ, φησὶν, ὁ Χριστός*

«: SC 123 (ed. O. Perler), 122.

Siehe auch Fragmentum 13: »At quum dominus noster surrexit e mortuis, et pede deculcavit mortem, et vinxit potentem, et solvit hominem: tunc intellexit omnis creatura propter hominem iudicatum esse iudicem« (SC 123, 238). Vgl. Grillmeier, 81–90; Vogels, 216f.

³⁴ »Qui cumque traderetur voluntarie passioni, ut mortem solvat et vincula diabuli [sic!] dirumpat et infernum calcet et iustos inluminet, et terminum figat et resurrectionem manifestet, accipiens panem gratias tibi agens dixit« (B. Botte, La tradition apostolique de Saint Hippolyte. Essai de reconstitution: Liturgiewissenschaftliche Quellen und Forschungen 39, Münster ⁴1972, 14). Vgl. Grillmeier, 90–100; Vogels, 219–221. Zur Übersetzung des »terminum figat« siehe die Anm. 53 bei Grillmeier, S. 96.

³⁵ Nikodemusevangelium (dt. Übers. v. F. Scheidweiler), in: E. Hennecke/W. Schneemelcher (Hrsg.), Neutestamentliche Apokryphen in deutscher Übersetzung Bd. 1, Tübingen ⁴1968, 348–353 (»Höllenfahrt Christi«). Vgl. Kroll, 83–95.

³⁶ E. Lucchesi Palli, Art. Höllenfahrt Christi, in: Lexikon der christlichen Ikonographie II (1970), 322–331.

³⁷ H. U. von Balthasar, Theodramatik I, Einsiedeln 1973, 104.

vorstellung in den Sog der christologischen Diskussionen geraten war, nahm sich auch die theologia speculativa des Theologumenons an. Am Paradigma des Triduum mortis wurden die Väter gezwungen, ihre Christologie zu klären.

Der Klage- und Todesruf des Gekreuzigten³⁸ induzierte die Vorstellung, der Tod Jesu bestehe in der Scheidung von Gottheit und Menschheit. Das Scheiden des Logos vom Leib schien eine unerläßliche Bedingung (– freilich nicht die physische Ursache –) seines Todes zu sein. Tertullian³⁹ und Origenes lassen bereits ein präziseres Verständnis erkennen. Der Alexandriner sieht in der Trennung von Seele und Leib das bestimmende Element des Todes Christi. Nach ihm steigt die Seele Christi ins Totenreich hinab.⁴⁰

Mit dem Vordringen einer Christologie, die das Moment der Seele übergeht oder gar leugnet, weil sie Christus nur als Logos und Sarx begreift, wird der Logos zum eigentlichen Subjekt des Abstiegs. Dieser sog. »Logosdescensus« fand eine Zeitlang sowohl in der orthodoxen wie in der heterodoxen Christologie Heimatrecht. Arius († 336) versteht den Logosabstieg ganz im Sinne seiner Leugnung der Göttlichkeit Jesu.

Zwar verteidigten die orthodoxen Väter gegen ihn die Gleichwesentlichkeit des Sohnes mit dem Vater, aber es entging ihnen, daß die Arianer eine menschliche Seele Christi leugneten.

Erst als eine neue Häresie die Seele Christi formell bekämpfte, geriet auch die Lehre vom Logosdescensus in eine Krise. Apollinaris von Laodicea († um 390) ersetzte die vernünftige Seele mit dem Logos. Nun wurden die orthodoxen Väter sich des Problems bewußt. Der allgegenwärtige Logos kann gar nicht in die Unterwelt absteigen; er kann es nur in Verbindung mit der Seele. Der Logos ist überall: mit dem Leib im Grab, mit der Seele im Totenreich und er ist beim Vater. Die alte Idee vom Abstieg der Seele Christi findet jetzt allgemeine Anerkennung und setzt sich durch. Einen wichtigen Beitrag leistet auch Gregor von Nyssa, dessen Osterhomilie »De tridui inter mortem et resurrectionem domini nostri Jesu Christi spatio« das Problem der multilocatio Christi zu einer Lösung bringt.⁴¹

Auf dem Weg zu den Lehrentscheidungen der großen Konzilien in Ephesus und Chalcedon hat sich das Theologumenon vom Descensus als wirksamer Katalysator erwiesen. Das christologische Ergebnis dieser Entwicklung liegt in der Lehre vom Descensus der logosgeinteten Seele vor.⁴²

³⁸ Alois Grillmeier (S. 170) nennt ihn »diesen Ausgangspunkt so vieler christologischer Überlegungen«.

³⁹ Siehe Grillmeier, 110.

⁴⁰ Siehe oben Anm. 29: » *γυμνή σώματος γενόμενος ψυχή* «.

Disputatio cum Heraclida 7, 17–20: » *Τὸ σῶμα ἐν τῷ μνημείῳ, ἡ ψυχὴ ἐν ᾄδου, τὸ πνεῦμα παρέθετο τῷ Πατρὶ* «: SC 67 (ed. J. Scherer), 70 (Die dt. Übers. v. E. Früchtel, in: BGrL Bd. 5, S. 32 überspringt eine Zeile des griechischen Textes). Vgl. Grillmeier, 115f.

⁴¹ PG 46, 600–628; E. Gebhardt, Gregorii Nysseni Opera IX, Leiden 1967, 273–306. Vgl. Grillmeier, 148–158; Maas, 150–155.

⁴² Im Mittelalter wurde auf dem 4. Laterankonzil diese Lehre bekräftigt: »pro salute humani generis in ligno crucis passus et mortuus, descendit ad infernos, resurrexit a mortuis et ascendit in caelum: sed descendit in anima, et resurrexit in carne: ascenditque pariter in utraque« (DS 801). Unter den Irrtümern des Abaelard († 1142) wurde auf der Synode von Sens der Satz verurteilt: »Quod anima Christi per se non descendit ad inferos, sed per potentiam tantum« (DS 738).

Ich breche an dieser Stelle die theologiegeschichtliche Darlegung ab, die bis ins 4. Jahrhundert geführt hat, als dann der Artikel in den *Symbola* zu erscheinen begann. Außer der Scholastik hat sich noch die reformatorische Theologie mit dem *Descensus* befaßt. In der Neuzeit scheint er abgesehen von einzelnen Denkern keine nennenswerte Rolle mehr gespielt zu haben. Erst in unserem Jahrhundert tritt er als Thema von neuem auf. Doch bevor die Theologie sich wieder interessierte, waren es Dichter und Philosophen, die nicht zuletzt unter dem Eindruck der beiden Weltkriege den *Descensus* in einer säkularen Form existentiell zu befragen verstanden.⁴³ Bei den systematischen Theologen hat der *Descensus* in den Abhandlungen zum Glaubensbekenntnis seinen festen Platz.⁴⁴ Die Schultheologie widmet ihm einen Exkurs im Kontext der Christologie am Leitfaden der Mysterien des Lebens Jesu.⁴⁵ Keinem aber, der die theologische Landschaft etwas überblickt, wird die singuläre Ausgestaltung der *Descensus*theologie bei Hans Urs von Balthasar (1905-1988) entgehen, der den »Gang zu den Toten« in die Mitte des »Mysterium paschale«⁴⁶ gerückt hat. Im dritten Abschnitt soll unter systematischer Hinsicht Balthasars Entwurf vorgestellt werden.

3. Das systematische Profil der Descensuslehre in der Gestalt der Karsamstagstheologie bei Hans Urs von Balthasar

Um die spezifische Gestalt der *Descensus*theologie bei Balthasar auch terminologisch zu kennzeichnen, bietet sich der Begriff »Karsamstagstheologie« an, weil er dem heilsgeschichtlichen Duktus seiner Theologie entspricht. Der *Descensus* ist nicht nur ein Theologumenon neben anderen, sondern ein Strukturmoment seiner Theologie überhaupt. Deshalb muß die Darstellung auf das Ganze

⁴³ Siehe den gedankenreichen Essay von Eugen Biser, der auf Charles Baudelaire, Arthur Rimbaud, Jean-Paul Sartre hinweist und die gleichgerichtete, aber keinesfalls gleichsinnige Erfahrung der christlichen Dichter Georges Bernanos, Gertrud von Le Fort dagegen stellt: Abgestiegen zu der Hölle. Versuch einer aktuellen Sinndeutung, in: *Münchener theologische Zeitschrift* 9 (1958) 205–212, 283–293. Zum »Christus deformis« Hinweis auf Augustinus, *Sermo* 27,6 (PL 38,181). Vgl. auch Maas, 288–313 (»Der Topos 'Hölle' und 'Höllenausstieg' in der modernen Literatur: revoltierender oder erlittener Abstieg des Menschen in die 'Tiefen Satans'«).

⁴⁴ Siehe z. B. J. Ratzinger, *Einführung in das Christentum. Vorlesungen über das Apostolische Glaubensbekenntnis*, München 1968, 242–249; Th. Schneider, *Was wir glauben. Eine Auslegung des Apostolischen Glaubensbekenntnisses*, Düsseldorf 1985, 268–277.

⁴⁵ J. Auer, *Kleine Katholische Dogmatik IV/2*, Regensburg 1988, 278–288.

⁴⁶ So lautet die Überschrift des einschlägigen Kapitels in dem Beitrag, den Balthasar – kurzfristig für einen ausgefallenen Autor einspringend – für »Mysterium Salutis« Bd. III/2 (Einsiedeln 1969, 133–326) geschrieben und im August 1968 abgeschlossen hatte. 1969 erschien der Beitrag beim Verlag Benziger auch als Separatdruck unter dem neuen Titel: »Theologie der drei Tage« (Einsiedeln 1969). 1990 hat der Johannesverlag eine im Text unveränderte Neuauflage herausgebracht, bei der lediglich die Anmerkungen neu nummeriert worden sind. Zitiert wird nach dieser Ausgabe: *Theologie der drei Tage*, Freiburg 1990. Den Terminus »Gang zu den Toten« rechtfertigt Balthasar S. 143.

seiner Theologie achten, was im vorgegebenen Rahmen nur begrenzt durchführbar ist.⁴⁷

Unser Gang durch das Väterzeugnis hat bereits eine gewisse Vorarbeit geleistet, insofern Balthasar selbst stark von der Vätertheologie geprägt ist. Sie stellt gleichsam einen Quellenbereich dar, der aber keinesfalls unkritisch übernommen wird. So äußert er entschiedene Kritik am Kampfmotiv.⁴⁸ A fortiori werden auch die triumphalistischen Aussagen der Väter in Schranken gewiesen, weil »in der Überlagerung des Karsamstags durch Ostern« »eine wesentliche Phase des Erlösungsdramas«⁴⁹ übergangen wird. Balthasar hält geflissentlich jede Aktivität vom toten Christus fern und versteht das Predigtmotiv ebenfalls passivisch als »das Kundwerden(lassen) der durch das Kreuz des lebendigen Jesus gewirkten, aktiv-gelittenen 'Erlösung', und nicht als eine neue, von der ersten abgehobenen Tätigkeit.«⁵⁰ Selbstverständlich werden auch alle mythologischen Anleihen ausgeschieden, die die Väter zur Illustration beigezogen haben. Auf diesem Weg setzt er mit einer energischen Reduktion des patristischen Materials ein, um Raum zu schaffen für sein weit ausholendes Grundkonzept, das den Descensus in die Kenosisbewegung hineinstellt.

⁴⁷ Siehe meinen Versuch einer Gesamtdeutung der Theologie Balthasars: *Analogia Caritatis*. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars (Freiburger theologische Studien 120), Freiburg 1981. Als Haupttexte der Karsamstagstheologie sind folgende Partien im Gesamtwerk Balthasars zu berücksichtigen, die hier in chronologischer Anordnung aufgezählt werden:

- Die Gottesfrage des heutigen Menschen, Wien 1956, 187–204 (»Der Gang durch den Hades«);
 - Eschatologie, in: J. Feiner/M. Löhrer (Hrsg.), *Fragen der Theologie heute*, Einsiedeln 1957, 403–421 = aufgenommen unter dem Titel: *Umriss der Eschatologie*, in: *Verbum Caro*. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 276–300, bes. 285–292;
 - Erster Blick auf Adrienne von Speyr, Einsiedeln 1968, 56–59 (»Das Geheimnis des Karsamstags«);
 - *Mysterium Paschale*, in: *Mysterium Salutis III/2*, Einsiedeln 1969, 133–326 = *Theologie der drei Tage*, Freiburg³ 1990;
 - *Herrlichkeit III/2-Neuer Bund*, Einsiedeln 1969, 211–217 (»Hölle«);
 - *Abstieg zur Hölle*, in: *ThQ* 150 (1970) 193–201 = aufgenommen in: *Pneuma und Institution*. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 387–400;
 - *Eschatologie im Umriß*, in: *Pneuma und Institution*. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 410–455;
 - *Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs*, in: H. U. von Balthasar (Hrsg.), »Hina-abgestiegen in das Reich des Todes«. Der Sinn dieses Satzes in Bekenntnis und Lehre, Dichtung und Kunst, München 1982, 84–98;
 - *Theodramatik IV. Das Endspiel*, Einsiedeln 1983, 223–293 (»Das Endspiel als trinitarisches Drama«);
 - *Theologik II. Wahrheit Gottes*, Einsiedeln 1985, 314–329 (»Hölle und Trinität«);
 - *Was dürfen wir hoffen? (Kriterien 75)*, Einsiedeln 1986;
 - *Theologie des Abstiegs zur Hölle*, in: H. U. von Balthasar/G. Chantraine/A. Scola (Hrsg.), *Adrienne von Speyr und ihre kirchliche Sendung*. Akten des römischen Symposiums 27.-29. September 1985, Einsiedeln 1986, 138–146;
 - *Kleiner Diskurs über die Hölle*, Ostfildern 1987;
 - *Apokatastasis*, in: *Trierer theologische Zeitschrift* 97 (1988) 169–182.
- ⁴⁸ Vgl. *Theologie der drei Tage*, 144f., 158, 166; *Abstieg zur Hölle*, 393f.
- ⁴⁹ *Theologische Besinnung auf das Mysterium des Höllenabstiegs*, 90. *Zur Anastasisikone als »antezipierende Einschlebung des Osterereignisses in den Karsamstag«* siehe: *Theologie der drei Tage*, 173f.
- ⁵⁰ *Theologie der drei Tage*, 143/144; vgl. auch S. 174. »Daß Jesus wirklich tot ist, ... daß er also nicht (wie man in theologischen Büchern oft lesen kann) die 'kurze' Zeit seines Totseins zu allerhand 'Tätigkeiten' im Jenseits benützt, ist das erste, was es hier zu bedenken gilt« (141/142).

Die Kenosislehre wird in Anlehnung an den Philipperhymnus (2,6–11) und in Abgrenzung von den protestantischen und anglikanischen Kenotikern entfaltet.⁵¹ Innerhalb der Kenosisbewegung werden drei Momente unterschieden: die Kenose bei der Menschwerdung, die Kenose am Kreuz. Beiden ökonomischen Modalitäten aber liegt die innertrinitarische Kenose voraus. »Gottes Entäußerung (in der Menschwerdung) hat ihre ontische Möglichkeit in Gottes ewiger Entäußertheit, seiner dreipersönlichen Hingabe.«⁵² »Letzte Voraussetzung der Kenose ist die 'Selbstlosigkeit' der Personen (als reiner Relationen) im innertrinitarischen Leben der Liebe.«⁵³ Gottes Allmacht behauptet ihre Souveränität nicht im Festhalten des Eigenen, sondern in der Hingabe. Darin aber aktuiert und konkretisiert sich sein Wesen als Liebe.

Auch die Entäußerung des Sohnes bei seiner Menschwerdung geschieht aus Liebe zum Vater im Einverständnis des göttlichen Geistes. Doch nimmt diese Liebe ganz die Gestalt eines absoluten Gehorsams an, wenn der Sohn über die Kreuzesverlassenheit hinaus den Vater dort suchen muß, wo er nicht gefunden werden kann: in der Summe aller Weigerungen, dem zweiten Chaos, dem nicht aufgehenden Rest der Schöpfung: eben der Hölle. Balthasar beschränkt also den Descensus nicht auf einen Limbus patrum, sondern er faßt die Hölle im eigentlichen Sinn ins Auge, d. h. den Zustand äußerster Gottferne. Aber im Unterschied zu den Kirchenvätern denkt er dabei nicht an eine aktive Bezwingung der Hadesmacht, sondern an ein passives Untergreifen, Unterfassen im Leiden. »In diese Endgültigkeit (des Todes) steigt der tote Sohn ab, keineswegs mehr handelnd, sondern vom Kreuz her jeder Macht und eigenen Initiative entblößt, als das rein Verfügte... unfähig zu jeder aktiven Solidarisation, erst recht zu jeder 'Predigt' an die Toten. Er ist (aus einer letzten Liebe aber) tot mit ihnen zusammen. Und eben damit stört er die vom Sünder angestrebte absolute Einsamkeit: der Sünder, der von Gott weg 'verdamm't' sein will, findet in seiner Einsamkeit Gott wieder, aber Gott in der absoluten Ohnmacht der Liebe... Nur in der absoluten Schwäche will Gott der von ihm geschaffenen Freiheit das Geschenk der jeden Kerker aufbrechenden und jede Verkrampfung lösenden Liebe vermitteln: in der Solidarisation von innen mit denen, die alle Solidarität verweigern.«⁵⁴

Balthasar lehrt also ein Leiden Christi, das jenseits der Todesgrenze liegt. Er distinguert das Leiden des Karsamstags von der »aktiv-subjektiven Leidenser-

⁵¹ Ebd., 21–41 (»Die Kenosis und das neue Gottesbild«). Dem Artikel von Paul Althaus (Kenosis, in: RGG³ II, 1245f.) folgend bespricht Balthasar die Altlutheraner Chemnitz (1522–1586) und Brentz (1499–1570) sowie Gottfried Thomasius (1802–1875), von den Anglikanern erwähnt er Charles Gore (1853–1932).

⁵² Ebd., 33.

⁵³ Ebd., 59. Balthasar nimmt hier Bezug auf den russischen Philosophen und Theologen Sergej N. Bulgakow (1871–1944), dessen sophiologische Implikate er kritisiert.

⁵⁴ Über Stellvertretung, in: Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 408f. Siehe auch: Eschatologie im Umriß, 443/444: »Es bleibt aber zu überlegen, ob es Gott nicht freisteht, dem von ihm abgewendeten Sünder in der Ohnmachtsgestalt des gekreuzigten, von Gott verlassenem Bruders zu begegnen, und zwar so, daß dem Abgewendeten klar wird: dieser (wie ich) Gott-Verlassene ist es um meinetwillen.«

fahrung der Passion«⁵⁵. Worin aber besteht das Specificum des Karsamstagsleidens, dieser nicht mehr wahrnehmbaren Kehrseite der Grabesruhe, die den Karsamstag zum Tag des Schweigens macht? Balthasar bündelt die Leiderfahrung des Karsamstags in den m. E. problematischen Begriff der Erfahrung der »Sünde an sich«. Sie ist die vom Sünder losgelöste, von seiner Person abstrahierte Sünde. »Sie ist in diesem Zustand amorph, sie bildet das, was man das zweite (nun von der Freiheit des Menschen hervorgebrachte) 'Chaos' nennen kann, und was – in der Trennung der Sünde vom lebendigen Menschen – dabei gerade das Produkt des aktiven Kreuzesleidens ist.«⁵⁶ Im Leiden des Karsamstags erreicht die kenotische Bewegung ihren tiefsten Punkt.⁵⁷ Dabei aber führt der Vater den Sohn in das Geheimnis der Hölle ein, die der Preis der menschlichen Freiheit ist.⁵⁸

Während die trinitarische Dimensionierung die eine Seite markiert, an welcher Balthasar einen Zugewinn der Descensustheologie verbuchen kann, kennzeichnet die eschatologische Dimension die andere Seite der Blickrichtung seiner Reflexion. Näherhin geht es um den Nexus von Soteriologie und Eschatologie. Er sieht die Hölle und das Purgatorium theologisch am Karsamstag entspringen. Erst durch den Karsamstag erhält die alttestamentliche Scheol ein christologisches Profil. Im Sein mit den Toten stiftet Christus dem Zornfeuer Gottes das Moment der Barmherzigkeit ein und ermöglicht so die läuternde, reinigende Wirkung des Fegfeuers. Im Blick auf die Konstituierung der Hölle lehrt er: »Mit der Auferstehung läßt Christus den Hades hinter sich: die Zugangslosigkeit der Menschheit zu Gott; er nimmt aber aus seiner tiefsten trinitarischen Erfahrung die 'Hölle' mit sich: als Ausdruck seiner Macht, als Richter über das ewige Heil oder Unheil des Menschen zu verfügen.«⁵⁹

Diese spezifische Gestalt der Karsamstagstheologie, die sich in mehrfacher Hinsicht von der Descensuslehre der dogmatischen Handbücher unterscheidet, fordert die Frage heraus, warum Balthasar zu einer solchen Position gekommen ist. Hier kann eine präzise Antwort gegeben werden. Als primäre Quelle sind die mystischen Erfahrungen der Adrienne von Speyr (1902–1967) zu betrachten. Die Basler Ärztin hatte bei Balthasar konvertiert und wurde am Allerheiligenfest 1940 in die katholische Kirche aufgenommen. Bereits in der Karwoche des Jahres 1941 setzten charismatische Passionserfahrungen ein, die sich Jahr für Jahr bis zu ihrem Tod unter wechselnden Perspektiven wiederholten.⁶⁰ »Wenn alljährlich am Karfreitag

⁵⁵ Theologie der drei Tage, 166.

⁵⁶ Ebd.

⁵⁷ Vgl. das Motto, das Balthasar seiner »Theologie der drei Tage« vorangestellt und den *Moralia* in Job (l.10 c.9: PG 75, 929A) des Papstes Gregor I. entnommen hat: »... inferno profundior, quia transcendendo subvehit«.

⁵⁸ »Und doch ist diese Hölle ein letztes Geheimnis des Vaters als des Schöpfers (der die Freiheit des Menschen in Kauf nahm), und so lernt der menschengewordene Sohn in dieser Finsternis 'experimentell' etwas bisher dem Vater 'Vorbehaltenes' kennen« (Erster Blick auf Adrienne von Speyr, 58). Vgl. Theologie der drei Tage, 168; Adrienne von Speyr: Über das Geheimnis des Karsamstags, in: *IkaZ* 10 (1981) 36.⁵⁹ Theologie der drei Tage, 171.

⁶⁰ Vom ersten Karfreitag im Jahr 1941 schreibt Balthasar: »Bei der ersten Passion (1941) erwartete ich das Ende der Leiden mit dem Tod am Karfreitagnachmittag. Aber das Wichtigste stand noch bevor« (Adrienne von Speyr: Über das Geheimnis des Karsamstags, in: *IkaZ* 10 [1981] 33).

die Passion nachmittags ungefähr um drei Uhr mit einem todesähnlichen Zustand abschloß, in den hinein der Lanzenstich zuckte, so begann kurz darauf (um bis zu den Morgenstunden des Ostersonntags zu dauern) der 'Abstieg zur Hölle', über den Adrienne Jahr für Jahr ausführliche Schilderungen gab... Was Adrienne erfuhr, ist im Grunde schrecklicher, als was die phantasihaften Höllenvorstellungen des Mittelalters uns vormalten... Die gemachte Erfahrung war so real, daß es lächerlich und lästerlich wäre, angesichts ihrer von der Nichtwirklichkeit der Hölle oder auch nur von Apokatastasis im 'systematischen' Sinn zu reden. Adriennes Erfahrung ist in der Theologiegeschichte einmalig, sie versetzt uns jenseits des Entweder-Oder von Origenes und Augustinus.«⁶¹

Das Zeugnis Balthasars muß zur Kenntnis genommen werden. Doch steht es der theologischen Wissenschaft zu, seinen Entwurf kritisch zu befragen. Dabei muß sie sich um der methodischen Sauberkeit willen eine Epoché auferlegen, solange die Kirche über das Phänomen Adrienne von Speyr kein Urteil gefällt hat. Mystische Erfahrungen, die von der Kirche nicht anerkannt sind, dienen nicht als locus theologicus. Über die Karsamstagstheologie Balthasars kann also noch nicht das letzte Wort gesprochen werden. Doch fordern etliche Punkte seines Entwurfes zur Kritik heraus.

Ist das Konstrukt der »Sünde an sich«, der vom Individuum abgetrennten Sünde theologisch vertretbar? Läßt sich in solcher Loslösung vom Subjekt Sünde verobjektivieren? Im Blick auf den Grundsatz, daß das Heil in der Geschichte gewirkt wird, erscheint die Verlängerung der Passion über die Todesgrenze hinaus als problematisch. Balthasar sieht in seiner Karsamstagstheologie einen dritten Weg zwischen Origenes und Augustinus, d.h. zwischen der dem Alexandriner angelasteten Apokatastasislehre und der von Augustinus vertretenen Prädestinationslehre. Seine *via media* ist die theologale Hoffnung. »Wir behaupten nicht mehr als dies: daß [die universalen] Aussagen [der Hl. Schrift] uns ein Recht geben, für alle Menschen zu hoffen, was gleichzeitig besagt, daß wir uns nicht genötigt sehen, den Schritt von den Drohungen zur Setzung einer mit unsern Brüdern und Schwestern besetzten Hölle, womit unsere Hoffnung zunichte würde, vollziehen zu müssen.«⁶² Balthasar insistiert energisch auf der

⁶¹ Erster Blick auf Adrienne von Speyr, Einsiedeln 1968, 57–59. Siehe auch die von Balthasar herausgegebene Dokumentation und Chronik der Passionserfahrungen von 1941 bis 1965 im Nachlaßwerk der Adrienne von Speyr Bd. 3: Kreuz und Hölle. 1. Teil: Die Passionen, Einsiedeln 1966. Hilfreich zur raschen Information ist das Inhaltsverzeichnis in Stichworten auf den S. 415–421. Der Band 4 des Nachlaßwerkes sammelt die Protokolle der sog. »Auftragshöllen«: Kreuz und Hölle. 2. Teil: Die Auftragshöllen, Einsiedeln 1972.

⁶² Kleiner Diskurs über die Hölle, 25. Beachte auch die Fortsetzung des Zitats: »Wer als Christ nicht anders glücklich sein kann, als indem er uns die Allgemeinheit der Hoffnung abspricht, um seiner vollen Hölle gewiß zu sein, dem wollen wir nicht widersprechen: es war ja die Ansicht einer Großzahl gewichtiger Theologen zumal in der Nachfolge Augustins. Aber wir möchten als Gegenleistung erbitten, die Hoffnung gelten zu lassen, daß das Heilswerk Gottes an seiner Schöpfung gelinge. Gewißheit läßt sich nicht gewinnen, aber Hoffnung läßt sich begründen« (ebd.). Balthasar findet bei Edith Stein eine Bestätigung seiner These; siehe das lange Zitat aus »Welt und Person«, 158ff., in: a. a. O., 47–50.

Hoffnung⁶³ und lehnt jedes Wissenwollen und damit jede systematische Aussage in diesem Bereich strikt ab. Aber besteht nicht die Gefahr, daß seine Karenz auf seiten der ihn rezipierenden Leser der Sogwirkung einer Apokatastasisvorstellung unterliegt? Schließlich könnte man noch jenen Punkt herausgreifen und problematisieren, der die innertrinitarische processio kenotisch interpretiert.

Selbst wenn in der Karsamstagstheologie noch Fragen zu klären sind, so hat der Entwurf doch gezeigt, wie sehr sich im Descensus einem Brennpunkt gleich verschiedene Themen bündeln. Die dogmatische Descensuslehre ist ein Paradigma für den »nexus mysteriorum inter se«, den das 1. Vaticanum unter die methodischen Prinzipien rechnet.⁶⁴ Vielleicht liegt das Verdienst Balthasars gerade darin, daß er die »vertrocknete Reliquie«⁶⁵ aus ihrem verstaubten Winkeldasein in der Schuldogmatik herausgeholt und den Descensus wieder im Gesamtzusammenhang des Mysterium paschale reflektiert hat.

Der relativ späte Zusatz des »Apostolicums« hat seine volle Berechtigung. Ostern braucht den Karsamstag als bleibendes inneres Moment. Vom äußersten Ende der Dunkelheit und der Einsamkeit her leuchtet das Licht Jesu Christi auf. Der Höllenabstieg bringt zum Ausdruck, daß der Kreuzestod Jesu eine universale Heilsbedeutung in sich trägt, die auch das Reich des Todes umschließt. Nach Art einer Sentenz formuliert Origenes bündig: »Jeder Ort hat Jesus Christus nötig.«⁶⁶ Es gibt keinen Raum im Kosmos, wohin nicht das Licht Christi gedrungen ist.

⁶³ An der Kategorie der Hoffnung macht Leo Scheffczyk seinen Einwand fest: »Das Problem innerhalb dieses Erklärungsversuches scheint in der nicht ganz präzisen Bestimmung des Begriffs der übernatürlichen Tugend der Hoffnung zu liegen... Sie ist die Kraft, mit der sich der Glaube, der noch nicht am Ziele ist, auf die ihm gegebenen Verheißungen ausspannt. Weil aber der Glaube der Kirche die Verheißung der Nichtexistenz der Hölle nicht in sich trägt, kann sich aus ihm auch keine übernatürliche Hoffnung erheben« (Apokatastasis: Faszination und Aporie, in: IkaZ 14 [1985] 44. Der Aufsatz ist aufgenommen in den Sammelband: ders., Glaube in der Bewährung. Gesammelte Schriften zur Theologie III, St. Ottilien 1991, 545–558). Siehe auch J. Ambaum, Hoffnung auf eine leere Hölle – Wiederherstellung aller Dinge? H. U. von Balthasars Konzept der Hoffnung auf das Heil, in: IkaZ 20 (1991) 33–46; W. von Laak, Allversöhnung. Die Lehre von der Apokatastasis. Ihre Grundlegung durch Origenes und ihre Bewertung in der gegenwärtigen Theologie bei Karl Barth und Hans Urs von Balthasar (Sinziger theologische Texte und Studien 11), Sinzig 1990.

⁶⁴ DS 3016.

⁶⁵ Siehe oben Anm. 1.

⁶⁶ Origenes, Hom. in 1 Sam 28,3–2 S: PG 12,1021 D.

Von der Substanz zur Reflexion

Zum Gang der europäisch-abendländischen Metaphysik

Von Nikolaus Lobkowicz, Eichstätt

Obwohl dergleichen aus der Sicht eines Philosophen vom Fach stets ein Unterfangen ist, das sich dem Einwand aussetzt, zu wenig auf Details einzugehen und insofern oberflächlich zu sein, möchte ich in diesem Vortrag¹ versuchen, eine Entwicklung der abendländisch-europäischen Metaphysik zu skizzieren, die von Platon und Aristoteles über die Neuplatoniker und dann Thomas von Aquin bis zu dem führt, was heute von Metaphysik übriggeblieben ist und dessen größten Vertreter Hegel und seine Erben sind.

Da es um Metaphysik geht, will ich damit beginnen, kurz darzustellen, was die philosophische Klassik, also die Antike und das Mittelalter, darunter verstand. Nach einer alten, freilich historisch nicht im einzelnen belegten Tradition war die ursprüngliche Bedeutung von »Metaphysik« *ta biblia ta meta ta fysika*, »die Bücher, die jenen über die Natur folgen«. Laut dieser Tradition² hatte Andronikus von Rhodos, das 11. Haupt der aristotelischen Schule, der die erste Gesamtausgabe der hinterlassenen Texte des Schulgründers zusammenstellte, die Schriften des Aristoteles so geordnet, wie sie bis heute in Gesamtausgaben zu finden sind: beginnend mit der Logik über die Naturphilosophie bis zur Ethik, Politik und Rhetorik. Nach dieser Regelung erscheint die Metaphysik als eine Art Anhängsel zur Naturphilosophie, als 14 Bücher, die jenen über die Natur folgen. Doch nach einer anderen Tradition, die fast ebenso alt wie die erste ist, muß man sich sogleich fragen, warum diese 14 Bücher, die von Aristoteles wohl nie als ein geschlossenes Werk konzipiert waren, gerade an dieser Stelle, nach der Naturphilosophie unmittelbar vor dem Beginn der praktischen und dann poetischen, jener über das Herstellen, placiert wurden. Die Antwort lautet: weil »Metaphysik« nicht nur »die Bücher, die jenen über die Natur folgen«

¹ Er geht auf einen Vortrag zurück, den ich im Sommer 1993 in Wildbad Kreuth vor Stipendiaten der Hanns-Seidel-Stiftung gehalten habe. Da er auch didaktische Elemente enthält, habe ich die äußere Form des Vortrages belassen.

² Die älteste Liste der Werke des Aristoteles, jene von Diogenes Laertios aus dem 3. Jahrhundert n. Chr., erwähnt den Titel »Metaphysik« nicht, obwohl sie das V. Buch aufzählt. Vorlage des Diogenes ist vermutlich die Sammlung der Biographien von Hermippos aus dem 2. Jahrhundert v. Chr. Der Ausdruck scheint erstmals von Nikolaos von Damaskos, einem Freund des Kaiser Augustus gebraucht worden zu sein, der ein Buch über die Philosophie des Aristoteles geschrieben hat. Die Geschichte von Andronikos v. Rhodos geht auf die Scholion zur *Metaphysik* von Theophrast zurück.

besagt, sondern angesichts der Mehrdeutigkeit von *meta* auch »die Bücher, die sich mit jenem befassen, was jenseits der Natur liegt«. ³ Und in der Tat befaßt sich die aristotelische Metaphysik mit zwei Themen: einerseits mit den reinen Geistern und Gott, andererseits mit dem Seienden als solchen. Heidegger hat deshalb vom »ontologischen Wesen« der klassischen Metaphysik gesprochen ⁴, hat sich aber offenbar nie eingehender mit der Frage befaßt, wie der Zusammenhang zwischen Ontologie, der Lehre vom Seienden, und der philosophischen Theologie entsteht. Er entsteht wie folgt. Wenn wir, von der Philosophie der Natur herkommend, die Frage stellen: »Was ist nun im eigentlichen Sinne« bzw. »Was bedeutet es zu sein« oder »Was ist genau das Seiende«, stehen wir vor zwei möglichen Alternativen. Entweder sind wir bei unserem Studium der Natur nie etwas anderem als Materiellem, Naturseienden begegnet. Dann besagt »seiend« soviel wie »naturhaft oder materiell«. Oder wir haben uns, wie Aristoteles es im letzten, dem achten Buch der Physik getan hat, überzeugt, daß Naturhaftes oder doch etwas an diesem nur durch Geistiges zu erklären ist, im Falle des Aristoteles: es einen ersten unbewegten Bewegter gibt. Dann bedeutet »seiend« das zu sein, was ebenso im Reich des Materiellen wie im Reich des Immateriellen an dem, was ist, vorzufinden ist. ⁵

Thomas von Aquin wird dies später so darstellen, daß, damit Metaphysik möglich sei, die wahre und begründete Aussage möglich und berechtigt sein müsse, daß »zu sein« nicht zwingend »materiell zu sein« besage ⁶. Metaphysik beweist also nicht die Existenz Gottes oder des Immateriellen, sondern setzt einen solchen Beweis voraus. Setzt man aber diesen Beweis voraus, wird die Metaphysik zum Versuch, darüber zu sprechen, was allem, das ist, mag es nun materiell sein oder nicht, zukommt, und zugleich nach den letzten, ihrem Wesen nach geistigen Ursachen der Naturwesen und am Ende gar alles Seienden zu fragen. Die Lehre vom Seienden als solche und die Lehre von Gott und den geistigen Wesen gehören so in ein und dieselbe Disziplin. Wissenschaft versucht, das Umfassendste und Allgemeinste, eben das Seiende, aus den ersten, letzten, jedenfalls höchsten Ursachen zu erklären. Da diese Ursachen nie der Erfahrung zugänglich sind, sondern nur erschlossen werden, wird dieses Erklären freilich etwas ganz Einmaliges sein: man wird letztlich nur zeigen können, wie die Ursachen aussehen, nicht, wie sie verursachen und erklären ⁷. Metaphysik ist eine Grenzwissenschaft.

³ Über diese Frage gab es in der Antike eine Kontroverse. Während Alexander von Aphrodisias und der Neuplatoniker Asklepios meinten, der Ausdruck »Metaphysik« verdanke sich ausschließlich dem Umstand, daß die fraglichen Texte sich mit dem Göttlichen bzw. den von der Materie getrennten Wirklichkeiten befaßt, wiesen Simplicios in seinem Kommentar zur aristotelischen *Physik* und ein anderer, unbekannter Autor eines Kommentars zu den *Kategorien* darauf hin, daß die Bücher über metaphysische Fragen aus systematischen Überlegungen hinter die Bücher über Naturwirklichkeiten zu stehen kamen. Als ein Wort scheint »Metaphysik« erstmals von Hesychios im 6. Jahrhundert n. Chr. gebraucht worden zu sein; dem Mittelalter wurde dieser Ausdruck von Averroës vermittelt.

⁴ Vgl. z. B. *Was ist Metaphysik?*, 7. Aufl. Frankfurt 1955, S. 19 ff.

⁵ Vgl. dazu meinen Beitrag in H. Burkhardt, B. Smith, Hrsg., *Handbook of Metaphysics and Ontology*, München 1991, Bd. II, 528 ff.

⁶ In *Boethium De Trinitate* 5, 3.

⁷ Es ist zuweilen bezweifelt worden, daß Aristoteles dies so deutlich gesehen hat, wie als Erster Avicenna und später Thomas es sahen. So hat Werner Jaeger (*Aristoteles*, Berlin 1923, 217 ff.) gemeint, der junge,

Ich füge hinzu, daß solche Überlegungen zum Wesen der Metaphysik bei Aristoteles höchstens in Andeutungen zu finden sind und sie auch bei den Denkern der Hochscholastik kaum ausgeführt werden. Der Grund hierfür ist einfach: die Möglichkeit von Metaphysik im Sinne eines »über das Erfahrbare hinaus zu denken« stand noch nicht in Frage. Es ging nur darum zu zeigen, was Metaphysik ist, nicht wie sie überhaupt möglich sein soll. So ist das, was ich eben ausführte, kaum mehr als Reflexionen von uns Spätlingen, nicht Paraphrasen der klassischen Philosophie.

Was ist nun also das Seiende? Aristoteles stellt diese Frage ganz ausdrücklich im 7. Buch der Metaphysik und führt sogleich aus, daß sie nur bedeuten könne: »was ist die *ousia*?«, das, was die Scholastik »Substanz« genannt hat⁸. Man muß einen Augenblick innehalten und sich fragen, was denn diese Frage genau besagt. Die Vorsokratiker hatten gefragt, was denn die *aitia*, die erklärende Ursache von allem sei⁹. Die Antworten machen die Geschichte der Vorsokratik aus: das Wasser, die Luft, das Feuer, der *nous*, die Elemente, die Atome. Bei Platon sind es am Ende nur »die Ideen«: die Idee des Adlers, die Idee des Menschen, die Idee des Guten. Ideen, so etwas wie zu Ansichseiendem umgedeutete Allgemeinbegriffe, Inhalte, sind das eigentlich Wirkliche. Was wir hier in unserer Welt antreffen, der Mensch oder ein guter Mensch sind bloß Schatten dieser Wirklichkeiten, genauer Partizipationen, Teilhaben. Im eigentlichen Sinne Seiend ist nicht dieser Mensch oder diese Kuh, sondern *der* Mensch, *die* Kuh, und am Ende die Idee aller Ideen, jene des Guten. Aristoteles hält diese Auskunft aus einer Reihe von Gründen für unplausibel¹⁰. Er kehrt zum common sense zurück und sagt: im eigentlichen Sinne seiend ist, wie wir doch alle wissen, dieser Mensch und diese Kuh. Die Wirklichkeit ist eine geordnete Menge

noch von Platon abhängige Aristoteles habe als Gegenstand der Metaphysik Gott gesehen und erst später gemeint, das *on he on* sei dieser Gegenstand; zuweilen hat man sogar gemeint, der berühmte Anfang des IV. Buches der *Metaphysik* habe Gott als das Seiende vor Augen, dem alle anderen Seienden ihr Sein verdanken. Zuweilen ist auch nahegelegt worden, bei Aristoteles sei Gotteserkenntnis Erkenntnis des Seienden als solchem, weil Gott das Seiende schlechthin ist, so etwa O. Hamelin in *Le Système d' Aristote*, Paris 1920, 405. Dabei hat man übersehen, wie Aristoteles theoretische Wissenschaft versteht: sie hat einen Gegenstand, dessen Eigenschaften durch die Ursachen erklärt werden. Daß *to on* ein analoger Ausdruck ist und deshalb, wie Aristoteles im 2. Kapitel des IV. Buches ausführt, keine Gattung sein kann, ist kein überzeugender Einwand. Obwohl ihm die Begrifflichkeit fehlte, um dies darzustellen (A. kann noch nicht zwischen Begriff einerseits, Art oder Gattung andererseits unterscheiden), ist für Aristoteles der Gegenstand einer Wissenschaft letztlich stets ein Begriff, nicht die Wirklichkeit, die er faßt. Allein deshalb ist ja eine *Erklärung* durch Herleitung aus den Ursachen möglich. Etwas schwieriger ist es, dem Einwand zu begegnen, daß der Gott des Aristoteles doch kein Schöpfer und streng genommen nur Ursache der *kinesis* sei. Aber er ist eben Ursache der Bewegung nicht als Motor, sondern als *telos*, was oft übersehen wurde, und Aristoteles scheint, obwohl er diesen Begriff kritisiert hat, nach einer Ursächlichkeit nach der Art der *methexis* gesucht zu haben: Gott *ist*, was andere Seiende bloß haben.

⁸ 1028 b 2ff. Heidegger hat diesen Satz oft erwähnt und gelegentlich auch zitiert, dabei aber stets verschwiegen, daß er keine Frage, sondern eine Aussage ist: die seit jeher und auch jetzt und immer gestellte und bezweifelte Frage, was denn das Seiende sei, ist die Frage danach, was die *ousia* ist. Man übersetzt diesen Ausdruck wohl am besten mit »das Seiendsein« oder »die Seiendheit«. Im Alltagsgriechischen besagt der Ausdruck »Besitz« oder »Habe«.

⁹ Insofern besteht ein Zusammenhang zwischen der Grundfrage der aristotelischen *Metaphysik* und der Darstellung der Vorsokratiker im I. Buch; Aristoteles will da mehr als bloß seine vier »Ursachen« entfalten.

¹⁰ Die Kritik der platonischen Ideenlehre ist vor allem in den zwei letzten Büchern der *Metaphysik* enthalten.

von ganz konkreten Individuen, die aufeinander bezogen sind. Aber er kann zugleich nicht umhin, das Berechtigte an Platons Ideenlehre anzuerkennen: diese ganz konkreten, je einmaligen Individuen haben Vieles gemeinsam. Dieser Mensch und jener Mensch sind beide Menschen. Wie entkommt man der problematischen Vorstellung Platons, daß diese konkreten Individuen nur an etwas partizipieren, das am Ende dann das wirklich Seiende ist? Die Antwort des Aristoteles ist zugleich so trivial und so originell, daß wir bis heute Schwierigkeit haben, sie richtig zu fassen und vor allem sie im Denken durchzuhalten. Seine These ist, das eigentlich Wirkliche, das Seiende, sei die *ousia*. Damit ist zunächst einmal dieses konkrete Individuum, dieser Mensch, diese Kuh gemeint, aber unter Absehung von vielem, was man von ihnen sagen kann: daß der Mensch denkt oder tugendhaft ist, daß die Kuh auf der Wiese steht und um 5 Uhr zu melken ist. Dies alles sind nur Eigenschaften, manche von ihnen wandelbar, andere nicht, ohne daß das Individuum zerstört wird. Die *ousia* ist das, was diese Eigenschaften hat, das ihm »Zukommende« oder die Akzidentien. Sie selbst liegt ihnen zugrunde. Aber was ist diese Substanz? Offenbar ein konkretes Allgemeines, aber so, daß es das Allgemeine an ihr nicht gibt, es sei denn in unserem Denken. Sie ist sozusagen eine Synthese von Allgemeinem und Konkretion, aber so, daß es weder die Konkretion noch das Allgemeine außerhalb dieser Synthese geben kann. Wie soll man dies darstellen, ohne doch wieder auf den Gedanken zu kommen, daß es da ein Reich des Allgemeinen gibt, das konkretisiert wird? Um darauf eine Antwort zu geben, greift Aristoteles auf Begriffe zurück, die er in der Physik entwickelt hat: die Begriffe von Materie und Form¹¹. Die *ousia*, das konkrete Individuum, das dann vielerlei Eigenschaften hat, ist von der Form gestaltete Materie, Gestalt und Struktur, die durch das raumzeitliche Kontinuum in der Weise konkretisiert ist, daß es weder das Kontinuum noch die Form je außerhalb dieser Synthese gibt. Man kann dies eigentlich nur so darstellen, daß man sagt: die Wirklichkeit sind ganz konkrete, in sich stehende Einzelwirklichkeiten, die aber miteinander durch Beziehungen so verbunden sind, daß wir Allgemeinbegriffe bilden können – Allgemeinbegriffe, die die Form, das Wesen, die Gestalt ohne die Konkretion fassen, außerhalb derer es sie nie gibt. Das ist eine schwierige Auskunft und in der Tat hat sie die nacharistotelische Tradition, vor allem die christliche, so nicht durchhalten können, sondern aus den platonischen Ideen Gottes Gedanken gemacht, eine Auskunft, die auch wieder Verlegenheiten nach sich zieht. Die platonischen Ideen sind Gedanken eines konkreten Individuums, Gottes. Die Hauptschwierigkeit, mit der man sich dann konfrontiert sieht, ist, daß laut christlicher Vorstellung Gott nicht ein Demiurg nach der Art von Platons Timaios ist, der eine vorgegebene Materie gestaltet, sondern die Geschöpfe aus nichts schafft. Er projiziert nicht seine Ideen in eine Materie, sondern schafft konkrete Individuen.

Die aristotelische *ousia* ist also ein *synolon*, eine Synthese von Materie und Form¹². Die Form gibt ihr die verallgemeinbare Gestalt, das Wesen, die Materie die

¹¹ Vgl. das freilich überaus schwierige VIII. Buch der Metaphysik.

¹² Dies ist so sehr der Fall, daß Aristoteles gelegentlich vom *synolon*, der »Synthese«, spricht, wo man *ousia* erwarten würde, z. B. 1037 a 30.

Konkretion, die Einmaligkeit. Aber das ist auch schon wieder falsch gesagt: die Form ist ja nicht etwas vor ihrer Konkretion, sie braucht gar nicht konkretisiert, individualisiert werden. Es gibt sie nur als Konkretion, genauer: Konkretes. Was alles der Form und was der Materie zuzuschlagen ist, bleibt dabei nicht ohne weiteres klar. Dies wird etwa zum Ausdruck kommen, wenn Thomas – nachdem Aristoteles es schon angedeutet hat – nahelegt, die Seele sei die Form. Der Mensch, oder wenn man die anderen Seelenarten, jene der Tiere und Pflanzen, berücksichtigt, diese ebenfalls, sind zwar nicht ihre »Seele«; aber der Seele steht am Ende immer nur die Materie gegenüber. Der Mensch ist eine an die Materie gebundene Seele, wobei beim Menschen die Seele als Form alles übernimmt, was die Materie gestaltet, das Sensitive, Vegetative, selbst das einfach Materielle. Die christliche Rede von der unsterblichen Seele und Leib ist letztlich nur insofern haltbar, als das Unsterbliche an der Seele nicht die ganze Seele, nicht das Vegetative, das Sinnliche, das Materielle ist. Streng gesprochen ist auch der Leib insofern Seele, als die Seele die einzige Form im Individuum Mensch ist – eine Einsicht, die selbst die Scholastik nie ganz zuende gedacht hat.

Dieser aristotelische Begriff der *ousia*, der Substanzbegriff, ist vor allem im 19. Jahrhundert z. T. heftiger Kritik ausgesetzt gewesen¹³. Diese Kritik konzentrierte sich auf zwei Vorwürfe: man könne doch Eigenschaften nicht als etwas darstellen, das etwas anderem »anhaftet«; und der klassische Substanzbegriff sei statisch. Darauf kann man mit zwei Hinweisen antworten. Der erste ist, daß Aristoteles viele seiner Behauptungen der Beobachtung entnimmt, wie wir sprechen¹⁴; er ist überhaupt der erste »sprachanalytische Philosoph«, im Zweifelsfall der größte, den es vor dem Entstehen der sog. Language Analysis nach dem Zweiten Weltkrieg gab. Die Überlegung, die seinem *ousia*-Begriff zugrundeliegt, wird deshalb schon in seiner Logik deutlich. Wir sagen von Sokrates oder einem anderen Menschen, er sei dick oder mager, trage einen Bart oder sei kahl, sei 50 Jahre alt und intelligent. Dies sagen wir von einem konkreten Menschen. Aber wir sagen von diesem auch, er sei ein Mensch, und zwischen diesen beiden Arten von Prädikaten ist offenbar ein Unterschied: die einen sprechen von Eigenschaften, die anderen davon, was diese Eigenschaften hat. Dabei geht nun Aristoteles von der – wohl nicht richtigen¹⁵ – Vorstellung aus, daß wir Eigenschafts-Prädikate einem Subjekt zuschlagen und dabei an das Objekt ohne dieses Prädikat denken. Wenn wir von einem Menschen sagen, er sei weiß, steht »Mensch« für das Subjekt ohne die Eigenschaft des Weißseins. Aber wovon, so lautet dann seine Frage, sagen wir, daß es ein Mensch sei? Wir sprechen doch von einer Wirklichkeit, die ein Wesen hat, nicht von einem kahlen Subjekt, das nur allein aus einer raumzeitlichen Konkretheit besteht. Wir sagen »Mensch« vom Menschen aus, eine zweite, abstrakte Substanz von der *proté ousia*, der ersten Substanz, und zwar als von

¹³ Am ausdrücklichsten bei Friedrich Paulsen in seiner *Einleitung in die Philosophie* (1892). Diese Kritik wird z. T. dadurch nahegelegt, daß *substantia* im Grunde keine gute Übersetzung von *ousia* ist; *ousia* legt nicht den Gedanken an etwas »Darunterstehendes« nahe.

¹⁴ Ein klassisches Beispiel ist die Analyse der Bewegung am Anfang der *Physik*.

¹⁵ Vgl. meinen Kommentar zu den Ausführungen von J. Owens in E. McMullin, Hrsg., *The Concept of Matter*, Notre Dame 1963, 116ff.

dem, was etwas, das Eigenschaften hat, wirklich ist¹⁶. Wir sagen Allgemeines von Konkretem aus, und zwar so, daß es das, was wir von ihm sagen, wirklich und wesentlich ist. Hier ist nicht die Rede von irgendwelchem Anhaften oder Inhären von Eigenschaften, sondern ganz und gar davon, wie wir sprechen. Und bei Aristoteles findet man auch kaum Überlegungen darüber, was dies gleichsam »feinontologisch« besagt; solche Überlegungen kommen erst in der Spätscholastik auf.

Nur eine Überlegung ist bei Aristoteles sehr deutlich und dann noch deutlicher beim Aquinaten: daß nämlich die Eigenschaften so etwas wie Ausdrücke, Ausflüsse, dessen sind, was etwas der *ousia*, der *substantia* nach ist. Eigenschaften mögen zwar in irgendeiner Weise der Substanz anhaften, aber zuvor sind sie Ausdruck dessen, was diese ist. Zwar vielleicht nicht in allen Einzelheiten: der Mensch kann weiß, schwarz, gelb oder rothäutig sein. Aber er ist im allgemeinen von Natur aus nicht blau und hat jedenfalls nicht einen Schwanz und Zähne eines Elefanten. Eigenschaften wachsen gleichsam aus der Natur der konkreten Substanz hervor, manche sogar so, daß sie einer Substanz zwingend zukommen, so etwa bei materiellen Wirklichkeiten ihr Ausgedehntsein, ihre »Quantität«. Die Substanz ist nichts Statisches, dem etwas anhaftet, mag man gelegentlich auch so sprechen müssen. Sie hat Eigenschaften, die gleichsam aus ihr hervowachsen, sie fortsetzen und vollenden. Und zwar ist es die Gestalt-, die Formseite der *ousia*, die dies bewirkt. Diese ist der dynamische Teil des Wesens eines Dinges, sie ist aber auch dessen *entelecheia*, das Prinzip, das sie in ihren Eigenschaften entfaltet und zu einem inneren Ziel führt, vollendet.

Bevor ich dies nun ausführe, ist ein weiterer Gedanke wichtig. Es gibt Formen, die nicht der Materie benötigen, die ohne Materie *ousiai* sein können. Dies sind die immateriellen Wirklichkeiten. Sie können konkret sein, sind keine Allgemeinbegriffe, ohne daß sie in die Materie versenkt, mit dieser verbunden sind. Die Seele gibt es nach Aristoteles nur in Verbindung mit dem Leib, mit der Materie; Aristoteles glaubte noch nicht an eine unsterbliche Seele, höchstens an etwas, was von außen in das Beseelte *thyratein*¹⁷, wie durch eine Türe, hineinragt, etwas Göttliches, das nach dem Tode wieder auf Gott zurückfällt. Thomas mußte deshalb im Mittelalter mit Pariser Schülern des arabischen Aristotelikers Averroes ringen, die behaupteten, unsere Seele und wir selbst seien nicht individuell unsterblich, sondern nur unsterblich gleichsam in Gott.

Daß Formen ohne Materie *ousiai* sein können, hat eine Konsequenz, die schon Aristoteles deutlich sah¹⁸. Immaterielle Wirklichkeiten unterscheiden sich voneinander nie wie im Reich des Materiellen Exemplare einer Spezies, sie sind jeweils selbst eine Spezies, eine Art; christlich gesprochen sind Engel stets so voneinander unterschieden wie z. B. eine Rose von einer Tomate, wie ein Spatz von einer Lerche.

¹⁶ Vgl. *Kategorien*, 5. *Ousia* im eigentlichen ersten Sinne ist, was weder von etwas ausgesagt werden kann noch in etwas als seinem *hypokeimenon* ist; dies setzt Aristoteles im VIII. Buch der *Metaphysik* ständig voraus und gerät dadurch in die von ihm selbst gesehene Schwierigkeit, daß in diesem Falle ja die Materie die *ousia* sein könnte. Diese Schwierigkeit läßt sich nur überwinden, wenn man beachtet, daß es eine zweite Bedeutung von *ousia* gibt, in der diese von der ersten ausgesagt wird.

¹⁷ *De generatione animalium* II, 3; 736b 28, vgl. 6; 744b 21.

¹⁸ 1060 a 3 ff.

Vielleicht sogar wie ein Spatz von einem Elefanten und dieser von einem Menschen. Jeder einzelne Engel bildet seine eigene Art, füllt diese gleichsam voll aus. Und nichts hindert uns an der Vorstellung, daß er oder doch einige Engel eine eigene Gattung bilden.

Dahinter steht eine Vorstellung, die der gesamten Philosophie der Antike und des Mittelalters gemein ist: daß der Kosmos, das Gesamt der Wirklichkeit eine Hierarchie ist. A und nicht B zu sein, von seinem Wesen her die Eigenschaft a und nicht die Eigenschaft b zu haben, bedeutet unweigerlich, entweder vollkommener oder unvollkommener zu sein, höher oder tiefer auf der Leiter der Seinshierarchie zu stehen. Dieser Gedanke ist uns heute fremd, er ist vor allem durch die Denkweise der modernen Naturwissenschaft zerstört worden. Er ist auch bei Platon und Aristoteles noch nicht so ausdrücklich und ausformuliert wie später bei den Neuplatonikern und im Mittelalter. Aber die Grundgliederung des Seins bzw. der Aufbau der Seinshierarchie wird schon bei Aristoteles sehr deutlich: zuunterst die tote Materie, dann die Pflanzen, die Tiere und als höchstes materielles Seiendes der Mensch, der durch den *nous*, den Geist, die Materie zu übersteigen vermag, und schließlich die endlichen Geister und an der Spitze des Seins Gott. Der Mensch kommt damit, wie noch die Renaissance wiederholen wird, zwischen den Engeln und der Natur zu stehen¹⁹.

Diese Vorstellung führt natürlich zur Frage, was das Aufbauprinzip dieser Hierarchie ist. Aristoteles beantwortet sie mit Hilfe des Gegensatzpaares Akt und Potenz, sich vollziehende Wirklichkeit und reale Möglichkeit. Die Materie ist nichts als – freilich reale – Möglichkeit, reine gestaltlose Potenz; die gestaltende Form ist ihr Akt. Die Skala des Seins ist dann eine Skala der (von unten her betrachtet) immer größeren Gestaltungskraft der Form bzw. Freiheit von der Materie. Bei den immateriellen Wesen ist diese Freiheit vollkommen, sie sind nicht mehr an die Materie gebunden; dennoch ist erst Gott ein reiner Akt²⁰, die endlichen Geister sind durch Potentialität, die nicht materiell ist, begrenzt. Thomas wird dieses Denkmuster schließlich durch die geniale Synthese weiterentwickeln, nach der die gesamte Wirklichkeitshierarchie eine Teilhabe am Sein ist. Gott und Er allein ist das Sein selbst, die Engel dadurch, daß ihr Sein nicht ihr Wesen ist, die materiellen Dinge überdies dadurch, daß ihr Sein aus Form und Materie besteht, an die Materie gebunden ist, begrenzt. Alle Geschöpfe werden dadurch zu Teilhabern am Sein, freilich nicht so, als ob sie an Gott teilhaben würden, sondern so, daß jede Einschränkung des Seins – und d. h. jede Begrenzung des Aktes durch Potenz – ein zwar von Gott abhängiges, aber doch in sich stehendes Seiendes hervorbringt. Engel sind Seiendes, dessen Sein dadurch begrenzt ist, daß sie ein von ihm verschiedenes Wesen haben; die Wirklichkeiten, *ousiai* unserer Welt sind Seiendes, dessen Wesen überdies dadurch begrenzt ist, daß seine Formseite nur verbunden mit Materie existieren kann.

Diese Vorstellung hat – und zwar schon implizit bei Aristoteles – eine Folge, die wir heute nur noch mit Mühe nachzuvollziehen vermögen, obwohl man z. B. als

¹⁹ Z. B. Pico della Mirandola in seiner *Oratio de dignitate hominis*, obwohl er zugleich den Menschen von Gott in die Mitte der Schöpfung gesetzt sieht.

²⁰ 1072 b 26 ff.

Christ annehmen darf, daß sie wirklich zutrifft. Wir denken heute so, als ob Person zu sein ein Sonderfall in der Fülle der Wirklichkeit wäre. Es gibt Gebirge und Wälder und Lerchen und dann eben auch Personen, d. h. Menschen. Die Vorstellung, die der Antike und dem Mittelalter so selbstverständlich war, daß sie sie gar nicht ausdrücklich artikulieren mußten, ist uns fremd. Man kann sie in dem schlichten Satz zusammenfassen: Sein ist von sich aus personal; keine Person zu sein ist nicht etwa »das Übliche«, sondern nur durch Begrenzung des Seins überhaupt vorstellbar. Deshalb ist der Antike und dem Mittelalter auch nie der Gedanke gekommen, daß Gott bloß so etwas wie eine Kraft oder Macht sein könnte. Pantheismus ist ein Denkschema, das der klassischen Philosophie fremd war. Und zwar nicht etwa deshalb, weil das höchste Wesen, eben Gott, doch wohl – so erschien es selbstverständlich – in irgendeiner Weise Person ist, sondern deshalb, weil der Antike und dem Mittelalter unvorstellbar war, daß das Reich des Nichtmateriellen und zuoberst Gott nicht alles, was in dieser Welt als eine echte Vollkommenheit vorkommt, in reinster Weise besitzt. Der Mensch ist das vollkommenste Wesen auf Erden; deshalb ist selbstverständlich, daß Gott das *ist*, was den Menschen als Vollkommenheit *auszeichnet*, das »eine Person sein«. Den weiteren Schritt, der dann für Christen naheliegt, hat freilich das Mittelalter nicht mehr vollzogen: daß das Sein selbst sogar, wie C. S. Lewis es in seinen »Betrachtungen über das Christentum« ausgedrückt hat, von seinem Wesen her »jenseits der Person«, multipersonal, trinitarisch sein muß. Der Grund dafür ist wohl, daß das Mittelalter in einer Weise strenger philosophisch dachte als die Neuzeit und dabei dem aristotelischen Grundsatz folgte, daß wir Wirklichkeiten, von denen wir keine Erfahrung haben, nur – freilich auch vergleichsweise zuverlässig – erschließen können, wir von ihnen also nur durch Schlußfolgerungen wissen können, die uns streng genommen nur sagen, was *nicht* zutrifft. Diese Denkweise, die in einer Weise schon Aristoteles von Platon unterscheidet, hat das Mittelalter daran gehindert, der Versuchung aller Idealisten nachzugeben: durch philosophisches Aufsteigen, »Hinaufklettern«, einen Punkt zu erreichen, von dem aus die Wirklichkeit gleichsam nicht mehr von uns aus, sondern von der Spitze, vom Absoluten her betrachtet werden könnte. So ist auch die christliche philosophische Klassik bei der Vorstellung geblieben: Sein ist von sich her personal; als Christen glauben wir, daß Gott dreieinig ist. Das Mittelalter hat noch weitgehend der Versuchung widerstanden, Metaphysik zu theologisieren; es verweigerte sich der Versuchung, der dann Hegel verfiel, Philosophie »vom Standpunkt Gottes aus« zu betreiben.

Daß die Seinshierarchie eine Hierarchie der »Aktualität« oder gar der Teilhabe am *esse ipsum* ist, ist ein vergleichsweise abstrakter Gedanke, der nach Konkretisierung ruft. Eine solche Konkretisierung findet man implizit schon bei Aristoteles und explizit bei Thomas, der seinerseits auf einen Gedanken der späten Neuplatoniker zurückgreift. Der Grundgedanke ist: die verschiedenen Grade des Aktseins oder der Seinsteilhaben müssen doch irgendwie darin einen Ausdruck finden, wie Seiende sich verhalten. Je höher ein Seiendes in der Skala der Wirklichkeiten steht, umso selbständiger, unabhängiger von anderem ist es, umso weniger ist es einfach bloß über das Viele hineingegossen, umso mehr ist es – um eine treffende, sich an Hegel

anlehrende Formulierung Karl Rahners²¹ zu gebrauchen – »bei sich«, gehört es sich selbst.

Thomas von Aquin hat diese Gedanken immer wieder, am systematischsten in einem langen Kapitel im IV. Buch der »Summe wider die Heiden«²² festgehalten. In diesem Text bedient er sich des Begriffes *emanatio*, »entspringen«, wörtlich »heraus- oder hervorfliessen«, an anderen Stellen greift er auf einen Begriff zurück, den er in einem dem Mittelalter vertrauten, ihm lateinisch vorliegenden neuplatonischen Text, dem »Liber de causis«²³ vorgefunden hat: *reditio* (oder auch *reflexio*) *ad seipsum*, »Rückkehr bzw. Rückwendung zu sich selbst«. Um diesen Gedanken zu verstehen, muß man auf einen Gedanken oder eigentlich eine Beobachtung zurückgreifen, die schon bei Platon und dann sehr viel ausdrücklicher bei Aristoteles vorzufinden ist, daß es nämlich zwei Arten von Tätigkeit eines Seienden gibt, eine, die nur auf andere wirkt und in denen sich das Seiende gleichsam vergießt, die andere, in der es sich selbst vollendet. Thomas spricht von einer *actio immanens* und einer *actio transiens*, von einer Tätigkeit, die im Tätigen verbleibt und einer anderen, die vom Tätigen auf anderes, ein Erleidendes, übergeht²⁴.

Dahinter steht wohl ein Begriffspaar, das ebenfalls schon bei Platon vorkommt und dieser seinerseits wohl schon von den Vorsokratikern übernommen hat, und das Aristoteles sehr scharf herausgearbeitet hat: *praxis* und *poiesis*, »Tun« und »Machen«²⁵. Die klassischen Beispiele sind in der Antike Flötenspielen oder überhaupt Musizieren und ein Haus oder ein Schiff bauen. Wenn ich etwas herstelle oder mache, ist das Ergebnis ein Werk; dieserart Tätigkeit wird nach dem beurteilt, was es wie vollendet bzw. vollkommen hinterläßt. Flötenspielen dagegen ist in jeder seiner Phasen gut oder schlecht, vollendet oder unvollkommen und hinterläßt nichts. Das Wichtige bei Aristoteles ist, daß er diese Unterscheidung in seine praktische Philosophie eingebracht hat: sittliches Handeln und damit auch Politik ist *praxis*, nicht *poiesis* – es ist in jedem Augenblick in sich gut oder schlecht, es hinterläßt als solches nicht ein Werk, nach dem es zu beurteilen wäre, sondern veredelt oder verunglimpft den Handelnden selbst. Ein Kunstwerk dagegen, dessen Ursprung eine *poiesis* ist, ist nicht danach zu beurteilen, wie es der Künstler – gar unter sittlichen Gesichtspunkten – gemacht hat, sondern wie es von sich aus, als Produkt eines Herstellers *ist*. Diese für die Griechen sehr scharfe Unterscheidung ist in der Neuzeit dann wieder unscharf geworden: einerseits wurde z. B. Politik etwa seit Hobbes auf ein Herstellen (z. B. von Zuständen) reduziert, damit aber auch ihrer sittlichen, ja sogar ihrer »kulturellen« Dimension entkleidet (man denke etwa an Marx, für den streng genommen nur zählt, was die Geschichte menschlichen Tuns am Ende zustandebringt), wurde also *praxis* zu

²¹ *Geist in Welt*, 2. Aufl. München 1957, z. B. 234 ff. Ich halte diese schon in den 30er Jahren geschriebene Dissertation Rahners mit für die bedeutendste Untersuchung des Neothomismus; u. a. beweist sie, daß Rahner nicht immer transzendentalphilosophisch dachte.

²² *ScG* IV, 11.

²³ Vgl. *Liber de Causis*, ed. Pera, 89 ff., 52 ff. Vgl. *S. Th.* I, 14, 2 ad 1.

²⁴ *Z. B. S. Th.* I, 18, 3 ad 1.

²⁵ Vgl. dazu N. Lobkowicz, *Theory and Practice*, London 1967, 9 ff. *et passim*.

poiesis verkürzt, andererseits wurde z.B. in der Kunst der »Seelenzustand« des Künstlers immer bedeutender, bis am Ende – sehr deutlich z.B. bei Beuys – der Prozeß des Hervorbringens und dessen subjektbezogene Dimensionen wichtiger als das Kunstwerk selbst wurden. Dies ist ein Thema, dem man ein ganzes Buch widmen könnte.

Die Unterscheidung zwischen *praxis* und *poiesis* wird freilich auch wieder unscharf, sobald man sie genauer zu fassen sucht. Deshalb wurde sie von der Antike – zumal auf dem Gebiet der theoretischen Philosophie – durch eine weitere Beobachtung ergänzt, daß nämlich gewisse Tätigkeiten gleichsam auf sich selbst zurückgebeugt sind, andere nicht. Das entscheidende Extrembeispiel ist bei Aristoteles der Begriff der *noesis noeseos*, mit dem er im 12. Buch der Metaphysik das Wesen Gottes zu fassen sucht: Gott ist ein Wissen des Wissens, ein völliges Sich-selbst-zugewandt-sein der höchsten aller Tätigkeiten, des Denkens²⁶. Im Gegensatz zu allen anderen Wesen benötigt Gott keinen anderen Denkgegenstand als sein eigenes Denken und ist insofern reiner Akt. Bei Aristoteles klingt dies so, als ob Gott an nichts außerhalb seiner selbst interessiert sein könnte, in der christlichen Philosophie wird daraus die Überlegung, daß Gott alles, auch das Kleinste an seiner Schöpfung, in sich selbst erfäßt, erfassen muß, da er ja sonst von etwas außerhalb seiner selbst abhängig sein würde.

Thomas faßt nun diesen Gedanken in der *Summa contra gentiles* IV, 11 in einer längeren Analyse zusammen, deren Grundgedanke etwa so zusammengefaßt werden kann: die Hierarchie der Seienden kann danach gegliedert werden, bis zu welchem Grad ein Seiendes jeweils das, was es von seinem Wesen her tut, für sich selbst zu bewahren vermag und insofern von seinem Wesen her »bei sich« ist. Unbelebte Seiende, etwa Steine, können nichts bewahren; was immer sie bewirken, ist ein Wirken auf ein Anderes. Bei Pflanzen, die eine Art Leben haben, können wir beobachten, daß aus ihnen etwas entspringt, das innerlicher ist als was immer Steine »tun«: es drückt sich am Ende in einer Frucht aus, die abfällt und deren Samen dem Heranwachsen einer anderen Pflanze dient. Bei Tieren steht es schon so, daß sie Sinnesempfindungen haben, die sich nach innen zur Vorstellungskraft und dem Gedächtnis hin gleichsam vertiefen. Bei den Wesen, die denken können, kommt etwas ganz Entscheidendes hinzu: sie besitzen das Reflexionsvermögen, d.h. erkennen, daß sie erkennen und erfassen sich insofern selbst. Die Menschen freilich nehmen ihre erste Erkenntnis von Gegenständen außerhalb ihrer selbst; ihre Erkenntnis der Erkenntnis oder Reflexion ist nur ein Hinzukommendes zur Weltkenntnis. Erst die Engel können sich selbst unmittelbar, ohne nach außen gerichtet zu sein, erkennen; sie sind sich selbst gleichsam von ihrem Wesen her durchsichtig. Aber diese Selbstdurchsichtigkeit ist auch bei den Engeln nicht ihre *ousia*, ihre Substanz. Dies ist erst bei Gott der Fall, dessen Erkennen sein Sein ist; in Ihm gibt es überhaupt keine Differenz mehr zwischen *ousia* und *kata symbebekos*, Substanz und Akzidens, Selbststand, Wesen und Eigenschaft.

²⁶ 1074 b 33ff.; 1075 a 10, und in Andeutung 1154 b 25ff. Vgl. *Timaios* 34 b und *Charmides* 166 c ff.

Dieser faszinierende und lange unbeachtet gebliebene Text des Aquinaten befaßt sich mit der Frage, wie die Zeugung des Sohnes in der Dreifaltigkeit zu verstehen sei²⁷; er ist ein Beispiel dafür, wie theologische Probleme Denker vor allem des Mittelalters dazu geführt, geradezu gezwungen haben, rein philosophische Fragen durchzudenken, um intellektuell befriedigende Theologie betreiben zu können. Doch ist nicht dies in unserem Zusammenhang wichtig, sondern die Tatsache, daß auf dem Gipfel der mittelalterlichen Philosophie ein Verständnis der Seinshierarchie zustandekommt, das auf dem Begriff der Reflexion aufbaut, und zwar in dem Sinne, daß umso höher ein Seiendes steht, es umso mehr bei sich zu bleiben vermag, seine Tätigkeit aus einer je größeren Tiefe hervorkommt, die ihm auch erlaubt, zu behalten, was es tut.

Freilich muß man hinzufügen, daß solche Überlegungen nach Thomas bald an Bedeutung verloren haben. Die Philosophie des *esse*, des Seins und der Teilhabe an diesem, wird nicht einmal von seinen gewissenhaftesten Schülern begriffen²⁸, die für Thomas so zentrale Idee des Guten als einer dem jeweiligen Seienden entsprechenden Vervollkommnung und Vollkommenheit wird nach und nach verflacht (bis sie mit dem Verschwinden des teleologischen Denkens ganz verschwindet, so etwa bei Ioannes a St. Thoma)²⁹, das oft sehr komplexe Denken von Thomas wird vereinfacht, oder aber man stürzt sich auf Details, bei denen übersehen wird, daß sie eine Diskussion unter Schulen gar nicht erlauben, da diese von je verschiedenen Voraussetzungen ausgehen.

In der Neuzeit kommt es zu einer weiteren, sehr viel tiefgreifenderen Wende, die zwar – oft ohne es wahrzunehmen – an antike und mittelalterliche Vorstellungen anknüpft, aber völlig deren Kontext verändert. Ich will abschließend versuchen, dies zumindest zu skizzieren.

Die klassische Philosophie versuchte, die Wirklichkeit, so wie sie dem Menschen begegnete, zu verstehen und bei diesem Verstehen auch über den Bereich dessen, was man erfahren kann, hinauszublicken. Sie vertraute dabei darauf, daß wir die Wirklichkeit im großen ganzen so, wie sie ist, erkennen können, und daß unser Einblick in die Grundstrukturen des Erfahrbaren Grundsätze hergibt, die uns Schlußfolgerungen erlauben, die eine gewisse Erkenntnis des nicht mehr Erfahrbaren ermöglichen. Dieses Vertrauen verschwindet im 17. Jahrhundert. Die moderne Naturwissenschaft mit ihrem vereinfachten, von Anfang an latent deterministischen Kausalbegriff und die Reduktion von Zusammenhängen auf Mathematisches³⁰, aber auch der ungeheure Erfolg dieser Denkweise z.B. in der Astronomie und später, seit Newton, in der Mechanik, ein Erfolg, der sich freilich technologisch erst im 19. Jahrhundert niederschlagen wird, verdrängt die Philosophie, die meint, das Wesentliche der Wirklichkeit durch bloßes Erfahren, Beobachten und vor allem Denken fassen zu können. Die Philo-

²⁷ Der Text ist zentral für das Verständnis des Begriffes »species intelligibilis« bei Thomas.

²⁸ Vgl. J. Hegyi, *Die Bedeutung des Seins bei den klassischen Kommentatoren etc.*, Pullach 1959.

²⁹ Vgl. u. a. M. Schramm, *Natur ohne Sinn? Das Ende des teleologischen Weltbildes*, Graz 1985.

³⁰ Vgl. R. M. Blake u. a., Hrsg. *Theories of Scientific Method*, Seattle 1960.

sophie wird gleichsam auf sich selbst zurückgeworfen und sucht für das von Mal zu Mal immer kleinere Gebiet, in dem sie sich unbehindert tummeln darf, Gewißheit.

Dies wird schon bei Descartes deutlich (übrigens einem Zeitgenossen des letzten großen Thomisten, Ioannes a St. Thoma), der als der entscheidende Beginner der neuzeitlichen Philosophie gilt. Ihm geht es nicht mehr darum, einfach zu beschreiben, er sucht sich zu vergewissern, daß Philosophieren überhaupt verläßlich möglich ist. Die Gewißheit findet er in der Selbstwahrnehmung des denkenden Subjektes: *cogito, ergo sum*, »ich weiß, daß ich bin, weil ich darüber nachdenke und mich als so Nachdenkender wahrnehme«.

Von da an wird die Philosophie bis in unser Jahrhundert hinein eine seltsame, in sich widersprüchliche Wende nehmen: einerseits geht es darum, zu entscheiden, was wir wissen können und was nicht, und gleichsam den Punkt herauszufinden, von dem aus sich dies entscheiden läßt. Andererseits kommt es bald, schon bei Spinoza, zu einer Art Explosion der Spekulation, wie sie weder die Antike noch das Mittelalter kannten: man betreibt Philosophie, indem man nicht mehr so sehr die *fainomena*, das was die Erfahrung hergibt, deutet, sondern indem man Denkmöglichkeiten durchspielt. Es ist, als ob man in einem Kerker säße und dadurch zu Träumereien herausgefordert wäre: im Kerker des Bewußtseins, das allein Gewißheit vermittelt, verführt zu Träumereien, aber auch zu einer neuen Kreativität des Denkens, eines Denkens, das von sich meint, sich besonders gewissenhaft entweder an das Wahrgenommene zu halten oder dem Modell axiomatischer Mathematik zu folgen, so sehr, daß man nicht mehr an das Seiende, sondern nur an unser Bewußtsein von ihm herankommen zu können meint, und das sich zugleich doch weitgehend davon entkoppelt, was wir als unsere Alltagserfahrung kennen. Das Mittelalter sah die Reflexion als etwas, das unsere Erkenntnis der Welt begleitet, als eine Art Selbstdurchsichtigkeit unseres Bezuges zur Außenwelt. Nun, am Anfang der Neuzeit, wird diese Reflexion zu etwas Zentralem: wir besitzen gleichsam die Welt nur weil, ja nur sofern, wir uns in unserem Bewußtsein selbst wahrnehmen.

Metaphysik ist nun für lange Zeit verpönt, und wo sie noch fortgesetzt wird, zerfällt sie einerseits in eine Ontologie³¹, die Lehre von den allgemeinsten Begriffen, andererseits in eine »natürliche Theologie«, die Lehre von Gott auf der Grundlage der Vernunft. Die onto-theologische Einheit der Metaphysik bricht auseinander und am Ende wird sogar ungewiß, ob wir in der Philosophie überhaupt etwas Zuverlässiges von Gott sagen können. In diesen Strudel gerät – freilich schon vorbereitet durch die spätmittelalterlichen Nominalisten – auch der Begriff der *ousia*, der Substanz. Diese war ja für die Antike und das Mittelalter nichts Erfahrenes, sie wurde vom Denken, das in die Gegebenheiten der Sinneswahrnehmungen vor- und

³¹ Dieser Begriff kommt überhaupt erst im 17. Jahrhundert auf, erstmals vermutlich im *Lexicon Philosophicum* von R. Göckel (Goclenius) aus dem Jahre 1613. Vgl. *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, hrsg. v. J. Ritter u. K. Gründer, VI, 1190ff.

eindringt, erschlossen. Solches Erschließen scheint nun nicht mehr möglich; letztlich traut ja die Neuzeit dem bloßen Denken weniger, nicht mehr als die Antike und das Mittelalter zu. Übrig bleibt die Welt der Phänomene bzw. der Eigenschaften: niemand kann leugnen, daß Dinge Eigenschaften haben, aber daß sie mehr sind als eine Anhäufung von Eigenschaften, daß den Eigenschaften etwas zugrundeliegt, das diese Eigenschaften hat, wird fraglich³². So etwa sehr deutlich bei John Locke, der die Substanz als eine Fiktion abtut³³. Denn es gibt nun nur noch zwei Erkenntnisquellen, die zusammen unsere Erfahrung ausmachen: *sensations*, die Sinneswahrnehmungen, und *reflection*, die dem Bewußtsein eigene innere Wahrnehmung seiner eigenen Vollzüge. Und auch im Bewußtsein finden wir keine »Substanz«, höchstens das Ich, und dieses nur noch als eine Art Fluchtpunkt hinter den in der Reflexion erfaßten Akten, den Akten des Wissens und der Wahrnehmung, des Strebens und Wollens.

Ohne daß man dies ausdrücklich sagt, lautet deshalb nach und nach die Antwort auf die Frage des Aristoteles: »Was ist eigentlich das Seiende?«, *ti to on?*, nicht mehr: die *ousia*, die *substantia*, sondern: das Bewußtsein, wie es sich in der Reflexion wahrnimmt. Aus der Wirklichkeit der Welt wird gleichsam eine Innenansicht des Bewußtseins, das von sich weiß. Und da diese Denkweise sich immer mehr radikalisiert, man keinen Weg mehr findet, das Bewußtsein zu übersteigen, ist am Ende das einzig wirklich Seiende die Reflexion. Das, was von Aristoteles über die Neuplatoniker bis Thomas das Prinzip der – nun nach und nach vergessenen – Seinshierarchie ausmachte, das Beisichsein und dessen Grade, und zwar nun noch im Sinne eines sich selbst wissenden Wissens, die Reflexion, wird nun zur eigentlichen Wirklichkeit.

Damit eröffnet sich dann die Möglichkeit einer neuen Metaphysik³⁴. Das Bewußtsein ist ja alles, wovon wir etwas wissen können; daß jenseits des Bewußtseins noch etwas sein könnte, läßt sich höchstens annehmen und kann man am Ende vergessen, da alle Gesetzmäßigkeiten, die über das Bewußtsein hinausführen könnten, nur innerhalb seines Bereiches gelten. So entsteht eine völlig neue Art von Metaphysik, die die Wirklichkeit nicht mehr als eine Vielfalt und Summe in sich stehender Substanzen darstellt, sondern der Selbstwahrnehmung des Bewußtseins, der Innenwelt des in der Reflexion Erreichbaren entspricht. Dabei kann man, daß man sich nur innerhalb des Bewußtseins bewegt, vergessen; denn nur Bewußtsein ist, Sein ist Bewußtsein.

³² Dieser Punkt ist gut dargestellt im Buch eines philosophischen Autodidakten: W. Höfler, *Bleibende Stände in der europäischen Krise*, Innsbruck 1992, 195–246 (»Die Akzidenzien gehen spazieren«).

³³ *Essay concerning human understanding* II (On Ideas). Noch deutlicher bei Hume, *Treatise on human nature* I, 4, 5–6.

³⁴ Was nicht bedeutet, daß sie »Metaphysik« genannt wird. Für Hegel ist Metaphysik eine Disziplin des Verstandes, während seine eigene Philosophie eine Angelegenheit der »spekulativ« vorgehenden Vernunft ist. Trotz seiner Hochschätzung des Aristoteles und dessen *Metaphysik* denkt Hegel, wenn er den Ausdruck »M.« gebraucht, wie schon Kant vornehmlich an Leibniz.

Diese neue Metaphysik³⁵ ist – weitaus am deutlichsten bei Hegel – nicht mehr daran orientiert, wie wir von der Wirklichkeit sprechen, sondern danach, wie wir uns im Bewußtsein wahrnehmen, wobei nicht mehr bedacht wird, daß wir uns – jedenfalls von der Antike und dem Mittelalter her gesehen – bei der Innenansicht von etwas befinden, das ja eigentlich vom Ansatz her auch eine Außensicht haben sollte. Lassen Sie mich versuchen, dies zum Schluß kurz darzustellen.

Die Metaphysik der Antike und des Mittelalters baute darauf auf, wie wir von der Wirklichkeit sprechen; die Seinskategorien des Aristoteles sind dem entnommen, was man später die »Grammatik indogermanischer Sprachen« nennen wird, in denen von einem Subjekt Prädikate ausgesagt werden. S ist P; was macht also das S aus, bevor man ihm das P zusprach? Demgegenüber ist in einer Metaphysik, die auf der Selbstwahrnehmung in der Reflexion aufbaut, das Erste die Einheit des Bewußtseins. Alles, was von der Reflexion im Bewußtsein erfaßt wird, ist Teil eines Größeren, und zwar so, daß es in seinem ganzen Sein Teil des Größeren ist. In die Begriffe der klassischen Philosophie gegossen – und auch Hegel hat ja letztlich keine anderen Begriffe –, besagt dies, daß Sein Bezogensein ist. Da gibt es keine eigenständigen Wirklichkeiten mehr, die *dann* auf anderes bezogen sind, vielmehr ist ihr ganzes Sein Bezug. »Die Wahrheit ist das Ganze«³⁶, wie Hegel sich ausdrücken wird: jede Einzelwirklichkeit ist in allem, was sie ist, Bezug zu etwas anderem und am Ende zu allem.

Das einzelne Seiende, das was Aristoteles als *ousia* beschrieb, wird damit zu so etwas wie einem bloßen Schnittpunkt von Beziehungen, was unabsehbare Folgen z.B. für das Verständnis des Menschen und seines Personseins hat; auch der Mensch, auch wir je selbst sind am Ende nur noch Knotenpunkte von Relationen, und zwar paradoxerweise so, daß da etwas bezogen ist, was selbst nichts anderes als Bezug ist. Marxens Aussage, das Wesen des Menschen sei nichts als »das ensemble der gesellschaftlichen Verhältnisse«³⁷ ist ein ferner Nachhall dieser Konzeption.

³⁵ Ich kann hier nicht den seltsamen Weg darstellen, der von Kants Kritizismus zu einer neuen Art von Metaphysik führt. Er baut auf Kants dritter, nicht auf seiner ersten »Kritik«, der *Kritik der Urteilskraft* auf, die schon für Fichte das entscheidende Werk Kants war. Nachdem Fichte die Vorstellung von einem »Ding an sich« als inkonsequent abgetan hat, so schon in der *Rezension des Aenesidemus*, vgl. *Ausgewählte Werke*, ed. Medicus, I, 142ff., entsteht gleichsam eine Wirklichkeit, in der nicht mehr zwischen der Ebene der Erfahrung und jener der auf ihr aufbauenden Schlußfolgerung unterschieden werden kann, und damit auch nicht zwischen Phänomen und Ding an sich. Alles wird zu einem Phänomen des Bewußtseins und muß von dessen Selbstverständnis her begriffen werden. Hegel drückt dies sehr genau aus, wenn er in der Vorrede zur *Phänomenologie des Geistes* schreibt: »Es kommt nach meiner Einsicht . . . alles darauf an, das Wahre nicht als *Substanz*, sondern ebenso sehr als *Subjekt* aufzufassen und auszudrücken«, *Werke*, ed. Glockner, II, 22.

³⁶ *Ebda*, 24. Deshalb ist »das Wahre nur als System wirklich« oder anders ausgedrückt: »die Substanz wesentlich Subjekt«, 27. Dieses Subjekt ist zunächst das je meine Bewußtsein, das sich – wie die *Phänomenologie des Geistes* zeigt – zum Absoluten Bewußtsein gleichsam emporarbeitet, um dann von diesem aus, gleichsam aus der Perspektive Gottes, systematische Philosophie betreiben zu können. Freilich ist, wie H. H. Ottman gezeigt hat (*Das Scheitern einer Einleitung in Hegels Philosophie*, München 1973), Hegel nie gelungen, den Aufstieg zum absoluten Standpunkt in das »System« zu integrieren. Vgl. dazu meinen Artikel »Hegel« im *Handbook of Metaphysics and Ontology*, hrsg. v. H. Burkhardt, B. Smith, I, 344ff. und (zusammen mit H. H. Ottmann) *Christlicher Glaube in moderner Zeit*, Freiburg 1981, XIX, 65–141.

³⁷ *MEW* III, 6. Freilich sind die »Feuerbachthesen« in ihrer Bedeutung maßlos überschätzt worden.

In unserem Jahrhundert hat der als der Begründer der sog. »analytischen Ethik« berüchtigt gewordene englische Philosoph G. E. Moore in seiner Auseinandersetzung mit dem Hegelianer Francis Herbert Bradley zu zeigen versucht, daß diese Metaphysik gar nicht zu Ende zu denken sei, weil sie widerspruchsvoll ist³⁸. Aber Hegel hat auch dies gesehen; seine Behauptung, nur das Ganze sei die Wahrheit, beinhaltet ja u. a., daß jede Einzelaussage sich in Widersprüche verwickelt und am Ende diese Widersprüche jeder Einzelbehauptung die Triebkraft des philosophischen Denkens sind, das von Widerspruch zu Widerspruch fortschreitet, bis es zu einer totalen Reflexion von allem und damit des Ganzen kommt. Seiend ist am Ende letztlich nur noch Gott, dessen Reflexionsinhalte alle Wirklichkeiten und Dimensionen des Kosmos sind, ein Gott, der alles umfaßt und in einer schier unendlichen Serie von teils logischen, teils historischen Schritten zu sich selbst kommt und damit streng genommen nicht nur das einzige Seiende, sondern auch die einzige Person überhaupt ist. So paradox dies klingen mag, ist Gott am Ende sogar Hegels eigene Philosophie der totalen Reflexion; nicht zufällig steht nach dem letzten Kapitel der »Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften«, das von der Philosophie handelt, in griechischer Sprache jener Abschnitt der aristotelischen »Metaphysik«, der Gott als die *noesis noeseos*, das »Denken des Denkens« beschreibt³⁹.

Man könnte einwenden, daß Hegel doch nicht die neuzeitliche Philosophie sei, sondern höchstens deren – freilich in unserem Jahrhundert besonders wirksamer – ausgefallenster Sonderfall. Dies trifft gewiß zu. Doch erstens ist er einer der Gipfel der neuzeitlichen Bewußtseins- und Reflexionsphilosophie, die seit dem 16. und wenn man die Nominalisten miteinbezieht, dem späten 14. Jahrhundert die aristotelische *ousia*-Tradition abgelöst hat. Zweitens aber ist seine Philosophie die große, wohl genialste Alternative zur klassischen Metaphysik. Es mag Gründe geben, auf Metaphysik im klassischen Sinne überhaupt zu verzichten, etwa, weil sie – wie Kant meinte – gar nicht möglich sei. Man kann sie – wie dies in der Aufklärung geschehen ist – zu einer bloßen Lehre von den allgemeinsten Begriffen verflachen. Aber wenn man wirklich Metaphysik in dem großen Sinne betreibt, in dem Aristoteles dieses Projekt des Abendlandes begonnen hat, ist man mit zwei Extremen oder gar mit nur zwei Alternativen konfrontiert: im Vollsinn des Wortes *seiend* ist entweder eine Unzahl – freilich miteinander durch vielerlei Beziehung verwobener – in sich selbst stehender Wirklichkeiten, von *ousiai* mit deren Eigenschaften und Bezügen, oder das Gesamt der Wirklichkeit, in dem die *ousiai* sich in Bezugseinheiten aufgelöst haben, die nur im Ganzen einen Platz haben. Ob die zweite Alternative ein

³⁸ Vgl. G. E. Moore, *Philosophical Studies*, New York 1951, 276–309. Dieser z.T. äußerst schwierige Aufsatz ist ein Spätwerk Moores aus dem Jahre 1919/20. Die Unterscheidung zwischen »internal and external relations« entspricht recht genau der mittelalterlichen Unterscheidung zwischen *relatio transcendentalis et praedicamentalis*, vgl. dazu A. Krempel, *La doctrine de la relation chez St. Thomas*, Paris 1952. Die Thomisten, im Gegensatz zu den Scotisten, haben darauf bestanden, daß selbst die Beziehung des Geschaffenseins, die das gesamte Sein des Geschöpfes umfaßt, »prädicamental«, also ein *accidens* ist; vgl. *ebda.*, 554.

³⁹ *Werke*, X, 475 ff. Es ist der Abschnitt aus Lambda 7, 1072 b 18–30.

Pantheismus ist wie bei Spinoza (»Die Wirklichkeit ist Gott«) oder ein Panentheismus⁴⁰ wie bei Hegel (»Gott ist die einzige Wirklichkeit«) oder ob man gar am Ende, wie es gelegentlich bei Hegel durchklingt, Gott nur noch als eine Art Chiffre für die Grunddimensionen des Seins im Ganzen versteht⁴¹, ist dann eher eine Detailfrage. Diese zweite Alternative arbeitet nicht mehr damit, wie wir die Wirklichkeit auf dem Umweg unseres Sprechens kennen, sondern auf der Grundlage unserer eigenen Wahrnehmung unserer selbst in der Reflexion. Aus dem Seienden, von dem Aristoteles meinte, die Frage nach ihm sei die Frage nach der *ousia*, ist Reflexion geworden, jene (zuende gedachte) Reflexion, die bei den Neuplatonikern und dann bei Thomas von Aquin als Grundprinzip des Aufbaus der Seinshierarchie, des Universums der *onta*, der Seienden gedient hat.

⁴⁰ Vgl. die geniale, ursprünglich russisch erschienene, Untersuchung von I. Iljin, *Die Philosophie Hegels als kontemplative Gotteslehre*, Bern 1946. Die russische Urfassung dieses Buches soll Lenin veranlaßt haben, den Verfasser aus einem sowjetischen Gefängnis zu befreien.

⁴¹ Zur Frage, ob Hegel an Gott »glaubte« vgl. F. Grégoire, *Études Hégéliennes*, Louvain 1958, 142–217. Man wird diese Frage wohl verneinen müssen: Hegel's »Gott« ist letztlich nicht mehr als eine Seinsstruktur, die in der Natur verwirklicht ist und in der Geschichte des menschlichen Denkens »zu sich kommt«. Man kann dies zwar so ausdrücken, daß Gott die Natur erschafft und sein Bewußtsein in der Geschichte der Religion und der Philosophie entfaltet. Man kann es aber auch so ausdrücken, daß die logische Struktur der Natur und damit am Ende auch dem menschlichen Denken zugrundeliegt. Schließlich kann man es so ausdrücken, daß die Philosophie (die dann zufällig jene Hegels ist) aus sich ebenso die Natur wie den Geist mitsamt dessen Geschichte entläßt, vgl. den letzten Abschnitt der *Enzyklopädie* über die drei Schlüsse, *Werke X*, 474 ff., dem dann unvermittelt der Abschnitt aus der aristotelischen *Metaphysik* folgt, vgl. Fußnote 39.

Neue Perspektiven und Probleme des Missionsbegriffes

Zur Missionszyklika »Redemptoris Missio«

Von Horst Rzepkowski svd, Sankt Augustin

Im Sommer 1991 erschien die Missionstheologie von David Bosch unter dem Titel »Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission«. Eine der Hauptthesen des Buches ist, daß es fast unmöglich ist, eine Begriffsbestimmung der Mission vorzulegen, ohne eine gründliche Kenntnis der Veränderungen in der Mission und dem Wandel der Missionsidee im Ablauf der zwanzig Jahrhunderte christlicher Kirchengeschichte¹. Diesen Rückblick auf die lange Missionsgeschichte stellt er mit Hilfe des »Paradigmenwechsels« in der Mission dar². Von daher lautet die Kernthese seines Buches, daß die gegenwärtige Missionskrise nicht als zufällig und als umkehrbar verstanden werden darf. Was sich in der Theologie und in Missionskreisen in letzter Zeit immer deutlicher zeigte, ist das Resultat eines grundsätzlichen Paradigmenwechsels, der sich nicht nur in der Theologie und Mission vollzieht, sondern in allen Lebensbereichen und im gesamten Denken³.

Am Ende der Darstellung der Paradigmenwechsel im Laufe der Kirchengeschichte und ihres Einflusses auf die Missionstheologie und die Missionsvorstellung wird danach gefragt, ob ein neues und weiteres Paradigma gegenwärtig entstehe. Dieses neue, postmoderne Paradigma der Missionstheologie ist von einer andauernden, wenn auch kreativen Spannung bestimmt. Es werden zwei Sichten der Kirche erkennbar, die grundsätzlich unvereinbar scheinen. Einerseits versteht sich die Kirche selbst als den alleinigen Träger der Botschaft und des Heiles, andererseits wird ein Kirchenbild sichtbar, das in Wort und Tat bekundet, daß Gott in dieser Welt wirkt. Die Grundkennzeichnung dieses aufkommenden postmodernen Paradigmas ist somit die dialektische Bezogenheit von transzendtem Heil und weltimmanenter Dimension des Heilshandelns⁴.

¹ D. J. Bosch, *Transforming Mission. Paradigm Shifts in Theology of Mission*, New York 1991, 8.

² vgl. dazu G. J. Pillay, *Text, Paradigms and Context. An examination of David Bosch's use of paradigms in the reading of Christian history*, in: J. N. J. Kritzinger and W. A. Saayman, Hrsg., *Mission in creative Tension: A dialogue with David Bosch*, Pretoria 1990, 109–123.

³ Bosch, *Transforming Mission ... a. a. O. 4.*

⁴ Bosch, *Transforming Mission ... a. a. O. 381–389.*

In den Dokumenten seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geht es ebenfalls um diese Spannung zwischen Sendungsauftrag und »ganzheitlicher Befreiung«, um die Aufgabe der »Verkündigung« wie auch die Forderung der Befreiung als »soziales Handeln«. Beide Bereiche sind weder austauschbar, noch können sie ersetzt werden. Beide gehören zum Auftrag des Christen und der Kirche⁵.

Diese Entwicklung und Spannung muß sich vor Augen halten, wer die Missionsenzyklika »Redemptoris Missio«⁶ liest. Das muß man aber auch bedenken, wenn in dem Rundschreiben von der Dringlichkeit der »Mission ad gentes«, von der »Vorrangigkeit« (RM 2) der missionarischen Verkündigung gesprochen wird, von der »obersten Pflicht«, die Botschaft von Christus allen Völkern zu verkündigen (RM 3). Mission ist die »dauerhafte Sendung« der Kirche, es ist »eine wesentliche und nie abgeschlossene Haupttätigkeit der Kirche.«⁷

Die Enzyklika greift die Aussagen und Entwicklungen des Missionsdekretes »Ad gentes« (1965) des Zweiten Vatikanischen Konzils⁸ und des Apostolischen Rundschreibens »Evangelii Nuntiandi« aus dem Jahre 1975 nicht nur als historische Gedenkdaten auf, sondern in ihren Ansätzen und Leitlinien⁹. Das Dokument ist in dieser »päpstlichen missiologischen Tradition« einzuordnen¹⁰ und zu sehen.

1. Der Missionsbegriff von »Redemptoris Missio«

1. 1. Die Kennzeichnung der Enzyklika

Eine der Besonderheiten und die Bedeutung der neuen Missionsenzyklika liegt darin, daß sie einen festumrissenen theologischen Missionsbegriff vorlegen möchte. Und ein zweites, daß sie sich sehr strikt auf die Missionsidee konzentriert. Die Mission der Kirche ist in der »missio filii« begründet und wird in der Enzyklika

⁵ zur Bestimmung des kirchlichen Auftrages als »ganzheitliche Befreiung« vgl.: G. Collet, Das Missionsverständnis der Kirche in der gegenwärtigen Diskussion, Mainz 1984, 161–171.

⁶ AAS 83 (1991) 249–340; dt.: Enzyklika »Redemptoris Missio«. Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 100, Bonn: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz; an ersten Kommentaren und Darlegungen seien genannt: J. Capmany Casamitjana, Reflexion sobre la »Redemptoris Missio«, in: Misiones Extranjeras No. 122, Marzo-Abril 1991, 89–115; K. Müller, Die Enzyklika »Redemptoris Missio«. Präsentation und Kommentar, in: Verbum SVD 32 (1991) 117–138; K. Müller, Die neue Missionsenzyklika: Redemptoris Missio, in: Ordens-Korrespondenz 32 (1991) 304–316; G. Collet, »Zu neuen Ufern Aufbrechen«? »Redemptoris Missio« aus missionstheologischer Perspektive, in: ZMR 75 (1991) 161–175; H. Waldenfels, Zur Ekklesiologie der Enzyklika »Redemptoris Missio«, a. a. O. 176–190; G. Evers, Interreligiöser Dialog und Mission nach der Enzyklika »Redemptoris Missio«, a. a. O. 191–209.

⁷ RM 31; J. Masson, La missione continua. Inizia un'epoca nuova nell'evangelizzazione del mondo. »Punti fermi e prospettive«, Bologna 1975.

⁸ AAS 58 (1966) 947–990.

⁹ zur Bezugnahme auf »Ad Gentes« und »Evangelii Nuntiandi« durch »Redemptoris Missio« vgl.: G. Collet, Zu neuen Ufern ... 162, Anm. 2.

¹⁰ A. Rétif, L'avènement des jeunes églises, Benoît XV (1914–1922), Pie XI (1922–1939) et Pie XII, in: S. Delacroix, Hrsg., Histoire universelle des missions catholiques. IV. Les missions contemporaines (1800–1957), Paris 1959, 146.

theologisch entfaltet bzw. theologisch gegen Mißverständnisse abgegrenzt. Die Enzyklika möchte umfassend sein und das Missionswerk der Kirche definieren, umschreibend entfalten, dieses sowohl theologisch wie praktisch. Letztlich will das Rundschreiben zur Mission ad gentes ermutigen. Die Grundlage und den Anlaß dafür findet man in der Freude über die Kirche, in der Liebe zum Heilswerk Christi und in der Liebe zum Menschen (vgl. RM 11).

Anfang und Fundament der Mission ist die Verkündigung Jesu Christi. Er ist »der alleinige Erlöser«. Die »endgültige Selbstoffenbarung Gottes ist der tiefste Grund, weshalb die Kirche ihrer Natur nach missionarisch ist.«¹¹ In der Mission geht es letztlich immer um die gleiche grundlegende Aufgabe in allen Epochen, »den Blick des Menschen, das Bewußtsein und die Erfahrung der ganzen Menschheit auf das Geheimnis Christi zu lenken« (RH 10, zitiert in RM 4).

In diesem Zusammenhang ist auch der Hinweis der Enzyklika auf die Bedeutung der besonderen Berufung (RM 65) des Missionars »auf Lebenszeit« (RM 66) zu sehen. Gleichzeitig werden die Diözesanpriester daran erinnert, daß ihnen nicht bloß die Seelsorge der christlichen Gemeinde anvertraut ist, »sondern auch und vor allem die Evangelisierung jener Mitbürger, die nicht zu seiner Herde gehören« (RM 67). Und es wird auf den Einsatz der »Fidei-Donum-Priester« als ein »einzigartiges Band der Einheit zwischen den Kirchen« verwiesen¹², der gewöhnlich zeitlich begrenzt ist. Eine ganze Reihe von Abschnitten ist der Teilnahme der Christgläubigen an der Missionstätigkeit gewidmet (RM 71–74). Das einende Band hinter all diesem ist die »Communio«. Es wird nicht zwischen »sendenden Kirchen« und »empfangenden Kirchen« unterschieden. »Daraus folgt, daß die gesamte und jede einzelne Kirche zu den Völkern gesandt ist« (RM 62). Es mag sein, daß einige junge Kirchen an Priestermangel leiden, dennoch werden sie ausdrücklich ermahnt, »möglichst bald tatsächlich an der universalen Mission der Kirche teilzunehmen und Missionare auszusenden, die in aller Welt das Evangelium verkünden« (RM 62). Der Akzent liegt auf dem Überschreiten der Grenzen, auf Offenheit. »Die Sendung der Kirche ist umfassender als die 'Communio zwischen den Kirchen'; sie muß sich über die Hilfe für die Neuevangelisierung hinaus auch und vor allem von ihrem ausgesprochenen Missionscharakter bestimmen lassen« (RM 62).

1. 2. Die Weite des Missionsbegriffes

Die Enzyklika legt einen weiten, den holistischen Missionsbegriff zugrunde. Es wird das Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils zitiert und gesagt: »Missionstätigkeit ist nichts anderes und nichts weniger als Kundgabe oder

¹¹ RM 5, vgl. RM 16; D. Colombo, *Fondamenti teologici e identità della Missio ad gentes nella Redemptoris missio*, in: *Euntes Docete* 44 (1991) 203–223, hier besonders 206–208.

¹² RM 68; vgl. dazu auch can. 257 § 1; *Fidei Donum*, in: AAS 49 (1957) 225–248; I. Ting Pong Lee, *Dioecesium pro missionibus incepta*, in: *Commentarium pro religiosis et Missionariis* 59 (1978) 127–132, 240–241; R. Rweyemamu, *Il XXV Anniversario dell' Enciclica »Fidei Donum«*. Il contesto storico della Chiesa in Africa, in: *Euntes Docete* 35 (1982) 449–479.

Epiphanie und Erfüllung des Planes Gottes in der Welt und ihrer Geschichte, in der Gott durch die Mission die Heilsgeschichte sichtbar vollzieht« (RM 41, Zitat AG 9). So wird die Mission als »eine einzige, aber komplexe Wirklichkeit« gesehen (RM 41). Weiter wird von der Mission gesagt, daß sie ein- und dieselbe ist »mit demselben Ursprung und demselben Ziel; aber innerhalb von ihr gibt es verschiedene Aufgaben und Tätigkeiten« (RM 31). Im einzelnen werden an Tätigkeiten und Aufgaben aufgezählt: das persönliche Zeugnis (RM 42–43); die Verkündigung (RM 44–45), die zu Bekehrung und Taufe führen soll (RM 46–47), zur Bildung von Ortskirchen (RM 48–50), wobei den Basisgemeinden eine besondere Rolle zukommt (RM 51); weiter wird die Inkulturation (RM 52–54) genannt; der interreligiöse Dialog (RM 55–57) und die Förderung der Entwicklung (RM 58–59) gehören zum Aufgabenbereich der Mission.

1. 3. Der holistische Missionsbegriff

Um bei dem letzten Punkt einzusetzen, so führt die Enzyklika aus, daß »eine enge Verbindung zwischen der Verkündigung des Evangeliums und der Förderung des Menschen« besteht (RM 59). Die Aufgabe der Kirche liege nicht darin, der Welt technische und materielle Hilfen zur Lösung der Probleme anzubieten, sondern in der Bewußtseinsbildung, im Wecken der Verantwortung. »Die Kirche bildet das Gewissen, sie offenbart den Völkern den Gott, den sie suchen, aber nicht kennen, die Größe des von Gott nach seinem Bild geschaffenen und geliebten Menschen, die Gleichheit aller Menschen als Kinder Gottes, die Herrschaft über die geschaffene Natur als Dienst des Menschen und die Pflicht, sich für die Entwicklung jedes und aller Menschen einzusetzen« (RM 58). Zum Sendungsauftrag der Kirche wird gesagt: »Auch der Einsatz für den Frieden, die Gerechtigkeit, die Menschenrechte und die menschliche Entfaltung ist ein evangelisches Zeugnis, wenn er Zeichen der Aufmerksamkeit für die Menschen ist, ausgerichtet auf die Gesamtentfaltung des Menschen« (RM 42). Der Kirche kommt eine prophetische Rolle gegenüber politischer Korruption und wirtschaftlicher Macht zu. Dieses Zeugnis ist durch Demut der Kirche und ihrer Mitglieder gekennzeichnet, bedenkt das eigene Handeln, »um in den eigenen Verhaltenweisen das auszubessern, was unevangelisch ist und das Angesicht Christi entstellt« (RM 43).

Zum anregendsten und interessantesten Teil der Enzyklika gehören die Abschnitte, in denen davon gesprochen wird, in welchen Bereichen die Kirche heute besonders aufgerufen ist, Zeugnis zu geben. Wie der Apostel Paulus in Athen von dem Areopag predigte, so gibt es in der modernen Welt viele Formen des Areopag und hier muß die Kirche ihre prophetische Stimme erheben. Da ist die Welt der sozialen Kommunikationsmittel. Weiter wird ausgeführt: »Da ist zum Beispiel der Einsatz für den Frieden, die Entwicklung und Befreiung der Völker; da sind die Menschen- und Völkerrechte, vor allem jene der Minderheiten; da sind die Förderung der Frau und des Kindes. Der Schutz der Schöpfung ist ebenfalls ein Bereich, der im Licht des Evangeliums zu erhellen ist« (RM 37). In den internationalen Organisationen, in die

Bereiche der Kultur und Politik, der Wirtschaft und Forschung soll und muß die Kirche ihr Votum einbringen; denn sie ist darin einbezogen und nimmt an ihnen teil durch die Beteiligung der Christen. Es erwächst hier eine besondere Pflicht, »das Evangelium zu bezeugen.«¹³

In kritischen Stellungnahmen zu diesen Ausführungen werden zu leicht wichtige Unterscheidungen übersehen. Man sollte aber zwischen Not, Elend und Katastrophensituation auf der einen Seite und Fragen der Entwicklung auf der anderen Seite unterscheiden, wobei die Dringlichkeit der Entwicklung nicht geleugnet wird. Aber in der unmittelbaren Notlage ist eine direkte Hilfe notwendig, während in der Entwicklung ein langfristiger Prozeß eingeleitet wird, in dem eine allmähliche Änderung der Einstellung, des kulturellen Umfeldes erreicht werden soll. Es soll eine Entwicklung eingeleitet werden, die eine dauerhafte Veränderung und Förderung des Menschen garantiert und bewirkt. Die Kirche sieht ihren spezifischen Beitrag zu den Fragen der Entwicklung und Förderung des Menschen in der Bewußtseinsbildung und in der Formung des Gewissens der Menschen. Somit ist die Verkündigung der Botschaft der erste und entscheidende Beitrag der Kirche.

1. 4. *Mission ad gentes*

Neben diesem holistischen Missionsbegriff in »Redemptoris Missio« liegt der Hauptakzent der Aussage der Enzyklika auf einen weit engeren, strikteren Missionsbegriff. Sie hebt ausdrücklich die Notwendigkeit der Verkündigung hervor. Es ist die erste und vordringlichste Aufgabe der Enzyklika, die Berechtigung und unveränderte Geltung der *Mission ad gentes* zu betonen. Es geht darum, mehr Aufmerksamkeit und Wachheit für sie innerhalb der Kirche und unter den Christgläubigen zu wecken. Mit dem Zusatz »ad gentes« zur *Mission* wird eine sozio-kulturelle Situation umschrieben, die mancherorts zugleich auch eine geographische Umgrenzung¹⁴ erfahren kann. Es wird damit die Richtung der missionarischen Verkündigung angezeigt. Es wird darauf hingewiesen, daß alle Kraft und Energie der Kirche sich auf die »*Mission ad gentes*« konzentrieren müsse.

Damit ist Verkündigung der Botschaft Christi durch die Kirche verstanden »an Völker, Menschengruppen, sozio-kulturelle Zusammenhänge, in denen Christus und sein Evangelium nicht bekannt sind oder in denen es an genügend reifen christlichen Gemeinden fehlt, um den Glauben in ihrer eigenen Umgebung Fuß fassen lassen und

¹³ RM 37; zum Gesamtkontext vgl.: W. Henkel, I *Destinari della »Missio ad Gentes«* (cap. IV), in: *Euntes Docete* 44 (1991) 225–239; P. Giglioni, *Il Vocabolario Missionario*, in: a. a. O. 265–285; J. Esquerda Bifet (*Renovación Eclesial para una nueva Evangelización*, in: *Medellin* 16 (1990) 220–238, hier 222–225) spricht von neuen Situationen und Gegebenheiten, die eine neue Evangelisierung notwendig machen.

¹⁴ vgl. RM 37; zur geographischen Kennzeichnung des Missionsbegriffes vgl. E. Nunnenmacher, »*Le Missioni*« – Un concetto vacillante riabilitato? *Riflessioni sulla dimensione geografica di un termine classico*, in: *Euntes Docete* 44 (1991) 241–264; die geographische Kennzeichnung des Missionsbegriffes betrifft die relativität, operazionalità, contestualità der *Mission*, und in diesem Sinne wird auch der territoriale Missionsbegriff in der Enzyklika »belebt« und erneuert in die missionstheologische Diskussion eingebracht.

anderen Menschengruppen verkündigen zu können. Das ist die eigentliche Mission *ad gentes*¹⁵.«

Für den Zusatz »*ad gentes*« bei dem Wort »Mission«¹⁶ und die damit unternommene nähere Bestimmung der »eigentlichen Sendung *ad gentes*« (RM 2) oder »eigentlichen Mission *ad gentes*« (RM 33) bzw. »spezifischen Mission *ad gentes*« (RM 32), es wird auch von der »spezifischen Missionstätigkeit oder die Mission *ad gentes*« (RM 34) bzw. von der »Besonderheit dieser Mission *ad gentes*« (RM 34) gesprochen, wird das Missionsdekret »*Ad Gentes*« herangezogen (vgl etwa RM 2, 48). Mit dem Ausdruck »Mission *ad gentes*« wolle man »die Missionstätigkeit« unter Berufung auf das Konzilsdekret bezeichnen (RM 31), wie ausdrücklich gesagt wird. Der Zusatz »*ad gentes*« wird auch als Beiwort verwendet, um andere Missionsbereiche zu kennzeichnen. So spricht man von »Missionare *ad gentes*« (RM 32), der »Missionstätigkeit *ad gentes*« (RM 77), der »Erstmission *ad gentes*« (RM 30) und »missionarisches Wirken *ad gentes*«¹⁷.«

Übersetzt wird dieser Zusatz »*ad gentes*« in der deutschen Textfassung nicht, ähnlich auch in den französischen und italienischen Textausgaben, während die englische Ausgabe die Übersetzung »*to the nations*« (*ad gentes*) in der Einleitung (RM 2) bietet, späterhin aber auch bei »*ad gentes*« bleibt.

Einen ähnlichen Wortgebrauch hatte schon die Dritte Generalversammlung der lateinamerikanischen Bischöfe in Puebla (1979) vorgenommen, wenn im Puebladokument gesagt wird: »Für Lateinamerika ist endlich auch die Stunde gekommen, die gegenseitigen Dienste zwischen den Teilkirchen zu verstärken und jenseits der eigenen Grenzen zu wirken, '*ad gentes*'« (Nr. 368).

Mit der geistesgeschichtlichen und theologischen Herleitung vom Missionsdekret »*Ad Gentes*« ist man für die deutschsprachliche Fassung auf die »approbierte« Übersetzung des Konzilstextes verwiesen. Die unterschiedlichen Übertragungen ins Deutsche zeigen einen vielschichtigen Hintergrund an. So wird das Wort »*gentes*« für den hier gemeinten missionarischen Bereich darin mit »Völkerwelt« (AG 1), »Heiden«¹⁸, »Völker«¹⁹ und »Heidenmission« (AG 17) wiedergegeben.

In dieser sprachlichen Eigenart wird auch das Bemühen sichtbar, von belasteten Formulierungen loszukommen und dennoch den theologischen Sachverhalt zu erhalten.

Innerhalb der Missionstheologie wurde durch Thomas Ohm (1892–1962) ein sprachlicher Wandel eingeleitet, so daß man den Begriff des »Heiden« zusehends durch den Begriff »Nichtchristen« ersetzte. Obgleich Ohm sich der Schwierigkeiten bewußt ist, hält er selbst neben der Bezeichnung »Nichtchristen« auch an dem theologischen Begriff des »Heidentums« und den »Heiden« fest²⁰. Dennoch setzte sich

¹⁵ RM 33; vgl. H. Schreck/D. Barrett, *Unreached Peoples. Clarifying the Task*, Monrovia 1987.

¹⁶ so etwa: RM 2, 3, 11, 21, 27, 34, 37, 40, 48, 49, 55, 56, 58, 70, 75.

¹⁷ RM 66; W. Henkel, a. a. O. 228–232

¹⁸ AG 4, 9, 15, 38, 40.

¹⁹ AG 5, 6, 8, 10, 15, 23, 24, 27, 35, 37, 39, 42.

²⁰ Th. Ohm, *Heidentum. Der Begriff in katholischer Sicht*, in: Fr. König, Hrsg, *Religionswissenschaftliches Wörterbuch. Die Grundbegriffe*, Freiburg 1956, 334.

langsam der sprachliche Wandel zugunsten »Nichtchristen« durch. Aber auch dieser Begriff wird mittlerweile als zu negativ empfunden und von den Betroffenen abgelehnt. Allerdings ist in der modernen Praxis des interreligiösen Dialoges bisher noch kein verwendbarer Ersatzbegriff gefunden worden²¹.

Wie schon Thomas Ohm, so verweist auch Walter Freytag (1899–1959) darauf, daß die Aussagen über »Heiden« und »Heidentum« allerdings nur »innerhalb der vor sich gehenden Christusverkündigung« ihre Berechtigung und einen Sinn haben²². Es ist ein Entsprechungsbegriff. »Weil es ein erwähltes Volk gibt, dessen Gott sich angenommen hat, ... gibt es Völker, die nicht in diesem Verhältnis zu Gott stehen.«²³

Versuche, durch Ausweichen in eine wertfreie und beschreibende Unterscheidung von »christliche« und »nichtchristliche« die Hindernisse zu beseitigen, können bestenfalls ein Notbehelf sein, bieten aber keine eigentliche Lösung.

1. 5. Hindernisse für die Mission ad gentes

Es wird davon gesprochen, daß »die eigentliche Sendung ad gentes ... nachzulassen« scheint (RM 2). Es werden Tendenzen sichtbar, das Christentum auf eine mehr innerweltliche und menschliche Botschaft zu reduzieren, »nach und nach eine Säkularisierung des Heiles« zu bewirken, während »Jesus gekommen ist, um das umfassende Heil zu bringen, das den ganzen Menschen und alle Menschen erfassen soll, um die wunderbaren Horizonte der göttlichen Kindschaft zu erschließen« (RM 11). So wie die menschliche Förderung ein christlicher Wert ist, und man ihn nicht unterschlagen und auslassen darf, genauso wenig darf sie losgelöst werden von der Gesamtaussage des Evangeliums und in Gegensatz zu anderen grundlegenden Aufgaben des Christen gebracht werden: »Wie die Verkündigung Christi und seines Evangeliums.« Von daher ist dann auch der Satz zu verstehen: »Die Verkündigung hat in der Mission jederzeit Vorrang« (RM 44).

Gleich in den ersten Abschnitten der Missionszyklika wird davon gesprochen, daß durch die »Verbreitung neuer theologischer Ideen« (RM 4) es zu Fragen über die Dringlichkeit und die Notwendigkeit der Mission gekommen ist, so daß angesichts der Theologie der Religionen sich die Frage nach der Sinnhaftigkeit der christlichen Mission stellt. Die Hindernisse für die Mission, die aus dem theologischen Bereich kommen und durch eine weit angelegte Diskussion Verunsicherungen ausgelöst haben, werden in einen Fragekatalog zusammengetragen: »Ist die Mission unter den Nicht-Christen noch aktuell? Wird sie vielleicht durch den Dialog unter den Religionen ersetzt? Ist die Förderung im Bereich des Menschlichen nicht eines ihrer Ziele, das genügt? Schließt nicht die Achtung vor dem Gewissen und vor der Freiheit jeden Bekehrungsversuch aus? Kann man nicht in jeder Religion gerettet werden? Warum also Mission?« (RM 4)

²¹ H. Rzepkowski, Heiden – Nichtchristen – Nichtevangelierte?, in: *Verbum SVD* 15 (1974) 93–96.

²² W. Freytag, *Das Rätsel der Religionen und die biblische Antwort*, Wuppertal-Barmen 1956, 23.

²³ Freytag, a. a. O. 19.

Im weiteren Verlauf des Textes werden Spannungen angesprochen, die zwischen der kirchlichen Lehre und der Theologie bestehen. Woraus wiederum Schwierigkeiten für die Mission ad gentes erwachsen. Bei der Darstellung der Beziehung zwischen Reich Gottes und Christus und der Kirche wird gesagt, daß die Vorstellung vom Reich Gottes in der Theologie einen breiten Raum einnehme, was »aber nicht immer im Gleichklang mit kirchlichem Denken steht« (RM 17). Diese Aussage muß im Zusammenhang mit der Stelle gesehen werden, wo in »Redemptoris Missio« davon gesprochen wird, daß es nach der christlichen Glaubensüberzeugung keine Trennung zwischen dem »Wort und Jesus Christus« gibt. Was seine Fortsetzung findet in der Feststellung: »Man kann auch nicht Jesus von Christus trennen oder von einem 'Jesus der Geschichte' sprechen, der vom 'Christus des Glaubens' verschieden wäre« (RM 6). Hier sind ebenfalls die theologischen Ansichten einzuordnen, die zwischen Christus, dem Logos, und dem Heiligen Geist eine Trennung und Unterscheidung einbringen wollen. Sie werden zurückgewiesen (vgl. RM 29).

Faßt man die theologischen Vorstellungen zusammen, die zurückgewiesen werden und durch die Hindernisse für einen umfassende und erneuerte Mission ad gentes erstehen können, so ist das Konzept der »Kirche für andere« genannt (RM 17), eine Kirche also, die sich an den Menschen orientiert, die noch nicht als Mitglieder zu ihr gehören. Die Kirche für andere wird nicht erklärt; es könnte ja anders verstanden werden, und es wird ausdrücklich gegen die Identifizierung von Reich Gottes und sozialem Einsatz gewarnt (RM 19) und eine pluralistische Theologie in ihrer Neigung zum Relativismus beklagt (RM 36).

Es bleibt aber fraglich, ob die missionstheologischen Überlegungen der Enzyklika und die Theorie zu einer Theologie der Religionen den Fragen und theologischen Versuchen der asiatischen Theologen gerecht werden. Es bleibt dabei fraglich, ob die in der Enzyklika vorgelegte »Erfüllungstheologie« als ein Modell der Theologie der Religionen eine Antwort beinhaltet zu ihren Fragen²⁴.

2. Inkulturation

2. 1. Von der Dringlichkeit der Inkulturation

Für die Missionsenzyklika »Redemptoris Missio« ist die Kirche bei der Begegnung mit den Völkern und Kulturen notwendigerweise »in den Prozeß der Inkulturation eingebunden« (RM 52). Die Predigten des Apostel Paulus in Lystra und Athen (Apg 14, 11–17; 17, 22–31) sind dafür Beispiele aus der Frühzeit der Kirche (RM 25). Die Fragen und Probleme sind nicht neu, aber heute werden sie als besonders

²⁴ vgl. zum Ganzen: G. Evers, Interreligiöser Dialog und Mission nach der Enzyklika »Redemptoris Missio«, in: ZMR 75 (1991) 191–209, hier 193 f.; A. Pieris, Zur neuen Enzyklika »Redemptoris Missio«, in: Concilium 27 (1991) 345–346; daß aber durchaus nicht nur asiatische theologische Positionen angesprochen sind, wird deutlich, wenn man die Rückfragen von J. Tomko an heutige christologische Positionen vergleicht, die eine spürbare Nähe zu den Vorbehalten der Enzyklika haben: J. Tomko, Sfide missionarie alla Teologia della Salvezza, in: La Salvezza oggi, Roma 1989, 13–32.

dringend empfunden. Die Gründe für die Dringlichkeit werden nicht in ganzer Breite aufgezählt. Es wird aber eigens hervorgehoben, daß ohne eine entsprechende Inkulturation die Botschaft des Evangeliums nicht »in glaubhafter und fruchtbarer Weise« (RM 53) vermittelt werden könne. Die Enzyklika vermerkt, daß im kulturellen Bereich Hindernisse für die Übernahme der Botschaft erstehen können. So wird wörtlich ausgeführt: »Die Vermittlung der evangelischen Botschaft erscheint irrelevant oder unverständlich; Bekehrung wird als Verleugnung des eigenen Volkes und der eigenen Kultur angesehen« (RM 35).

In der missiologischen Diskussion wird der Begriff der Inkulturation durch Pierre Charles (1893–1954) im Jahre 1953 eingeführt. Er setzt sich in seinem Beitrag »Missiologie et Acculturation« mit dem Gegensatz zwischen der rasch anwachsenden Weltbevölkerung und den enormen Schwierigkeiten bei der Missionierung auseinander. Zur Erklärung dieses Konfliktes zieht er die Erkenntnisse der Kulturanthropologie hinzu. Und in diesem Zusammenhang benannte er mit »Inkulturation« den Lernprozeß der »Enkulturation«, d. h. das Hineinwachsen des Einzelnen in Vorschriften und Muster der Gruppe²⁵.

Im Jahre 1959 wird der Ausdruck auf der Löwener Missionstudienwoche mehrfach verwendet. Joseph Masson spricht von der »Inkulturation der christlichen Botschaft in den nichtchristlichen Kulturen« und versteht darunter den Prozeß der Einpflanzung und Einwurzelung²⁶. Und so ist es folgerichtig, wenn er im Kommentar zu »Ad Gentes« die Inkulturation als eine der Bedingungen für das Vorhandensein der Ortskirche versteht²⁷. Der neue Begriff der »Inkulturation« wird in der katholischen Theologie sehr schnell übernommen und findet weite Verwendung, wenngleich das Verständnis nicht immer volle Klarheit bietet und im ganzen gesehen uneinheitlich ist²⁸. Nach den Erwartungen der Bischofskonferenz des Zaire kann man dann von einer Inkulturation sprechen, wenn es gelingt, daß die christliche Botschaft in den Afrikanern die gleiche Bedeutung gewinnt wie die Afrikanität. Bei der Inkulturation geht es um die Annahme der christlichen Tradition, aber auch darum, sie als eine dynamische Bewegung zu begreifen. Bei Inkulturation geht es um eine Neuformulierung, einen neuen Ausdruck der Botschaft, aber nicht nur in dem Prozeß der Anpassung und Assimilierung des Christlichen, sondern in dem Sinne, daß aus überkommenem Erbe und dem Christentum eine neue Synthese erwächst. Diese Neuschaffung der Botschaft betrifft ihren Ausdruck in ihren Erscheinungsformen, nicht aber ihr Prinzip, das Christus ist²⁹.

²⁵ P. Charles, *Missiologie et Acculturation*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 75 (1953) 15–32.

²⁶ J. Masson, Hrsg., *Mission et cultures non-chrétiennes. Rapports et compte rendu de la XXIXe semaine de missiologie Louvain 1959, Tournai 1959*, 9 bzw. 316; auf der gleichen Studienwoche sprach D. Segura zum Thema »L'initiation, valeur permanente en vue de l'inculturation«, a. a. O. 219–235.

²⁷ J. Masson, *Decreto sull'attività missionaria della Chiesa*, Torino 1966, 311.

²⁸ zur Begriffsbestimmung und Begriffsgeschichte: A. Roest Crollius, *What is so new about Inculturation? A Concept and its Implication*, in: *Gregorianum* 59 (1978) 712–737; A. Roest Crollius, *Inculturation and the Meaning of Culture*, in: *Gregorianum* 61 (1980) 253–273; Fr. Frei, *Inkulturation*, in: G. Collet, Hrsg., *Theologie der Dritten Welt. EATWOT als Herausforderung westlicher Theologie und Kirche*, Immensee 1990, 162–182.

²⁹ L. M. Pasinya, *Inculturation du Message à l'exemple du Zaire*, in: *Spiritus* 20 (1979) 93–104.

Im kirchlichen Sprachgebrauch findet das Wort und die Thematik in der Ansprache von Papst Johannes Paul II. vor den Mitgliedern der Päpstlichen Bibelkommission erstmals ihre Verwendung. Es werden »Inkulturation« und »Akkulturation« als austauschbare Begriffe gebraucht. Bei der Inkulturation selber werden zwei Aspekte betont. Einmal geht es um die Anerkennung des Eigenwertes der einzelnen Kulturen, zum anderen wird aber auch die Wichtigkeit der Erneuerung der Kulturen betont³⁰. Das Wort »Inkulturation« findet danach durch die Verwendung in dem Dokument »Catechesi Tradendae« vom 16. 10. 1979 endgültigen Eingang in die kirchliche Sprachwelt³¹.

2. 2. *Der zweifache Aspekt*

Ein doppelter Aspekt der Inkulturation wird klar angesprochen. »Durch die Inkulturation macht die Kirche das Evangelium in den verschiedenen Kulturen lebendig und führt zugleich die Völker mit ihren Kulturen in die Gemeinschaft mit ihr ein und überträgt ihnen die eigenen Werte, indem sie aufnimmt, was in diesen Kulturen an Gutem ist, und sie von innen her erneuert. Ihrerseits wird die Kirche durch die Inkulturation immer verständlicheres Zeichen von dem, was geeignetes Mittel der Mission ist« (RM 52). Der Vorgang der Inkulturation ist zwar notwendig, aber nicht leicht durchzuführen. Man muß darauf achten, daß »die Eigenart und Vollständigkeit des christlichen Glaubens auf keine Weise geschmälert werden dürfen« (RM 25). Von zwei grundsätzlichen Prinzipien muß man sich bei der Inkulturation leiten lassen: die »Vereinbarkeit mit dem Evangelium und der Gemeinschaft mit der Gesamtkirche« (RM 54). Weiterhin wird vermerkt, daß der Prozeß der Inkulturation, der langwierig ist, nicht überstürzt werden darf, sondern seine Zeit des Wachsens und Reifens braucht. Die Inkulturation ist nicht das Privileg einiger weniger Experten, sondern bezieht das ganze Volk Gottes ein. Nur so kann man negativen Reaktionen und der Entfremdung vorbeugen. »Sie (die Inkulturation) hat Ausdruck des gemeinschaftlichen Lebens und nicht ausschließlich Frucht gelehrter Forschung zu sein, muß also in der Gemeinschaft selber reifen. Die Bewahrung der traditionellen Werte ist ein Erfolg gereiften Glaubens« (RM 54).

2. 3. *Inkulturation und Inkarnation*

Im Inkulturationsgeschehen kommt einzelnen Gruppen eine besondere Verantwortung zu. So werden von Amalorpavadass (1932–1990) die Missionsgesellschaften und das (ausländische) Missionspersonal genannt, sodann die einheimische Kirchenleitung, die Gesamtkirche und die Ortskirchen. Vor allem aber trägt das Volk

³⁰ Ad membra Pontificiae Commissionis Biblicae (26. 04. 1979), in: AAS 71 (1979) 606–609.

³¹ K. Müller, Accomodation and Inculturation in the Papal Documents, in: Verbum SVD 24 (1983) 347–360.

Mitverantwortung. Bei dem Prozeß selber kommt den kleinen Gruppen eine besondere Verantwortung zu, in denen in Freiheit und einer Atmosphäre des Vertrauens die kreativen Kräfte des Volkes sich entfalten können. So wird die Inkulturation nicht von oben aufgedrängt, sondern kann von unten her wachsen, wie es ihrem Wesen entspricht³².

Andere Autoren machen auch auf die verantwortliche Rolle des Volkes in der Inkulturation aufmerksam. Sie halten die Inkulturation für eine Aufgabe der Basisgemeinden, des Volkes³³. Auch aus der indonesischen Sicht wird auf die Aufgabe der Basisgemeinden und des Volkes Gottes für die Inkulturation verwiesen. Für sie ist die Inkulturation ein Geschehen, das sich von Ostern und Pfingsten her verwirklicht³⁴. Die Resolutionen des gemeinsamen Seminars der missionierenden Orden vom Jahre 1981 in Rom über die Zukunftsperspektiven der Mission zählt die Inkulturation, neben Verkündigung, interreligiösen Dialog und die »Befreiung der Armen« zu den vier Hauptbereichen der Mission. Bei der Inkulturation wird den Basisgemeinden eine entscheidende Rolle zugewiesen³⁵.

Außer den Hinweisen auf die Apostelgeschichte und der Führung und dem Drängen des Heiligen Geistes (RM 25) und den Hinweisen auf die Rolle und Aufgabe der Ortskirchen bei der Inkulturation (RM 52) werden keine weiteren theologischen Grundlagen erarbeitet. Sicherlich sind die Voraussetzungen der Inkulturation und ihre Verankerung im Evangelium selber jedem verständlich, aber dennoch wäre hier eine theologische Verankerung dienstreich gewesen. Allgemein weist Ary Roest Crollius auf die Bedeutung der Ortskirche für die Inkulturation hin. Sie stellt durch die Inkulturation den Zusammenhang zwischen Eigenkultur und Botschaft her. Es wird durch die Inkulturation die eigene Aufgabe der Ortskirche im Hinblick auf die Kultur ihres Volkes betont. Die Inkulturation ist ein Vorgang, der durch die konkreten geschichtlichen, kulturellen und soziologischen Wirklichkeiten jeder Kirche und jeder Ortskirche ausgelöst wird³⁶.

Die Inkulturation als Suche nach den jeweils besonderen Ausdrucksformen des christlichen Glaubens ist mit der Natur des Christentums gegeben und in der Katholizität der Kirche begründet, postuliert Mugarukira Ngabo Mugaruka. Das Christentum existiert für ihn in der konkreten Wirklichkeit immer nur als individualisierte Form in einer ganz bestimmten Zeit und einem gegebenen Raum, wenn auch das Christentum grundsätzlich universell ist. Die Katholizität der Kirche wird dadurch

³² D. S. Amalorpavadas, *Gospel and Culture. Evangelization, Inculturation and »Hinduisation«*, Bangalore, 1978, 51–55.

³³ M. M. Amalodoss, *Inculturation and Tasks of Mission*, in: *East Asian Pastoral Review* 17 (1980) 117–125, 130, hier 124–125.

³⁴ R. H. Hardawiryana, *Building the Church of Christ in a Pluricultural Situation. A Pastoral Primer on Christian Inculturation*, FABC Papers No. 41, Hong Kong 1985, 20–22; R. Hardawiryana/A. M. Varapradasam/K. Bertens, Hrgs., *Building the Church in a Pluricultural Asia, Inculturation. Working Papers on Living Faith and Cultures* No. 7, Rome 1986.

³⁵ *Agenda for Future Planning, Study, and Research in Mission*, in: M. Motte/J. R. Lang, Hrgs., *Mission in Dialogue. The Sedos Research seminar on the Future of Mission, March 8–19, 1981, Rome, Italy*, New York 1982, 633–649, hier 638 f., No. 35.

³⁶ Roest Crollius, *What is so new about Inculturation?* a. a. O. 738.

garantiert, daß es die gesamte Kirche ist, die sich in einer bestimmten Zeit und einem bestimmten Raum in der örtlichen christlichen Gemeinde wiedererkennt und verwirklicht³⁷.

Das gemeinsame Seminar der Missionsorden sieht in der Inkarnation die theologische Grundlage für die Inkulturation. Es hebt hervor, daß zwischen Inkulturation und wirklicher Mission ein wesentlicher Zusammenhang besteht. Die Inkulturation der Botschaft durch die Christen in immer wieder anderen Kulturen bedeutet für die Kirche selber eine Neuentdeckung des Evangeliums. Zum anderen führt die Inkulturation überall zu einer neuen Heilung, einer Reinigung und Umwandlung (Transformation) der Kultur³⁸. Für viele Autoren liegt das theologische Prinzip der Inkulturation in der Inkarnationslehre³⁹.

Diese theologische Grundlegung und die häufige Anführung der Inkarnation bei den Missionstheologen für die Inkulturation wird von Ary Roest Crolius entschieden abgelehnt. Er ist der Meinung, daß die Formulierungen »Inkarnation des Glaubens«, »inkarnierte Botschaft« in keiner Weise zur Klärung des Inkulturationsvorganges beitragen, sondern nur neue und unnötige Probleme schaffen. Die Ausdrucksweise von der »Inkarnation des Glaubens« zieht zwangsläufig die Vorstellung nach sich, als existiere der Glaube und die Botschaft irgendwo in einer nicht-inkarnierten Form. Glaube ist aber immer nur in konkreter Form vorhanden, gelebt in einer ganz bestimmten Kultur und Gesellschaft. Es gibt ihn nicht als ein abstraktes Universales. Die Botschaft wird nicht durch »Re-Inkarnation« ausgebreitet, sondern durch die Weitergabe einer bestimmten Überlieferung. Gerade diese Notwendigkeit der historischen Bedingtheit der christlichen Überlieferung gründet auf der Wirklichkeit der Inkarnation. Und eine zweite Gedankenkette. Die Inkarnation stellt nicht das volle Mysterium Christi dar. Sie ist auf das Ostermysterium ausgerichtet. Es handelt sich um ein unteilbares Mysterium des Heils. Die Menschwerdung Jesu Christi ist erst in seiner Erhöhung vollendet⁴⁰.

Die Spannungen und Probleme, die sich aus der grundsätzlichen Offenheit für die Inkulturation ergeben, werden die Universalkirchen und jede Ortskirche auch in der Zukunft begleiten. Es wird damit aber auch die Möglichkeit gegeben, vorgegebene Universalität zu verwirklichen und zugleich im sozio-kulturellen Raum eine Katholizität einzuüben, die in ihrer eschatologischen Fülle nicht Uniformität bedeutet, sondern in Vielfalt in Erscheinung tritt. Damit wird deutlich, daß hier der Ortskirche eine wichtige Rolle zukommt. Diese Gestaltwerdung in der Vielfalt hat das Missionsdekret des Zweiten Vatikanischen Konzils angesprochen und zugleich dabei diesen Gedanken theologisch mit der Inkarnation verknüpft: »Das Saatkorn, das heißt das Wort Gottes, sprießt aus guter, von himmlischem Tau befeuchteter Erde, zieht aus ihr den Saft, verwandelt und assimiliert ihn sich, um viele Frucht zu bringen. In der Tat nehmen die jungen Kirchen, verwurzelt in Christus, gebaut auf das

³⁷ M. N. Mugaruka, *Le Problème de l'inculturation du message chrétien au Zaïre*, in: *Cahiers des Religions Africaines* 19 (1985) Nr. 37, 5–37, hier 17.

³⁸ *Agenda ... a. a. O.* 638.

³⁹ so etwa D. S. Amalorpavadass, *Gospel and Culture ... a. a. O.*, 31.

⁴⁰ Roest Crolius, *Inculturation and Incarnation*, a. a. O. 136–140.

Fundament der Apostel, nach Art der Heilsordnung der Fleischwerdung in diesen wunderbaren Tausch alle Schätze der Völker hinein, die Christus zum Erbe gegeben sind« (AG 22).

3. Der interreligiöse Dialog

3. 1. Die Eigenständigkeit des Dialoges

Die Notwendigkeit und die Selbständigkeit des interreligiösen Dialoges wird in »Redemptoris Missio« ausdrücklich bejaht. Er ist ein »Teil der Sendung der Kirche zur Verkündigung des Evangeliums« (RM 55). Mit Nachdruck wird betont, daß der Dialog nicht aus Taktik oder Eigeninteresse seinen Ursprung herleitet. »Er kommt aus dem tiefen Respekt vor allem, was der Geist, der weht, wo er will, im Menschen bewirkt hat« (RM 56). »Die Saatkörner des Wortes« finden sich nicht nur bei einzelnen Personen, sondern auch in den religiösen Traditionen der Menschheit. So daß gesagt wird: »Die anderen Religionen stellen eine positive Herausforderung für die Kirche dar.« Der interreligiöse Dialog hat etwas mit der Fügsamkeit gegenüber dem Geist zu tun und »zielt auf die innere Läuterung und Umkehr« (RM 56).

Wenn in diesem Kontext von Bekehrung gesprochen wird, so muß man an die Abgrenzung des Dokumentes »Dialog und Mission« des »Sekretariates für die Nichtchristen« aus dem Jahre 1984 erinnern. Es wird dort im Zusammenhang mit der Frage von Mission und Bekehrung ausgeführt: »In der biblischen und christlichen Sprache besteht die Bekehrung des demütigen und zerknirschten Herzens zu Gott in dem Verlangen, ihm das eigene Leben hochherzig zu unterwerfen (vgl. AG 13). Alle sind beständig zu solcher Bekehrung aufgerufen. In diesem Prozeß kann sich die Entscheidung ergeben, eine frühere geistliche oder religiöse Situation zu verlassen, um sich einer anderen zuzuwenden. So kann sich das Herz zum Beispiel von einer begrenzten Liebe aus für eine universale Liebe öffnen.«⁴¹ Bekehrung als Übertritt von einer Religion zu einer anderen kann als Ergebnis des Dialoges an seinem Ende stehen, aber ist nicht das Ziel und die Absicht des Dialoges.

3. 2. Formen des Dialoges

Ohne in Einzelheiten zu gehen, werden aber dennoch in der Enzyklika unterschiedliche Formen des Dialoges angeführt: Er reicht »vom Gedankenaustausch zwischen Experten der religiösen Traditionen oder deren offiziellen Vertretern bis zur Zusammenarbeit für die ganzheitliche Entwicklung und die Wahrung der religiösen Werte, vom Mitteilen der entsprechenden spirituellen Erfahrung bis zum

⁴¹ Die Haltung der Kirche gegenüber den Anhängern anderer Religionen. Gedanken und Weisungen über Dialog und Mission (zumeist unter dem Kurztitel »Dialog und Mission«) Nr. 37; dt. Text, in: Lebendiges Zeugnis 41 (1986) 5–17.

sogenannten 'Dialog des Lebens', in dem die Gläubigen verschiedener Religionen einander im Alltag die eigenen menschlichen und religiösen Werte bezeugen und einander helfen, diese zu leben und so eine gerechtere und brüderliche Gesellschaft zu schaffen« (RM 57).

Gleich in der Einleitung der Enzyklika werden Dialog und Zusammenarbeit schon in summarischer Form angesprochen: »Die Ortskirchen öffnen sich für die Begegnung, für den Dialog und für die Zusammenarbeit mit den Mitgliedern anderer christlicher Kirchen und Religionen« (RM 2, vgl. RM 20).

Die Zusammenarbeit im Bereich der Förderung des Menschen ist geradezu eine klassische Stelle des Dialoges zwischen und mit den Religionen seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil geworden. So heißt es im Missionsdekret: »Bei der Aufrichtung einer gesunden Wirtschafts- und Sozialordnung sollen die Christgläubigen ihre Arbeit einsetzen und mit allen anderen zusammenarbeiten« (AG 12).

Ausführlicher wird im Dekret über das Laienapostolat davon gehandelt: »Die Katholiken seien bestrebt, mit allen Menschen guten Willens zusammenzuarbeiten zur Förderung alles dessen, was wahr, gerecht, heilig und liebenswert ist (vgl. Phil 4,8). Sie mögen mit ihnen im Gespräch bleiben, sie an Kenntnis und Menschlichkeit übertreffen und nachforschen, wie man die gesellschaftlichen und öffentlichen Einrichtungen im Geist des Evangeliums vervollkommen kann« (AA 14). In der Enzyklika »Ecclesiam suam« wird erklärt: »Wir wollen zusammen mit ihnen (nicht-christlichen Religionen), soweit wie möglich, die gemeinsamen Ideale der Religionsfreiheit, der menschlichen Brüderlichkeit, der Kultur, der sozialen Wohlfahrt, der staatlichen Ordnung fördern und verteidigen. Über diese gemeinsamen Ideale ist ein Dialog von unserer Seite durchaus möglich. Wir werden uns immer dazu bereit finden, wenn er in gegenseitiger aufrichtiger Hochschätzung auch von der anderen Seite aufgegriffen wird.«⁴²

Es wird in »Redemptoris Missio« ausdrücklich erklärt, daß alle Gläubigen und christlichen Gemeinschaften gerufen sind, den Dialog zu führen. Eine besondere Einladung ergeht an die Institute des kontemplativen Lebens, Niederlassungen und Kommunitäten besonders in den Gebieten zu gründen, »wo die Religionen das kontemplative Leben in der Askese und bei der Suche des Absoluten besonders hochschätzen« (RM 69).

Auf die besondere Sendung der kontemplativen Orden wird schon von Papst Pius XI. in der Missionsenzyklika »Rerum Ecclesiae« (1926) aufmerksam gemacht. »Jene strengere Art des beschaulichen Lebens sollte in die Missionsgebiete durch Gründung von Klöstern eingeführt und dort immer weiter gefördert werden ... Und man kann auch gar nicht zweifeln, daß solche Mönche bei euch eine geeignete Stätte finden werden, da die Bevölkerung, besonders in einigen Gegenden, obwohl größtenteils Heiden, von Natur aus zur Einsamkeit sowie zum Beten und beschaulichen Betrachten hinneigt.«⁴³

⁴² AAS 56 (1964) 655.

⁴³ Rerum Ecclesiae, in: AAS 18 (1926) 78 f.

3. 2. Dialog und Mission ad gentes

Bei der ganzen positiven Darlegung zum Dialog darf man nicht übersehen, daß die Hauptzielrichtung von »Redemptoris Missio« dahin geht, daß der Dialog nicht im Widerspruch zur Mission ad gentes steht. Die Anerkennung von allem, was heilig und wahr in den Religionen ist, verringert nicht die Verpflichtung, Christus zu verkünden (RM 55). Im Dialog darf es »keine Verzichtserklärungen und keine falsche Friedfertigkeit geben« (RM 56). Das bedeutet, daß der Christ mit der festen Überzeugung am Dialog teilnimmt, daß das Heil von Jesus Christus kommt und »daß die Kirche der eigentliche Weg des Heiles ist und daß sie allein im Besitz der Fülle der Heilmittel ist« (RM 55).

Denn die Botschaft verlangt notwendigerweise die ausdrückliche Verkündigung, wie »Evangelii Nuntiandi« es formuliert: »Es gibt keine wirkliche Evangelisierung, wenn nicht der Name, die Lehre, das Leben, die Verheißungen, das Reich, das Geheimnis von Jesus von Nazaret, des Sohnes Gottes, verkündet werden« (EN 22).

Weiter geht es der Enzyklika darum, Verkündigung und Dialog in ein unauflösbares Verhältnis zu bringen. Der Dialog ist Teil der Sendung der Kirche, andererseits gilt, daß »der Dialog nicht von der Verkündigung des Evangeliums enthebt« (55). Man möchte enge Bindung zwischen beiden aufzeigen, aber zugleich ihre Unterschiede deutlich wahren. Es gehe nicht an, beide auszutauschen oder zu verwechseln. Dialog und Verkündigung sind zu unterscheiden, aber nicht zu trennen. Dialog und Mission sind nicht einfach dasselbe, liegen dennoch nahe beieinander. In ihrer inhaltlichen Ausrichtung überschneiden sie sich aber teilweise.

Den interreligiösen Dialog als eine »praeparatio evangelica« anzusehen oder gar als einen Weg der Evangelisierung zu betrachten, wird dem theologischen Sachverhalt nicht gerecht. Zu leicht können auch Formulierungen wie »Heilsdialog«, »dialogische Evangelisierung« Fehldeutungen und Mißverständnisse bewirken, weil sie eine Austauschbarkeit und Ersetzbarkeit von Mission ad gentes und dem interreligiösen Dialog andeuten könnten⁴⁴.

In der Arbeit »Evangelization of non-christian believers: According to Pope Paul VI« von Dominic Kateregga wird der Dialog unter den Methoden und Wegen der Evangelisierung und der Mission ad gentes aufgeführt und ausführlich behandelt⁴⁵. Bei näherem Zuschauen zeigt es sich aber, daß der Autor das Wort Dialog im Sinne von Gespräch und Begegnung, Kontakt nimmt. Wenn er schreibt, daß er nicht lange theoretische Erörterungen zu dem Begriff anstellen wolle, sondern darunter ein persönliches Gespräch verstehe, worin man sich über Ideen, Vorstellungen und Überzeugungen in einer friedlichen Atmosphäre austauscht, so bleibt ihm das unbenommen. Aber wenn von diesem Ansatz dann Texte gedeutet und zugeordnet werden, die von anderen Voraussetzungen und inhaltlichen Bestimmungen ausgehen, führen die Darlegungen leicht zu Mißverständnissen.

⁴⁴ A. Seumois, *Missione, Dialogo e Salvezza*, in: *La Salvezza oggi*, Roma 1989, 127–140.

⁴⁵ Rome 1984 (Diss.) 122–130.

Aus dem Text der Enzyklika »Ecclesiam suam« (1964) von Papst Paul VI. (1897 – [1963] – 1978) ableiten zu wollen, daß die Kirche den Dialog als Methode und Instrument der Verkündigung verstehe, ist wohl eine Überinterpretation des Textes: »Der Dialog setzt also bei uns eine innere Haltung voraus, die wir auch in unserer Umgebung hervorrufen und nähren wollen: es ist die innere Verfassung dessen, der in sich die Last des apostolischen Auftrages fühlt, der sich bewußt ist, das eigene Seelenheil nicht vom Suchen nach dem Heil des anderen trennen zu können, der sich ständig bemüht, die Botschaft, die ihm anvertraut ist, in das Denken und Reden der Menschen zu bringen. Daher ist das Gespräch eine Art, die apostolische Sendung auszuüben, es ist eine Kunst geistiger Mitteilung.«⁴⁶

Der Papst spricht eher von der inneren dialogischen Haltung des Christen, die auch die Sendung des Christen kennzeichnen muß. Ähnliches ist auch von der Darlegung zum Dialog und dem Missionar im neuen kirchlichen Gesetzbuch zu sagen. Es geht um die dialogische Haltung und Offenheit des Missionars gegenüber den nicht-christlichen Religionen. Es geht hier um die Vorleistung des Missionars, damit die Botschaft inkulturiert und einheimisch wird: »Die Missionare haben durch das Zeugnis ihres Lebens und ihres Wortes mit den nicht an Christus Glaubenden einen ehrlichen Dialog zuführen, so daß diesen in einer ihrer Eigenart und Kultur entsprechenden Weise die Wege zur Erkenntnis der Botschaft des Evangeliums geöffnet werden« (can. 787 § 1).

Dennoch bleibt die Verhältnisbestimmung und der Bezug von Dialog und Verkündigung nicht nur spannungsreich, sondern auf weite Strecken konträr. Der interreligiöse Dialog und die Mission *ad gentes* sind zwei Aspekte des einen Sendungsauftrages der Kirche. Sie gründen im Wesen der Kirche und bedingen und ergänzen sich gegenseitig. Für die Kirche und den Christen gibt es nach Horst Bürkle keinen Dialog mit anderen Religionen, der abgelöst ist vom missionarischen Kontext. Das Zentrum des Dialoges ist die Frage nach Jesus Christus, wenn auch nicht immer explizit ausgesprochen, doch in jedem Fall vorhanden. Der Dialog wird zum missionarischen Dialog, der Bereitschaft zum Hinhören und zum Lernen und zum Sich-einlassen auf den anderen Kontext wird. So bleibt im Dialog die »*Missio Dei*« lebendig. Für ihn bedeutet Dialog im missionarischen Kontext, daß sich Dialog und Sendung gegenseitig bedingen⁴⁷.

Der interreligiöse Dialog hat eine missionarische und biblische Dynamik. Das Modell einer solchen Zuordnung ist das menschgewordene Wort selber für die enge Verbindung von Dialog und Verkündigung. Beide werden getragen und bestimmt

⁴⁶ It. Text: *Quam ob rem colloquium in nobis eiusmodi mentem requirit, quam in iis parere alereque velimus, qui circa nos sunt: mentem dicimus illius propriam, qui quam grave sit apostolicum mandatum sentiat; qui autemet se non posse suam ab aliorum salute seingere; qui denique in eo curas continenter defigat, ut nuntius, qui sibi concreditus est, in communem omnium hominum sermonem permanet. Itaque colloquium quasi ratio quaedam es putandum apostolici obeundi muneris, atque animorum iungendorum veluti instrumentum; Ecclesiam suam, in: AAS 56 (1964) 609–659, hier 644.*

⁴⁷ H. Bürkle, Dialog mit den Religionen im missionarischen Kontext, in: K. Müller/W. Prawdzyk, Hrsg., *Ist Christus der einzige Weg zum Heil?*, Nettetal 1991, 153–167.

vom Heiligen Geist, durch ihn werden Dialog und Verkündigung ermöglicht und begonnen⁴⁸.

Dialog ist nicht nur aktuell und sachgerecht, sondern das zentrale Thema der Missionstheologie. Nur im Dialog kann die Situation des Christentums und der christlichen Theologie erfaßt werden. Dialog bedeutet für den Menschen immer Problemgemeinschaft mit anderen Überzeugungen und anderen Menschen (vgl. GS 28). Durch den Dialog wird eine andere Grundhaltung gegenüber Menschen mit anderen religiösen und ideologischen Überzeugungen gesetzt.

4. *Gemeinsames Zeugnis*

Die Enzyklika »Redemptoris Missio« beginnt den Abschnitt über die »Zusammenarbeit in der Missionstätigkeit« mit der ausdrücklichen Feststellung: »Als Glieder der Kirche aufgrund der Taufe sind alle Christen für die Missionstätigkeit mitverantwortlich« (RM 77). Bei nüchterner Betrachtung dieses Satzes möchte man meinen, daß damit ausgesagt ist, daß alle getauften Christen bei dem Missionswerk zusammenarbeiten könnten. Aber man muß beachten, daß diese Aussage an der Spitze des Abschnittes steht, der von den besonderen Formen der Mithilfe bei der Missionstätigkeit der römisch-katholischen Kirche spricht.

4. 1. *Die Mitarbeit an der Mission*

Ein ähnlicher Zusammenhang und Gedanke war schon vorher angeklungen, die Taufe bedeutet für den Christen Aufruf zur Teilnahme an der Mission. »Daß alle Gläubigen diese Verantwortung mittragen, ist nicht nur eine Frage der apostolischen Wirksamkeit, sondern ist eine Pflicht und ein Recht, das in der Taufwürde gründet« (RM 71).

In der missionswissenschaftlichen Reflexion wurde immer schon das theologische Fundament für die besondere Verpflichtung und Aufgabe der Christgläubigen zur Evangelisierung in Taufe und Firmung gesehen⁴⁹. Im kirchlichen Gesetzbuch aus dem Jahre 1983 wird mehrfach von der Berufung der Laien zum Apostolat gehandelt. Die Grundlagen dafür werden in Taufe und Firmung gesehen⁵⁰.

⁴⁸ M. Borrmans, *Missione e Dialogo*, in: *Chiesa e Missione*, Roma 1990, 443–478; M. Cl. Lucchetti Binger, *The Holy Spirit as Possibility of Universal Dialogue and Mission*, in: P. Mojzes/L. Swidler, Hrsg., *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, Lewiston, N. Y./Queenstone/Lampeter 1990, 34–41; eine Auflistung der verschiedenen Ansätze und einen ausführlichen Report über das Werk P. Mojzes/L. Swidler, Hrsg., *Christian Mission and Interreligious Dialogue*, vgl. T. Federici, *La Chiesa in Missione e il Dialogo con le Religione. Le difficili ottiche moderne*, in: *Euntes Docete* 44 (1991) 177–201.

⁴⁹ H. Rzepkowski, »Make Disciples of All Nations.« A Task Entrusted to All God's People, in: *Verbum SVD* 30 (1989) 21–40.

⁵⁰ can. 759; vgl. auch 204 § 1, can. 208, can. 216.

Ausdrücklich wird von der Verpflichtung zum Apostolat im zweiten Buch unter dem Titel »de populo Dei« gehandelt, wo gesagt wird: »Da die Laien wie alle Gläubigen zum Apostolat von Gott durch die Taufe und die Firmung bestimmt sind, haben sie die allgemeine Pflicht und das Recht, sei es als einzelne oder in Vereinigungen, mitzuhelfen, daß die göttliche Heilsbotschaft von allen Menschen überall auf der Welt erkannt und angenommen wird; diese Verpflichtung ist um so dringlicher unter solchen Umständen, in denen die Menschen nur durch sie das Evangelium hören und Christus kennenlernen können« (can. 225 § 1).

Das Apostolische Rundschreiben »Christifideles Laici« griff das Anliegen der Römischen Bischofssynode 1987 auf. Es wurde aber in der missionstheologischen Erörterung fast nicht beachtet, obgleich es wichtige Hinweise und Aussagen zur Sendung des Laien in Kirche und Welt enthält. Es wird ausdrücklich von der Mitverantwortung der Laien für die Kirche und ihre Sendung gesprochen. Die Gemeinschaft mit Christus und die Gemeinschaft der Gläubigen untereinander ist die unaufgebbare Voraussetzung einer »missionarischen communio«⁵¹.

Eindringlich ist der Aufruf zum Missionsberuf, der Appell an die Eltern und die Jugendlichen. »Die Verkündigung des Evangeliums erfordert Verkündiger. Die Ernte braucht Arbeiter, Mission geschieht vor allem durch Männer und Frauen, die sich lebenslang dem Dienst des Evangeliums geweiht haben und bereit sind, in die ganze Welt zu gehen und allen das Heil zu bringen« (RM 79).

Die Teilnahme an der Weltmission beschränkt sich nicht auf einige wenige Aktivitäten, sondern ist das ausdrückliche Zeichen des christlichen Glaubens und eines christlichen Lebens (vgl. RM 77). Die traditionellen Formen der Mitarbeit sind Gebet und Opfer und das Zeugnis eines christlichen Lebens. »Mit dem Gebet muß notwendigerweise das Opfer verbunden werden ... Das Opfer des Missionars muß von jenem aller Gläubigen geteilt und unterstützt werden ... Mit einem solchen Opfer werden auch die Kranken selber zu Missionaren, wie einige unter ihnen und für sie entstandene Bewegungen unterstreichen« (RM 78).

Die Weckung der missionarischen Haltung und eines missionarischen Bewußtseins gehört zu den unabdingbaren Aufgaben der Ortskirche. »Diese Arbeit darf nicht nebenbei, sondern muß ganz zentral das christliche Leben bestimmen. Der Missionsgedanke kann für die Neuevangelisierung der christlichen Völker selbst eine große Hilfe sein« (RM 83).

4. 2. Ökumene und Mission

Im Zusammenhang mit der Frage nach dem Ziel der Mission ad gentes, das in der Bildung der Ortskirche gesehen wird (RM 48), wird auch der Spannungsbezug von Ökumene und missionarischer Tätigkeit angesprochen. Es kommt dabei die Idee

⁵¹ AAS 81 (1989) 393–521; ChL 1, ChL 32; A. Bentué, Laicado misionero en el Tercer Mundo. Reflexión teológica, in: Misiones Extranjeras, 1989, 589–660; J. Grootaers, »Christifideles Laici«: Le document postsynodal tant attendu, in: Spiritus 30 (1989) 294–310; G. Kelle, Communion and Mission: The Idea of Church in Christifideles Laici, in: The Australasian Catholic Record 66 (1989) 387–394.

einer gemeinsamen Verpflichtung aller Christen für die Mission ad gentes zum Tragen: »Die Tatsache, daß die Frohe Botschaft der Versöhnung von den untereinander gespaltenen Christen verkündet wird, vermindert ihre Zeugniskraft; daher muß dringend für die Einheit der Christen gearbeitet werden, damit die missionarische Aktivität überzeugender wirkt. Gleichzeitig darf nicht vergessen werden, daß eben diese Anstrengungen um die Einheit schon aus sich ein Zeichen der Versöhnung darstellen, die Gott unter ihnen wirkt« (RM 50).

Es wird davon gesprochen, daß die Taufe zu einer »gewissen, wenn auch unvollkommenen Gemeinschaft« führt. So ist es folgerichtig, wenn dann gesagt wird: »Das ökumenische Bemühen und das mit der Lehre Christi übereinstimmende Zeugnis von Christen, die verschiedenen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften angehören, haben schon reiche Früchte getragen. Aber es wird immer dringlicher, daß sie zusammenarbeiten und gemeinsam Zeugnis ablegen in dieser Zeit, in der christliche und außerchristliche Sekten Verwirrung stiften« (RM 50).

Schon vorher werden bei der Auflistung der äußeren und inneren Schwierigkeiten für die Mission ad gentes angeführt, daß die geschichtlichen und gegenwärtigen Spaltungen unter den Christen ein großes Hindernis für die Evangelisierung bilden (RM 36). Die Enzyklika greift die Ansätze des Zweiten Vatikanischen Konzils auf und bestätigt sie durch ihren Hinweis auf die erreichten Erfolge.

Die Verkündigung hat immer eine ekklesiologische Dimension, weil der bekennende Glaube an Christus zur Taufe und Gemeinschaft hinführt. Die grundlegende Erkenntnis des Christen gibt es nicht ohne das Zeugnis der Apostel vom Tode und von der Auferstehung des Herrn. Dieses Zeugnis geschieht im Heiligen Geist. Der Heilige Geist setzt die Zeugen in Vollmacht. Er ist die Begründung und Ermöglichung der missionarischen Existenz der Gemeinde, und »diese göttliche Kraft gilt allen Christen.«⁵²

5. Der Heilige Geist

Seit dem zweiten Vatikanischen Konzil wird in wachsender Form auf den Heiligen Geist und seine Bedeutung für die Missionstheologie Bezug genommen. Und so ist es nicht verwunderlich, daß nach der Veröffentlichung einer eigenen Heilig-Geist-Enzyklika (*Dominum et Vivificantem*, 1986) hier die theologischen Hauptaussagen der Missionsenzyklika liegen. Zumal im Anschluß an den Gebetstag in Assisi (1986) ausdrücklich durch Papst Johannes Paul II. die Rolle des Heiligen Geistes angesprochen wurde, was in der Enzyklika nochmals zitiert wird: »Die Begegnung zwischen den Religionen in Assisi wollte unmißverständlich meine Überzeugung bekräftigen, daß jedes authentische Gebet von Heiligen Geist geweckt ist, der auf geheimnisvolle Weise im Herzen jedes Menschen gegenwärtig ist« (RM 29).

⁵² Bericht der Weltmissionskonferenz von Whitby (1947), hier zitiert nach: Kl. Bockmühl, *Die neuere Missionstheologie. Eine Erinnerung an die Aufgabe der Kirche*, Stuttgart 1964, 37.

Es wird nicht nur von Begegnung und Dialog gesprochen, sondern auch an ein Zusammenkommen »im gemeinschaftlichen Gebet und in der Suche nach den Schätzen der menschlichen Spiritualität« (RH 6). Es handelt sich dabei nicht um eine Zeitmode, sondern es geht um Anbetung und Lobpreis der Wahrheit. Denn wenn wir alles, was wahr und gut ist und die tragende Überzeugung dahinter anerkennen, gehen wir auf das Wirken des Geistes zu. Denn die Menschen in den anderen Religionen sind »auch schon vom Geist der Wahrheit berührt worden ..., der über die sichtbaren Grenzen des Mystischen Leibes hinaus wirksam ist« (RH 6). Das angeführte theologische und religiöse Motiv für das Zugehen der Kirche auf das »großartige Erbe des menschlichen Geistes, das sich in allen Religionen kundgetan hat«, wird in dem folgenden Satz genannt: »Es handelt sich um die Ehrfurcht vor allem, was der Geist in ihm (dem Menschen) gewirkt hat, der weht, wo er will« (RH 12). Dialog und Theologie der Religionen erhalten nicht nur eine theologische Grundlage und Ermöglichung, sondern sie werden in das Heilshandeln selbst einbezogen⁵³.

* * *

Die Missionsenzyklika »Redemptoris Missio« bejaht ausdrücklich die fortdauernde Gültigkeit des Missionsauftrages für jeden Christen. Seit dem Zweiten Vatikanischen Konzil ist die positive Sicht der Rolle der Religionen im Heilsplan Gottes gewachsen, zugleich aber auch die Erkenntnis, daß der Dialog mit anderen Religionen eine Dimension der Evangelisierung ist. Die Sicht der Religionen und das Interesse am interreligiösen Dialog haben die Frage nach der Bedeutung und Einordnung der Mission als eine Form christlichen Daseins stellen lassen. Die Enzyklika eröffnet nicht nur Perspektiven der Missionstheologie, sondern sucht eine Zuordnung der Religionen und des Dialoges zur »Missio ad gentes«.

⁵³ es geht hier nicht um eine einseitige »pneumatozentrische« Missionsbegründung wie etwa passim in dem Werk von H. R. Boer, *Pentecost and Missions*, Grand Rapids 1961, vgl. dazu M. Spindler, *La Mission, combat pour le Salut du Monde*, Neuchatel 1967, 143; vgl. zum Ganzen: J. López-Gay, *El Espíritu Santo y la Misión*, Bériz 1967; J. López-Gay, *La función del Espíritu Santo en el kerigma biblico*, in: *Misiones Extranjeras* 15 (1967) 423–439; D. Spada, *L'esperienza dello Spirito Santo in Rapporto alle Fede e all'Evangelizzazione*, in: *Euntes Docete* 29 (1976) 70–83.

Das kirchenrechtliche Werk des Münchener Kanonisten Klaus Mörsdorf

Von Joseph Listl, Augsburg

I.

Zur Persönlichkeit Klaus Mörsdorfs

Der Münchener Kanonist Klaus Mörsdorf (1909–1989)¹, der »Gründer der Münchner Schule« (S. 262), gehört durch sein wissenschaftliches Oeuvre und vor allem auch durch seine Ausstrahlung und seine Wirkungsgeschichte auf dem Gebiete des kanonischen Rechts unbestreitbar zu den Großen unter den deutschen Kirchenrechtslehrern unseres Jahrhunderts. Mit dem Namen von Klaus Mörsdorf verbindet sich nicht nur die Vorstellung seines auf festen theologischen, insbesondere ekklesiologischen Grundlagen beruhenden umfangreichen Schrifttums, sondern auch des von ihm nach dem Zweiten Weltkrieg mit Zielstrebigkeit und Tatkraft gegründeten Kanonistischen Instituts an der Universität München und nicht zuletzt einer großen Zahl angesehener und bekannter Schüler.

In der vorliegenden Arbeit unternimmt *Arturo Cattaneo*, Professor für das Fach »Grundlagen des kanonischen Rechts« an der Kirchenrechtlichen Fakultät der Universität Navarra (Spanien), der selber nicht zu den Schülern von Klaus Mörsdorf und damit auch nicht zur »Münchner Schule« zählt und daher in dieser Hinsicht auch nicht als »befangen« gelten kann, den im Ergebnis hervorragend gelungenen Versuch, eine Darstellung der Grundlagen des kirchenrechtlichen Denkens von Klaus Mörsdorf zu geben und eine Synthese bzw. eine Wertung seiner kanonistischen Grundgedanken vorzunehmen. Bei der hier vorliegenden deutschsprachigen Ausgabe handelt es sich um eine Übersetzung der ursprünglich in italienischer Sprache erschienenen Originalfassung des Werkes »Questioni fondamentali della canonistica nel pensiero di Klaus Mörsdorf« (Pamplona 1986, Ediciones Universidad de Navarra, 477 S.). Die verdienstvolle, sorgfältige und fachmännische Übertragung ins Deutsche besorgte Lic.theol. Markus Walser.

Der international bekannte spanische Kanonist *Pedro Lombardia* (1931–1986), der Klaus Mörsdorf im Laufe einer langjährigen Zusammenarbeit in verschiedenen Studiengruppen der Päpstlichen Kommission für die Revision des Codex Iuris Canonici näher kennengelernt hatte, und, wie er erklärt, Mörsdorf in Freundschaft und Hochachtung verbunden war, schrieb zu dem Buch von *Cattaneo* ein bemer-

¹ Zugleich Besprechung des Buches von *Arturo Cattaneo*, Grundfragen des Kirchenrechts bei Klaus Mörsdorf. Synthese und Ansätze einer Wertung. Amsterdam 1991: Verlag B. R. Grüner, XLIV und 421 S. (= Kanonistische Studien und Texte, hrsg. von Georg May; Bd. 40), Lw. 230,— DM, ISBN 90 6032 325 4.

kenswertes Vorwort, in dem Wesentliches über die Persönlichkeit und das kanonistische Systemdenken Mörsdorfs ausgesagt wird. Wie Lombardia erklärt, habe sich bei den Beratungen über das künftige Kirchliche Gesetzbuch, den späteren Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983, die Position Mörsdorfs nicht selten von der seinen unterschieden. Wörtlich schreibt *Lombardia*: »Es ist darüber hinaus bekannt, daß er in Streitfragen nicht zu denen gehört, die leicht von ihrer Meinung abzubringen sind. Er beharrt lange auf seinen Meinungen und wiederholt oft die gleiche Aussage, nicht aus Selbstgenügsamkeit oder Eigensinn, sondern weil seine Überzeugungen Frucht intensiven Nachdenkens sind, aus dem die Schlußfolgerungen kohärent folgen. Seine Sicht des Kirchenrechtes ist harmonisch gefügt. So wird verständlich, warum es ihm unmöglich ist, in irgendeinem Punkt des Systems abzuweichen, ohne gleich in eine abwegige Haltung zu geraten, die absolut unvereinbar wäre mit seiner so integren intellektuellen Art. All das kann dem Leser helfen, die große Hochachtung zu verstehen, die ich sowohl für die Person wie für das wissenschaftliche Werk Mörsdorfs empfinde: Freundschaft und Hochachtung sind dauerhafter, wenn sie in einem Klima offener und aufrichtiger Auseinandersetzung entstehen.« (S. XXV f.).²

Diese Beobachtungen *Lombardias* bestätigen die übereinstimmenden Erfahrungen deutscher Kirchenrechtslehrer, daß Klaus Mörsdorf gegenüber Vertretern abweichender oder gar gegensätzlicher Meinungen ein außerordentlich schwieriger Gesprächspartner war.

II.

Die systematischen Denkansätze im kanonistischen Werk von Klaus Mörsdorf

Der Verfasser hat seine Untersuchung transparent gegliedert. Nach der »Einleitung« (S. XXXV–XLIV) behandelt er im ersten Teil die »Synthese der Kirchenrechtslehre K. Mörsdorfs« (S. 3–237) und unterzieht im zweiten Teil unter der Überschrift »Ansätze einer Wertung« (S. 239–379) die Denkansätze Klaus Mörsdorfs einer kritischen Beurteilung.

In der Einleitung macht der Verfasser den Leser mit den Lebensdaten, den Publikationen und den herausragenden Schülern Klaus Mörsdorfs bekannt.³ Auch behandelt er in Kürze die Gründungsgeschichte und die Bedeutung des Kanonistischen Instituts an der Ludwig-Maximilians-Universität München. Er begründet die Abgrenzung und Zielsetzung seiner Arbeit und seinen *modus procedendi*.

² Zur Persönlichkeit und zum Lebenswerk von *Pedro Lombardia* s. die unter Beteiligung eines großen internationalen Kreises von Mitarbeitern zu seiner Ehre und seinem Andenken erschienene reichhaltige und bedeutsame Gedächtnisschrift: *Las relaciones entre la Iglesia y el Estado. Estudios en memoria del Profesor Pedro Lombardia*, Madrid 1989. Vgl. die Rezension dieser Gedächtnisschrift von *Joseph Listl*, in: *Archiv für katholisches Kirchenrecht*, Bd. 158 (1989), S. 651–653.

³ Bei den Publikationen Mörsdorfs ist nunmehr auch auf seine 1989 erschienenen gesammelten Schriften hinzuweisen: *Klaus Mörsdorf*, *Schriften zum Kanonischen Recht*. Hrsg. von Winfried Aymans, Karl-Theodor Geringer, Heribert Schmitz, Paderborn/München/Wien/Zürich 1989, XVI, 912 S. Dieser Band enthält 48 Artikel bzw. Abhandlungen und auf S. 879–889 auch das vollständige Schriftenverzeichnis Mörsdorfs. Die in diesem Sammelband abgedruckten Beiträge sind in folgender Weise systematisch

Im I. Teil seiner Arbeit nimmt der Verfasser eine umfassende und inhaltlich gelungene »Synthese der Kirchenrechtslehre Klaus Mörsdorfs« vor. Treffend und prägnant stellt er die zentralen Grundaussagen des Systems der Kirchenrechtslehre Mörsdorfs dar, die im Rahmen dieser Rezension nur aufgezählt und angedeutet, nicht jedoch im Detail entfaltet werden können. Im Hinblick auf die Einzelheiten muß auf das schätzenswerte Werk von *Cattaneo* selbst verwiesen werden. Der Autor faßt die Grundaussagen im kirchenrechtlichen Werk Mörsdorfs in sieben Thesen etwa folgendermaßen zusammen:

1. Die kanonistisch-ekkesiologische Grundkonzeption Mörsdorfs steht bekanntlich unter der Leitvorstellung der Kirche als Mysterium; die Kirche ist auf den beiden Wirkeinheiten Wort und Sakrament.

2. Mit Nachdruck hat Mörsdorf stets die Bedeutung und die Notwendigkeit der Unterscheidung zwischen *forum internum* und *forum externum* und die Notwendigkeit der harmonischen Verschränkung dieser beiden Bereiche einschließlich ihrer Auswirkungen auf das kanonische Strafrecht unterstrichen.

3. Bei der Frage der Zugehörigkeit zur Kirche kommt im Denken Mörsdorfs der vom Zweiten Vatikanischen Konzil bestätigten Unterscheidung der »konstitutionellen« und »tätigen« Kirchengliedschaft mit ihren Auswirkungen auf die von der katholischen Kirche getrennten Christen und auf die wegen einer Straftat aus der aktiven Gemeinschaft ausgeschlossenen katholischen Christen zentrale Bedeutung zu.

4. Zu den von Mörsdorf mit besonderer Intensität behandelten Themen zählt die »*sacra-potestas*-Lehre« mit ihrer zweigliedrigen Ausprägung in die zwei Gewalten der *potestas ordinis* und *potestas regiminis*. Aus der inneren Einheit und notwendigen Verknüpfung von Weihe- und Hirtengewalt ergeben sich zahlreiche unmittelbare Folgerungen auf die Ausübung der kirchlichen Leitungsgewalt. Gegenüber den nachkonziliaren diözesanen Räten betont Mörsdorf kritisch »die unersetzbare und nicht übertragbare Verantwortung des Diözesanbischofs«.

5. Bei der Behandlung der Stellung der Laien in der Kirche und ihrer Teilhabe an den drei Ämtern Christi und der Kirche betont er gleichzeitig die unüberwindbare Beschränkung der Laien in der Beteiligung an hierarchischen Funktionen und den hieraus nach seiner Auffassung folgenden Ausschluß der Teilhabe des Laien in einem Kollegialgericht erster und zweiter Instanz (S. 184ff.).

6. Im Kirchenamt und seinem theologischen Verständnis findet die Lehre von der *sacra potestas* unmittelbaren und konkreten Ausdruck. Bei der Definition des Kirchenamtes ist der Gesetzgeber den Vorstellungen Mörsdorfs nicht gefolgt.

7. Die »epistemologische Frage« nach dem Wesen des Kirchenrechts und dem Selbstverständnis der Kirchenrechtswissenschaft bildet den Gegenstand des letzten

aufgegliedert: I. Grundlegung; II. Kirchengliedschaft; III. Hierarchische Struktur der Kirche: a) Heilige Gewalt, b) Gesamtkirche – Teilkirche, bischöfliche Kollegialität; IV. Kirchenamt: a) allgemein, b) im besonderen; V. Laie; VI. Sakramente: a) Eucharistie, b) Bußwesen, c) Ehe; VII. Orientalisches Kirchenrecht; VIII. Verwaltung und Rechtsprechung; IX. Staat und Kirche; X. Reform. Diese Sammlung der Schriften Mörsdorfs ist eine außerordentlich wertvolle und in einem gewissen Sinne sogar notwendige Ergänzung zu der vorliegenden Synthese der Grundfragen im kanonistischen Werk Mörsdorfs. Vgl. die Rezension dieser Sammlung durch *Joseph Listl*, in: *Forum Katholische Theologie*, 5. Jhg. (1989), S. 226 f.

Abschnitts der Untersuchung über die Synthese des kirchenrechtlichen Denkens Mörsdorfs. Mörsdorf begreift das Kirchenrecht als »ius sacrum« und die Kirchenrechtswissenschaft als »theologische Wissenschaft mit juristischer Methode«.

III.

Ansätze zu einer Wertung

Der II. Teil der sorgfältigen Untersuchung *Cattaneos* enthält unter der Überschrift »Ansätze einer Wertung« (S. 239–379) den Versuch einer Gesamtbewertung der kanonistischen Denkansätze Mörsdorfs. Der Verfasser geht dabei behutsam vor. In einer »Vorbemerkung« (S. 241), einer Art »nota explicativa praevia«, betont er mit wohl allzu großer Zurückhaltung, nicht zu beabsichtigen, in diesem zweiten Teil ein Gesamturteil, und schon gar kein endgültiges, über die von Mörsdorf entwickelte Kanonistik abgeben zu wollen. Ein solcher Vorsatz würde die hier gegebenen Möglichkeiten und die seiner Arbeit gesetzten Grenzen »um ein vielfaches übersteigen, ja sogar sprengen«. Es gelte aber dennoch zu hoffen, daß »diese Anregungen mindestens teilweise zum Heranreifen eines immer objektiveren Urteils über den Mörsdorfschen Beitrag zur Kanonistik beitragen können« (S. 241). Viele Fragen werde er übergehen oder nur anschneiden, andere schließlich nur teilweise untersuchen mit dem Vorsatz, in Zukunft einige weiterzuentwickeln und zu vertiefen.

Zwei Gründe haben ihn, wie der Autor anmerkt, bewogen, die *Mörsdorfsche Grundlegung des Kirchenrechts* genauer unter die Lupe zu nehmen: Erstens, weil es hier inhaltlich um die zentralen und fundamentalen Fragen der Kanonistik geht, zweitens, weil es sich »um einen der wichtigsten Aspekte des Beitrags Mörsdorfs zum Kirchenrecht zu handeln scheint« (S. 241). Eine weitere Frage, die *Cattaneo* näher untersucht, betrifft die *Natur der sacra potestas*, bei der es sich zweifellos um das Thema handelt, mit dem sich Mörsdorf »am meisten befaßt hat« (S. 241).

Seiner Bewertung stellt der Verfasser Erwägungen über die »Grundlinien des Beitrags Mörsdorfs zur Kanonistik« voran (S. 243–258). Er erblickt eine durchgehende Perspektive im Werk Mörsdorfs zu Recht in dessen Betonung der Wichtigkeit eines tieferen Verständnisses der besonderen Natur der *Kirche* für den Kanonisten, ferner – unter der Überschrift »Das Recht in der Kirche. Vereinen, ohne zu vermischen, und unterscheiden, ohne zu trennen« – in der Betonung der Unzulässigkeit einer Entgegensetzung der *Ecclesia iuris* und der *Ecclesia caritatis* sowie der sichtbaren und der unsichtbaren Kirche – beide bilden eine komplexe Einheit –, ferner in der großen Bedeutung, die Mörsdorf »der geschichtlichen Analyse der kanonischen Institutionen« beigemessen hat, und schließlich in der von Mörsdorf stets hervorgehobenen »Wichtigkeit begrifflicher Präzision in der Kanonistik«.

Die sieben Abschnitte im zweiten, d. h. im wertenden Teil der Arbeit entsprechen den jeweiligen Abschnitten im ersten, darstellenden Teil.

Im *ersten* Abschnitt »Zur Grundlegung des kanonischen Rechts in der Natur der Kirche« (S. 259–276) teilt der Verfasser den ekklesiologischen Grundansatz

Mörsdorfs, der die *sakramentale Natur der Kirche* zum Ausgangspunkt seiner Überlegungen über das Wesen des Kirchenrechts gemacht hat und damit das Recht der Kirche, ebenso wie die Kirche selbst, durch Wort und Sakrament konstituiert sieht. *Cattaneo* bezeichnet jedoch den Denkansatz Mörsdorfs als einseitig und ergänzungsbedürftig. Im Anschluß an *J. Hervada* hält er für die Begründung des Kirchenrechts weitere, differenzierende und ergänzende ekklesiologische Leitvorstellungen und Erwägungen für erforderlich (S. 272 ff.).

Im *zweiten* Abschnitt »Der Rechtscharakter des inneren Bereichs als Ausdruck der besonderen Natur des Kirchenrechts« (S. 277–283) schließt er sich der Auffassung Mörsdorfs an, daß die Exkommunikation, die sich ein Glied der Kirche im äußeren Bereich zugezogen hat, auch im inneren Rechtsbereich Geltung haben muß. Daraus folgt, daß die rechtliche Ordnung der Kirche die tatsächliche Stellung wiedergeben muß, in der sich eine Person befindet, die sich selbst in einem konkreten Fall aus der Gemeinschaft ausgeschlossen hat und dadurch der Rechte der Gläubigen einschließlich des Rechts auf Sakramentenempfang verlustig ging. Deshalb wandte sich Mörsdorf zu Recht gegen die von verschiedenen Mitgliedern der Kodexreformkommission vertretene Meinung, den Exkommunizierten sollte der Empfang des Bußsakramentes und der Krankensalbung erlaubt sein (S. 282).

Bei der Behandlung der strafrechtlichen Auswirkungen der Lehre Mörsdorfs zum Bußsakrament tritt der Unterschied zwischen dem kirchlichen Strafrecht und der Strafrechtsordnung des Staates mit aller Deutlichkeit hervor: das kirchliche Recht ist grundlegend auf das Heil der Gläubigen als Einzelne (*uti singuli*), auf das Heil eines jeden Menschen (*salus uniuscuiusque animae*) ausgerichtet (S. 280).

Im *dritten* Abschnitt behandelt der Verfasser in gebotener Kürze die Auffassung Mörsdorfs zum »Unterschied im Wirken von Wort und Sakrament als Schlüssel zur Lösung der Frage der Kirchenzugehörigkeit« (S. 285–290). Der Verfasser vermeidet es dabei, auf die vielen Kontroversen einzugehen, die Mörsdorf zur Frage der Kirchenzugehörigkeit, einem klassischen Thema der Ekklesiologie, in verschiedener Richtung geführt hat. Er begnügt sich mit dem Hinweis auf die von Mörsdorf getroffene Unterscheidung zwischen »konstitutiver und tätiger Zugehörigkeit« zur Kirche, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil übernommen wurde und – wenn auch nicht in der Mörsdorfschen Terminologie, so jedenfalls inhaltlich – in die Dogmatische Konstitution über die Kirche *Lumen gentium* und in das Dekret über den Ökumenismus *Unitatis redintegratio* Eingang gefunden hat. In der Gliedschaftsfrage zeigt sich die enge Verflechtung zwischen Theologie bzw. Ekklesiologie auf der einen und dem Kirchenrecht bzw. der Kirchenrechtswissenschaft auf der anderen Seite mit besonderer Deutlichkeit.

Ausführlich befaßt sich *Cattaneo* im *vierten* Abschnitt mit der Lehre Mörsdorfs zur »*sacra potestas*« (S. 291–337), die in seinem kanonistischen Denken das zentrale Thema schlechthin darstellt. Der Verfasser stimmt, ohne daß dies hier in den Einzelheiten entfaltet werden könnte, den Lösungsversuchen Mörsdorfs zum rechtlichen Charakter der kirchlichen Gewalt zu (der Übersetzer gebraucht hier wenig glücklich und irreführend den Begriff »Vollmacht«, während *Cattaneo* in der italienischen Originalfassung auf S. 363 zutreffend den Begriff »*potestà*« verwendet), zeigt die

ekklesiologische Bedeutung der Komplementarität von Weihe und Hirtengewalt, verweist auf die Entwicklung dieser Lehre bei den Schülern Mörsdorfs, behandelt die Einheit der »sacra potestas«, bezieht zu Unrecht eine kritische, d. h. ablehnende Stellung zu der durchaus richtigen Lehre Mörsdorfs von der Leitungsgewalt als einem konstitutiven Element der sakramentalen Lossprechung und wendet sich abschließend der Bedeutung der Hirtengewalt bei den anderen Sakramenten zu. Auf dem Gebiet der kanonistischen Lehre über die sich in die potestas ordinis und die potestas regiminis aufgliedernde *eine* Kirchengewalt hat sich die Sichtweise Mörsdorfs weithin siegreich durchgesetzt.

Im *fünften* Abschnitt behandelt der Verfasser den Beitrag Mörsdorfs zum Thema der Stellung der Laien in der Kirche. Mörsdorf stand bekanntlich dem innerkirchlichen nachkonziliaren Rätewesen dezidiert ablehnend gegenüber. Bereits drei Jahre nach dem Konzil schrieb er hierzu in seinem unverwechselbaren Stil: »Unter Berufung auf einen Geist des Konzils, den man sich selbst zurechtschneidert, werden Forderungen erhoben, welche die Grundlagen der Kirchenverfassung erschüttern.« (S. 339f). *Cattaneo* spricht hier von dem bei Mörsdorf mehrmals zutage tretenden »beschränkten kirchlichen Horizont«, der ihn daran hindere, »den theologischen Wert der Charakterisierung der Aufgabe der Laien in der Kirche auf der Grundlage ihres Weltcharakters zu erfassen, wie er vom Konzil erläutert wurde« (S. 348 f.). Bei der Bewertung der Stellung des Laien in der Kirche und der Möglichkeit seiner Mitwirkung bei der Ausübung der kirchlichen Leitungsgewalt (can. 129 § 2 CIC/1983) diagnostiziert er im Lehrsystem des verehrten »Gründers der Münchner Schule« (S. 262) der Kanonistik ein echtes Defizit.⁴

Von prägnanter Kürze ist der mit den vorausgehenden Ausführungen in engem Zusammenhang stehende *sechste* Abschnitt über das Kirchenamt (S. 355–360). Hierzu hat der Verfasser alle wesentlichen Aspekte bereits im ersten Teil der Untersuchung behandelt. Wie er anmerkt, belegen die Vorschläge Mörsdorfs, auch wenn die von ihm vorgeschlagene Unterscheidung von »Grundamt und Hilfsamt« vom kirchlichen Gesetzgeber nicht aufgegriffen worden ist und deshalb in den Codex

⁴ Über die Entstehungsgeschichte des can. 129 des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 s. den überaus instruktiven Beitrag von *Francisco Javier Urrutia*, *Lectio cursoria can. 129 CIC*, in: *Periodica de canonica*, 81. Jhg. (1992), S. 355–380. Nach can. 129 § 1 CIC sind zur Übernahme von Leitungsgewalt, die es aufgrund göttlicher Einsetzung in der Kirche gibt, nach Maßgabe der Rechtsvorschriften diejenigen befugt, die die heilige Weihe empfangen haben. Jedoch bestimmt can. 129 § 2 CIC ergänzend: »Bei der Ausübung dieser Gewalt können Laien nach Maßgabe des Rechts mitwirken.« Um die Form, die Möglichkeit und die Grenzen dieser »Mitwirkung« der Laien bei der Ausübung der kirchlichen Leitungsgewalt (*potestas regiminis*) geht der Streit unter den Kanonisten. Die Doktrin der »Münchner Schule« erweist sich hier im Unterschied zu der Auffassung der Kanonisten der Päpstlichen Universität Gregoriana in Rom oder zur »Schule von Pamplona« bzw. zur »Schule der Universität Navarra« als extrem restriktiv. Es verdient Erwähnung, daß sich bei der Plenarsitzung der Kodex-Reformkommission, die vom 20.–29. Oktober 1981 in Rom stattfand, auch die vier Kardinäle J. Ratzinger (München), J. Freeman (Sydney), Th. O’Faich (Armagh) und G. B. Hume (Westminster) in bemerkenswerter Übereinstimmung mit der Auffassung Mörsdorfs aus grundsätzlichen theologischen Erwägungen dezidiert gegen eine Mitwirkung von Laien bei der Ausübung der kirchlichen Leitungsgewalt (»*participatio laicorum in exercitio potestatis regiminis*«) ausgesprochen haben. Der kirchliche Gesetzgeber hat diesen Einwendungen jedoch nicht Rechnung getragen. Vgl. zum Ganzen bei *Urrutia*, S. 367 ff.

Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 keinen Eingang gefunden hat, im Lichte seiner Überlegungen die »Dynamik des Kirchenrechtes und die erneuernde Funktion, die der Kanonistik zukommt« (S. 355f.).

Die »epistemologische Frage«, d. h. die Frage nach dem Selbstverständnis der Kanonistik als Wissenschaft, bildet den Gegenstand des abschließenden *siebten* Abschnitts des II. Teiles der Untersuchung (S. 361–379). Letztlich geht es hier um die Erörterung der von Mörsdorf, dem es in seinem Lebenswerk stets um eine vertiefte Fundierung des Kirchenrechts in der Theologie ging, geprägten griffigen Formel, daß die Kanonistik eine »theologische Disziplin mit rechtlicher Methode sei« und damit Anteil an beiden Wissenschaften habe (S. 361). Es überrascht nicht, daß gerade diese Definition unter den verschiedenen Schulen und Vertretern der Kanonistik lebhaft und ausufernde Diskussionen und Kontroversen ausgelöst hat. In ihr treffen sich brennpunktartig sämtliche Grundfragen des Selbstverständnisses der kanonistischen Wissenschaft. Der Verfasser schließt sich nach längeren differenzierenden Erörterungen der Auffassung Mörsdorfs an, daß die Kanonistik in angemessener Weise als theologische Disziplin zu definieren sei, die sowohl einen theologischen als auch einen rechtlichen Aspekt enthalte, jedoch mit der Einschränkung, daß sich die beiden Aspekte »nicht auf der gleichen Ebene« befänden und daß es deshalb notwendig sei, ohne ihre gegenseitige Bezogenheit zu vergessen, »dem theologischen (Aspekt) die Priorität einzuräumen«. Sie bedeute aber keinesfalls eine Entwertung des Rechtscharakters des Kirchenrechts; dieses erhalte dadurch vielmehr »eine größere Kraft und Authentizität« (S. 379).

Von großem Wert für ein vertieftes Verständnis des wissenschaftlichen Werks Klaus Mörsdorfs sind die dem Bande am Ende beigegebenen verschiedenen bibliographischen Übersichten. An erster Stelle ist hierbei zu nennen das nach den verschiedenen *genera literaria* seiner Publikationen strukturierte Gesamtverzeichnis seiner wissenschaftlichen Schriften (S. 383–397); ferner die thematische und chronologische Zusammenstellung seines Schrifttums (S. 399–403); sodann die interessante und bemerkenswerte Auflistung der »Schüler Mörsdorfs«, begrenzt auf diejenigen ihrer »Schriften, die der Lehre Mörsdorfs folgen und sie entwickeln« (S. 405–412): Dabei wird die folgende Phalanx seiner treuen Schüler vorgestellt: W. Aymans, E. Corecco, W. Doskocil, B. Fries, H. Heinemann, M. Kaiser, G. May, U. Mosiek, J. Neumann, A. M. Rouco-Varela, O. Saier, H. Schmitz, H. Socha, R. A. Strigl, K. Walf, A. Zirkel. Der Verfasser beschließt seine Arbeit mit einer »Auswahl an Schriften, welche die Kanonistik Mörsdorfs darstellen und bewerten« (S. 413–417), und mit einem Personenregister, das die Namen sämtlicher in der Untersuchung zitierter Autoren enthält (S. 419–421).

Arturo Cattaneo ist es in vorzüglicher Weise gelungen, auf hohem wissenschaftlichem Niveau eine differenzierende und bei aller Hochachtung vor dem großen Kanonisten und Kirchenrechtslehrer Klaus Mörsdorf auch kritisch abwägende Darstellung der Grundfragen im wissenschaftlichen Werk des Gründers der »Münchener Schule« der Kanonistik zu schaffen. Dafür gebührt ihm der Dank der gesamten kanonistischen Wissenschaft und insbesondere der deutschen Kirchenrechtslehrer.

Buchbesprechungen

Philosophie

Schönberger, Rolf, Was ist Scholastik? Mit einem Geleitwort von P. Koslowski (Philosophie und Religion. Schriftenreihe des Forschungsinstituts für Philosophie Hannover, Bd. 2), Hildesheim 1991, ISBN 3-87065-547-1.

Während die Theologie in ihrer Tageszugewandtheit der Scholastik keine besondere Beachtung mehr schenkt und ihr allenfalls auszugewiesene Raum gewährt, zeigt sich auf seiten der Philosophiegeschichte ein bemerkenswertes Bemühen, das sich nicht nur auf neue und alte Texte zieht, sondern auch nach einer tieferen Erhellung des Sinnes und Wesens dieser Epoche christlich-abendländischen Denkens in Ausrichtung auf den Erhalt ihrer bleibenden Bedeutung strebt. Dies erscheint umso dringlicher, als ein Zweig der Mediävistik, dem Zug zur Säkularisierung des Denkens folgend, am Werk ist, die Scholastik unter Absehen von ihrer christlichen Substanz als sozio-kulturelle Erscheinung allein aus der realgeschichtlichen Funktion der Gedanken zu verstehen; auch sei sie so uneinheitlich gestaltet, daß man auf den Begriff der Scholastik überhaupt verzichten solle (womit faktisch eine Wurzel des christlich-abendländischen Denkens abgeschnitten würde). Dem scheinen – nach den sorgfältig zusammengeführten Daten des Autors über den gegenwärtigen Stand der Diskussion – die bislang gescheiterten Versuche zur einheitlichen Wesensbestimmung der Scholastik, sei es von den Inhalten, sei es von der Methode her zu entsprechen.

Allein es bleibt doch der, vor allem von den Gegnern der Scholastik, hervorgehobene Eindruck von der großen Einheitlichkeit dieser Wissenschaftsepoche. Aber sie läßt sich nicht auf einen univoken Begriff bringen, sondern nur durch Merkmalskombinationen erfassen, die im einzelnen mehr oder weniger präponderant sind. Zu ihnen zählt der Autor, dem methodischen Aspekt zugehörig, die Universalisierung des Fragens (im Gegensatz zur modernen Spezialisierung), die (schulische) Lehr- und Lernbarkeit der Tradition mit der Hochschätzung rationalen Denkens, aber auch die Autorität des Lehrers, die sich eigentümlich im Lehrer-Schüler-Verhältnis durchsetzt, und die Tendenz zur Schriftlichkeit und literarischen Produktivität, womit sich die Epoche deutlich vom Frühmittelalter abhebt. Mit Recht wird der literarischen

Gattung der Kommentare eine spezifische Bedeutung zur Klärung des Wesens des »Scholastischen« zuerkannt, weil sich an ihr das für die Scholastik als wesentlich angesehene Verhältnis von auctoritas und ratio genauer bestimmen läßt, und zwar nicht im Sinne bloßer Rezeptivität und Servilität gegenüber der auctoritas, sondern auch als Freiheit und Originalität der Auslegung, die zu einer Relativierung des Autoritätsprinzips führte. Schließlich erfolgt die Berufung nicht auf formale Autorität, sondern auf eine mit dem Wahrheitsanspruch verbundene Geltung, weshalb Autorität auch nicht so sehr Personen als vielmehr Texten zukommt. Als einheitsstiftendes Moment hat schließlich auch die (aristotelische) Sprache zu gelten, deren Gebrauch jedoch auch mit eigenständigen Modifikationen einhergeht. Diese kenntnisreichen und im einzelnen reich belegten Untersuchungen intendieren nicht eine Rückkehr zur Scholastik, geben aber zu bedenken, daß diese Epoche eine Gestalt von Rationalität repräsentiert, die in der Geschichte des Denkens nicht unbeachtet bleiben kann und die einer Verabsolutierung der aufklärerischen Rationalität widersteht. Freilich dürfte dem Problem einer Vermittlung zur modernen Rationalität vor allem an der Anerkennung des »supra rationem« und einer absoluten Wahrheit die große Schwierigkeit erwachsen.

Leo Scheffczyk, München

Kieninger, Josef, Das Sein als Licht in den Schriften des hl. Thomas von Aquin (= Studi Tomistici 47), Città del Vaticano 1992, 263 S., DM 38,50.

Der Lichtbegriff bei Thomas von Aquin – man wird eine solche Themenstellung auf den ersten Blick vielleicht als gesucht erachten, ordnet man doch die Lichtthematik in der Regel eher der franziskanisch-bonaventurischen Denkrichtung des Mittelalters zu. Und doch hat gerade die jüngere Thomasforschung etwa am Beispiel des Terminus der Partizipation eindrucksvoll belegt, welche zentrale Rolle in seinem Gedankengebäude Begriffe spielen, die wir bislang eher mit dieser zweiten großen mittelalterlichen Tradition verbunden haben. So wird man auch gespannt die vorliegende Untersuchung Josef Kieningers zur Hand nehmen, deren wiederholt erklärte Absicht

es ist, den Blick auf Thomas nicht durch vorgängige »erkenntnisleitende Interessen« zu verstellen, sondern ihn selbst zu Wort kommen zu lassen, um so eine »erschöpfende und klare, ferner 'vurteils-freie' Ausgangsbasis« für weitere Untersuchungen zu gewinnen (30). Um diese Offenheit auch nicht auf inhaltlicher Ebene zu gefährden – etwa durch eine Beschränkung auf den Lichtbegriff in der Theologie oder Ontologie – wählte K. die Titelformulierung »Das Sein als Licht« (30). Bereits im Vorwort wird – fast meditativ – die Bedeutung des Lichtsymbols umschrieben: es ist Einladung, sich auf die objektive Wirklichkeit hin zu öffnen, Brücke zwischen Denken und Sein, Ich und Du, Geschöpf und Schöpfer. So wird auch in einer Einführung zuerst mit der allgemeinen »Tatsache und Problematik des menschlichen Sprechens vom Licht« (15–22) vertraut gemacht. Dabei wird ebenso knapp wie treffend aufgezeigt, wie ursprünglich für den Menschen das Licht eine »geschichtlich wie inhaltlich, psychologisch wie kulturell und ontologisch universale Erscheinung« (15) war, wie dann aber – vor allem in unserem Jahrhundert – die Lichtthematik von seiten der Naturwissenschaften reduziert wurde auf den energetischen Aspekt, auf die bloß physikalischen und biologischen Funktionen, bis das Licht in seiner phänomenalen Ganzheit aus dem Blick geriet und als solches heute nicht mehr Gegenstand der Forschung ist.

Die Rede von einer geistigen Dimension des Lichtes kann in diesem Kontext nur mehr als poetisch und irrational gelten. Vf. macht aber auch auf eine gegenläufige Tendenz aufmerksam: die Existenzphysik Philberts wie auch die so unterschiedlichen philosophischen Entwürfe wie die von Heidegger, Rahner, Lakebrink, Pieper, Siewerth oder Conrad-Martius lassen erkennen, daß auch die moderne Philosophie das Lichtthema in naturphilosophischen oder seinsphilosophischen Zusammenhängen an zentraler Stelle aufgegriffen hat.

Schließlich findet auch die Wiederentdeckung des Lichthaften in der New-Age-Bewegung Erwähnung (18), wird sogar zum Anlaß genommen, die »Notwendigkeit einer aufklärerischen Arbeit« über das Licht zu postulieren (22). Vf. beleuchtet auch das Feld der bisherigen historischen und thematischen Forschungen, wobei auf Defizite aufmerksam gemacht wird: Der Lichtbegriff der Antike und des Mittelalters, so der Befund, darf – vor allem aufgrund von C. Baumkfers schon klassischer Schrift über Witelo, der Studien von Beierwaltes und F. N. Klein wie auch der Untersuchungen von Kl. Hedwig – für wesentlich

besser historisch erforscht gelten als der der Neuzeit, wengleich auch hierfür einige Literaturangaben gemacht werden (Goldammer, Hedwig, Ronchi).

Für weitaus größer wird der Mangel an thematischen Arbeiten gehalten, die sich im wesentlichen, sieht man von der naturphilosophischen Behandlung bei Conrad-Martius ab, auf das Licht im erkenntnistheoretischen Kontext (einschließlich der Synteresis-Thematik) sowie auf das Gnaden- und Glaubenslicht beschränken (24f.). Vf. moniert, daß das Licht als solches dabei meist unberücksichtigt bleibe. K. ist dabei zu Recht der Überzeugung, daß eine metaphysische und theologische Verwendung des Lichtbegriffes zuerst einmal die Frage klären muß, was denn das Licht überhaupt oder an sich sei (25). In einer Darstellung des »offenen Forschungsgebietes« (26 f.) beruft sich Vf. vor allem auf Kl. Hedwig, von dem er für seine Arbeit wesentliche Anregungen empfangen zu haben scheint. Freilich findet etwa das von Hedwig genannte Desiderat von einschlägigen Untersuchungen zum mittelalterlichen Terminus der Lichtmetaphysik oder zur Rezeption der *Theologia Aristotelis* in der Arbeit von K. auch hinsichtlich Thomas von Aquin keine Erfüllung; vielmehr scheint K. daraus eher den Impuls zu gewinnen, »gleichsam ganz von Grund auf dieser Frage um das Reden vom 'Licht'« (26) nachzugehen, also das Lichtthema in seiner ganzen Breite bei einem Autor darzustellen. Daß er sich dafür gerade Thomas aussucht, begründet er mit dessen Geltung als »Lehrer aller« (27), aber auch mit der von H. Sedlmayr übernommenen Vermutung, daß die Lichttheorie bei einem Philosophen der »Tiefenmesser seines Geistes« sei (28). Er nennt aber auch das Vertrautsein des hl. Thomas mit dem neuplatonischen Gedankengut (28) und die unterschiedliche Bewertung, die die Lichtthematik bei Thomas bisher gefunden hat (29).

Um seine Arbeit methodisch abzugrenzen, beschränkt sich K. auf jene Thomasschriften, die J. Weisheipl als authentische Schriften gelten läßt (30 f.). Es sollten jene Texte »zusammengestellt und geordnet« werden (30), die die Stichworte »lumen«, »lux«, »lucere«, »illuminare«, »sol«, oder »ignis« enthalten; daneben auch »beleuchtete Gegenstände«, »color« und »diaphanum« und »aer« als vermittelnde Medien. Nur teilweise berücksichtigt – soweit sie eben mit dem Licht in Zusammenhang stehen – worden seien: »visio«, »visus«, und »oculus«, (31). Die ausgewählten Stichworte lassen schon die Fülle des Textmaterials erahnen; tatsächlich gibt der Vf. selbst allein schon für »lux« 1337 und für »lumen« 2473 Textverweise im Index

thomisticus an (30). So stellt sich natürlich die Frage, nach welchen Kriterien hier ausgewählt wurde. Zumindest möchte der Leser aber doch wissen, ob K. alle im Index thomisticus aufgeführten Textbelege selbst auch eingesehen, auf ihre Bedeutsamkeit hin überprüft hat. Kann man darauf vertrauen, hier wirklich zumindest die loci classici für die ganze Bandbreite der Lichtthematik vorliegen zu haben? Vf. bleibt leider die Antwort schuldig, und so hängt die eingangs erwähnte Zielvorgabe (»erschöpfende ... Ausgangsbasis«) teilweise in der Luft.

Die Anordnung der Textstellen erfolgt nach sachlichen Gesichtspunkten bzw. den von Thomas selbst vorgegebenen Fragestellungen. Dabei läßt sich gerade am Beispiel der von Thomas formulierten Definition des natürlichen Lichtes zeigen, wie sehr K. bemüht ist, die Texte so zu ordnen, daß die einzelnen Momente dieser Definition durchsichtig werden, daß die jeweils verschiedenen Aspekte unterschiedlicher Formulierungen ansichtig werden. Eine – allerdings unvermeidbare – Konsequenz aus der Überfülle bereits des gebotenen Materials ist, worauf Vf. auch selbst hinweist (33), daß die Texte meist ohne ihren Kontext erscheinen. Recht gelungene Überleitungen und Rekapitulationen zwischen den einzelnen Textziten machen diesen Nachteil allerdings wieder wett und tragen auch sehr zur guten Lesbarkeit des Buches bei. Mit großem Feingefühl zeichnet K. wo nötig den Entwicklungs- und Gedankengang der thomasischen Vorlage nach, immer bemüht, die aussagekräftigsten der Texte im Zitat zu Wort kommen zu lassen.

Die mit dem Plan dieser Studie selbstverordnete Zurückhaltung bei der Interpretation tut dem Verstehen keinen Abbruch und zeigt darüber hinaus, bis zu welchem Grade – eine klare Anordnung der Texte vorausgesetzt – Thomas als sui interpres gelten kann. Mit Blick auf die relative Konstanz der thomasischen Lehre überhaupt sowie auf Schwierigkeiten bei der Datierung einzelner Thomaswerke läßt Vf. auch die Lehrentwicklung unberücksichtigt, ausgenommen dort, wo sich Widersprüche und unterschiedliche Akzentsetzungen zeigen (33).

In einer ersten großen Gruppe werden jene Texte vorgestellt, die das Licht als sinnhaftes, physikalisches Phänomen betreffen. In strenger und klarer Gedankenführung führt K. an die thomasische Definition heran: das Licht ist eine »qualitas activa consequens formam substantialium solis« (70). Auf dem Weg zu dieser Lösung offenbart sich in der Tat, wie auch Vf. in einem »Rück- und Ausblick« (222) resumiert, daß Thomas mit

den vielfältigen Lichttheorien seiner Zeit bestens vertraut war, sich selber aber für einen Realismus in der Frage nach dem Wesen des Lichtes entschieden hat, der im Licht etwas Sinnhaftes, und zwar eine Eigenschaft materieller Dinge sieht.

Man sieht gut, wie Thomas durch seinen gesunden Menschenverstand sowie klare Schlußfolgerungen aus einfachen Beobachtungen für seine Zeit hochkomplexe naturwissenschaftliche Fragestellungen entscheidet (vgl. etwa seine Stellungnahme zum Problem der Lichtbewegung, 50 ff). Kurz sei noch auf einige inhaltliche Aspekte aufmerksam gemacht: Als Bestimmung des Lichtes nennt Thomas das Offenbarmachen (manifestatio) und die »claritas« der Dinge. Als Tiefenschicht dieser claritas erscheint dabei die Schönheit (114–117); all dies ist nach Thomas für das Auge des Menschen bestimmt (117).

So kann K. zusammenfassend und zum zweiten großen Themenbereich (das »geistige« Licht: 125–221) überleitend sagen, das Licht eröffne uns als Erkenntnisgegenstand den äußeren Lebensraum, die gesamte Dimension der raum-zeitlichen Wirklichkeit; als Erkenntniskraft sei es Teil der inneren Lebenskraft (118; 127). Dieser zweite Abschnitt befaßt sich mit der Übertragung des Wortes »Licht« auf das Feld des Geistigen, wobei hiermit zuerst einmal das Sein der geistigen Wesenheiten (Gott, die Engel und schließlich die menschliche Seele) gemeint ist. Sodann findet der Lichtbegriff aber auch Anwendung auf den Bereich der Gnade und der ewigen Herrlichkeit. Gerade diese beiden Dimensionen der Wirklichkeit lassen, so der Vf., erkennen, daß Thomas letztlich all das als Licht bezeichnet, was das Leben fördert, daß er auch den Endzustand des Menschen entweder als Licht oder als Finsternis sieht (214).

Abgerundet wird die Studie durch einen Index der angeführten Thomas-Texte (228–246), der einen immensen Fleiß in der Lektüre dokumentiert, sowie durch eine in Anbetracht dieses sehr speziellen Themas umfangreiche Bibliographie (I: Quellen, II: Literatur zu St. Thomas, im Hinblick auf das Thema »Licht«, III: Ausgewählte Literatur; 247–253). Der Rezensent hat seine Zweifel, ob des Vf. Erwartung, Thomas werde den Naturwissenschaftlern mit seinem Denken den Weg beleuchten (225), durch die Analyse seines Lichtverständnisses in absehbarer Zeit in Erfüllung gehen wird. Sicherlich wird indes diese Studie die Gedankenwelt des hl. Thomas besser begreifen helfen und für manch weitere Forschungsarbeit zu einem nützlichen Instrumentarium werden.

Richard Niedermeier, Kößlarn

Sozialethik und Staatsrecht

Kriele, Martin, Die nicht-therapeutische Abtreibung vor dem Grundgesetz (Schriften zum Öffentlichen Recht Bd. 625), Duncker & Humblot, Berlin 1992, DM 84,-

Die Abhandlung des Kölner Staatsrechtlers beruht auf einem Rechtsgutachten, das dem Bundesverfassungsgericht für die mit Spannung erwartete Entscheidung zu § 218 StGB durch die Bayerische Staatsregierung vorgelegt wurde.

Sie setzt sich deshalb zunächst mit der Frage auseinander, ob das Gericht von seiner früheren Entscheidung zur Abtreibungsregelung im Jahre 1975 (BVerfGE 39, 1 ff.) abweichen kann und welche Verfahrensfragen dabei zu beachten sind. Der Vergleich mit amerikanischen Rechtsprinzipien (»overruling«, »distinguishing«) spricht vorwiegend den juristischen Leserkreis an, während die Ausführung zu »richterlicher Zurückhaltung« (»judicial selfrestraint«) und der materiellen Ansicht des amerikanischen Supreme Court zur Abtreibungsfrage von allgemeinerem Interesse sein dürften, da diese beiden Punkte auch in der allgemeinpolitischen Diskussion oft eingebracht werden.

Um sich für derartige Diskussionen vorzubereiten, liefert die Schrift von Kriele das notwendige »Handwerkszeug«.

Gleich zu Beginn der Ausführung werden die tragenden Gründe des ersten Abtreibungsurteils übersichtlich herausgearbeitet. Die beabsichtigte Fristenlösung, nach der es nicht mehr auf einen Grund für die Schwangerschaftsunterbrechung ankommen soll, wird im Vergleich zum bisherigen Indikationenmodell erläutert und im Detail analysiert, wobei die jeweiligen Normen des alten und des neuen Rechts im Anhang abgedruckt sind. Vor allem wird vor Augen gehalten, welche Auswirkungen es hat, die Beratung als Rechtfertigungsgrund anzusehen (§ 218 a StGB n. F.):

– Prägung des Rechtsbewußtseins in der Richtung, vorhandene Skrupel und Hemmungen zu zerstören, dies nicht nur bei der Schwangeren und dem Arzt, sondern auch bei den Vätern und den Beratungsstellen. Den Frauen wird der Rückhalt genommen, sich auf das Recht berufen zu können.

– Zivilrechtliche Konsequenzen: Zum Beispiel stellt die Abtreibung keinen Verstoß gegen die eheliche Lebensgemeinschaft mehr dar. Der Ehemann hat damit auch bei indikationsloser Abtreibung kein Mitspracherecht. Ein Vater könnte die Verweigerung der Alimentenzahlung damit begründen, daß die Mutter durch rechtmäßiges Verhalten,

nämlich eine Abtreibung, den »Schaden« der Unterhaltsbedürftigkeit hätte abwenden können.

– Und nicht zuletzt strafrechtliche Auswirkungen: Der Vater, der die Frau zur Abtreibung drängt, muß sich nicht mehr wegen Anstiftungsstrafbarkeit verantworten.

Sodann wird der Widerspruch der neuen Abtreibungsnormen zum Embryonenschutzgesetz, das die Manipulation am Embryo von Anfang an unter Strafe stellt, herausgearbeitet, sowie Zahlenmaterial zur Abtreibung, insbesondere auch im Vergleich zur ehemaligen DDR bewertet.

Aufschlußreich sind die Auseinandersetzungen mit den Darlegungen der Professoren Schlink/Bernsmann, die im Auftrag der SPD geführten Länder erstellt wurden und auf besseren Lebensschutz durch eine von rechtlichem und moralischen Druck losgelöste Selbstbestimmung der Frau setzen. (Die Abtreibung erscheint danach als Unterlassungsdelikt. Bis zur 12. Woche ist das Unterlassen der Beratung strafbar. Erst ab diesem Zeitpunkt habe die Schwangere eine Garantenpflicht für das in ihr heranwachsende Leben.) Auch zu dem im Auftrag von Vertretern des Bundestages erstellten Ausführungen der Professoren Denninger/Hassemer nimmt der Verfasser Stellung: Da diese von der generellen Ungeeignetheit des Strafrechts in diesem Problemkreis ausgingen, lieferten sie gerade keinen Beitrag zur verfassungsrechtlichen Rechtfertigung der Neuregelung.

Der Autor wendet sich sodann gegen die Beratungspraxis der bekanntesten und am häufigsten frequentierten Beratungsstelle »Pro Familia«. »Pro Familia« gehe von einem »Menschenrecht auf legale Abtreibung in freier Selbstbestimmung der Frau« aus und nehme deshalb in sog. »Familienzentren« oft selbst Abtreibungen vor. Daraus schließt Kriele, daß sich auch die Abgeordneten des Bundestages der tatsächlichen Praxis nicht bewußt waren und sich durch den Namen dieser Einrichtungen irreführen ließen. Er fordert deshalb den konsequenten Ausschluß dieser Stellen von der staatlich vorgesehenen Beratung.

In einem dritten Teil kommt der Autor schließlich zur Frage der Verfassungswidrigkeit der Neuregelung: Zunächst argumentiert er mit der Menschenwürde des Ungeborenen (Art. 1 I GG). Er setzt dieses Grundrecht bewußt utilitaristischem Gedankengut entgegen. Insbesondere die Konsequenzen eines Vorrangs des Selbstbestimmungsrechts der Frau werden aufgezeigt: Die Grenzen zur Tötung behinderter Kinder oder pflegebedürftiger

alter Menschen werden fließend.

Die Menschenwürde ist aber auch unter einem anderen Aspekt betroffen. Da das Unterlassen einer Beratung an sich kein schwerwiegendes Unrecht darstellt, sondern nur den Gehalt einer Ordnungswidrigkeit innehat, ist die Verhängung einer Kriminalstrafe unverhältnismäßig und damit menschenunwürdig. Indem die Frau, die sich beraten läßt, straffrei bleibt im Gegensatz zu der, die dies nicht tut, verstößt die Neuregelung gegen den Gleichheitssatz des Art. 3 I GG, - die bloße Beratung ist kein sachlich gerechtfertigter Grund, beide Fälle ungleich zu behandeln.

Angesichts der aufgezeigten Beratungspraxis ist das neue Gesetz ferner nicht geeignet, den Zweck des Lebensschutzes zu verwirklichen, so daß es schon deswegen mit dem verfassungsrechtlichen Verhältnismäßigkeitsgrundsatz unvereinbar ist.

Evident ist auch die Verletzung des Lebensrechts des Embryos (Art. 2 II 1 GG) und damit zusammenhängend der Verstoß gegen die Wesensgehaltgarantie (Art. 19 II GG) und das Zitiergebot (Art. 19 I 2 GG).

Im Hinblick auf die betroffene Frau wird nicht nur deren Selbstbestimmungsrecht (Art. 2 I GG) gesehen, sondern vor allem auch auf ihr Recht auf Menschenwürde hingewiesen. Mit diesem Recht verträgt es sich z. B. nicht, daß die Väter durch die Neuregelung in die Verantwortungslosigkeit entlassen werden. Vielmehr würde hier der Gleichheitssatz deren Einbezug verlangen.

Auch die Würde des Arztes bleibt bei der Neuregelung ungeachtet. Entgegen seinem ärztlichen Standesrecht wird er bei der Abtreibung nicht mehr zu einer therapeutischen Maßnahme veranlaßt, sondern lediglich zum Einsatz seines technischen Könnens. Wirtschaftliche Gegebenheiten könnten ihn zu einem Handeln gegen seine Überzeugung und seinen Eid zwingen.

Durch die Neuregelung, die den fristgerechten Schwangerschaftsabbruch als nicht rechtswidrig bezeichnet, werden alle gesetzlich Krankenversicherten gezwungen, dies mitzufinanzieren. Auch ihre Würde und ihre freie Selbstbestimmung sind betroffen. In Fällen der sozialen Indikation sollten nach Ansicht des Autors die Väter für die Kosten herangezogen werden, um gleichzeitig deren Verantwortungsbewußtsein wachzurufen.

Zusammenfassend stellt Kriele am Ende seiner Darlegungen die Mindestbedingungen für ein verfassungskonformes Gesetz zusammen. Letztlich dürften seine Vorschläge zu einer Beibehaltung des Indikationsmodells führen, wobei er die Beratung der Frau als sog. »persönlichen Strafausschließungsgrund« akzeptieren könnte.

Leider gab der Autor seiner Schrift einen Titel, der dem deutschen Leserkreis wenig sagt. Es entsteht der Eindruck, daß die Formulierung »nicht - therapeutische Abtreibung« unbesehen aus einem vor amerikanischen Gerichten entschiedenen Fall entnommen wurde. Es wäre bedauerlich, wenn die Darlegungen Krieles nur deshalb weniger Zuspruch in Käuferkreisen erhalte. Inhaltlich jedenfalls stellt Kriele übersichtlich und anschaulich die notwendige Argumentation gegen die neue Abtreibungsregelung zusammen.

Jörg Tenckhoff/Elisabeth Epp, Augsburg

Furger, Franz, Moral oder Kapital? Grundlagen der Wirtschaftsethik, Zürich-Mödling 1992, 329 S.

Der Verfasser, der nach dem Tode Wilhelm Webers (1983) auf den traditionsreichen Lehrstuhl für christliche Sozialwissenschaften an der Universität Münster berufen wurde, erinnert in einer dem Buch vorangestellten Widmung an die moderne Sozialverkündigung der Kirche und ihr Bemühen um eine christliche Sozialethik »und damit um eine Wirtschaftsethik aus dem Geist des Evangeliums Jesu Christi« an Franz Hitze, der die deutsche Sozialpolitik maßgeblich mitprägte, sowie an Kardinal Joseph Höffner, der das gleichnamige Institut ins Leben rief.

Seit geraumer Zeit erlebt die Wirtschaftsethik, die durch mehr als ein Jahrhundert hindurch nur ein Nischendasein in der katholischen Soziallehre und in der evangelischen Sozialethik führte, eine Renaissance. Die Nachfrage nach wirtschaftsethischer Orientierung ist zunächst in den USA in Gang gekommen, und zwar von den Unternehmungen her. Die theoretischen Reflexionen folgten der »Praxis«. In den letzten Jahren sind auch in Deutschland eine Reihe von Büchern und Abhandlungen zur Wirtschaftsethik erschienen, die auch innerhalb der Wirtschaftswissenschaften zunehmend wieder entdeckt wird.

Wo liegen die Gründe für diese »Wende«? Furger verweist gleich zu Beginn seiner Einleitung auf ein Thesenpapier eines Gesprächskreises Kirche - Wirtschaft, in dem es heißt: »Wirtschaft ist ein gesamtgesellschaftlicher Prozeß zur Deckung des Bedarfs an Gütern und Dienstleistungen« (S. 17). Diese Einsicht unterscheidet sich radikal von einer Auffassung, die in der Wirtschaft vornehmlich ein Gütergeschehen erblickt, das nach den Marktgesetzen von Angebot und Nachfrage abläuft. Dort, wo Wirtschaft als ein menschliches Geschehen, näherhin als ein gesellschaftlicher Lebensprozeß erfaßt wird, öffnet sich auch der Raum

für wirtschaftsethische Fragen und damit für zweck- und zielgerichtetes und deshalb wertorientiertes Handeln der Menschen, auch für die Fragen nach den Verantwortlichkeiten, die mit der Produktion, Verteilung und der Konsumtion von Gütern sowie der Bereitstellung und Inanspruchnahme von Dienstleistungen verbunden sind.

Es überrascht, daß die eingangs genannte »These« später in dem Buche nicht breiter aufgegriffen und differenziert behandelt wird. Wirtschaftsethik wird ja nicht nur »aus dem Geist des Evangeliums« betrieben, vielmehr setzt sie eine intensive Klärung der Wert- und Zielstruktur menschlichen Handelns und dessen, was Gesellschaft, was »gesellschaftlicher Lebensprozeß« ist, voraus.

Dabei hätte der eher populistisch zugespitzte Titel des Buches danach verlangt, die Unterscheidung zwischen Konzeptionen, die in der Wirtschaft ein Gütergeschehen oder die darin einen gesellschaftlichen Lebensprozeß erblicken, stärker in den Mittelpunkt zu rücken.

Unter der Überschrift »Die Problemstellung in ihrer Geschichte« (S. 27–110) wird ein Durchlauf von den »Ansätzen in der Antike« bis zu den nationalökonomischen Theorien im 20. Jahrhundert und sogar zu den »Alternativen Wirtschaftskonzepten als Denkanstöße« der Gegenwart versucht. Auch wenn man in Rechnung stellt, daß bei einer Art Überblick vieles notgedrungen zu kurz kommt, hat dieses Kapitel erhebliche Lücken. Dies gilt für die »biblischen Hinweise« (S. 31–35), die den wirtschaftsethischen Ansätzen des Alten und Neuen Testaments nicht gerecht werden. Dies gilt ebenfalls für die völlige Ausgrenzung der spanischen Spätscholastik, die durch die großen Forschungsarbeiten Joseph Höffners und Wilhelm Webers wieder erschlossen wurde. Die wirtschaftsethische Reflexion erreichte in der damaligen Zeit einen Höhepunkt.

Ein Abschnitt befaßt sich mit den »Ethischen und sozialpolitischen Reaktionen auf die Beeinträchtigung der Menschlichkeit durch die liberalistische Klassik« (S. 61–73). Es werden die Frühsozialisten, der Marxismus und »christliche Ansätze« behandelt. Zunächst fällt auf, daß über den Marxismus zwar kritisch, aber durchaus wohlwollend berichtet wird. Diskussionswürdig bleibe nicht die »Gesamtvision des Marxismus, sondern einzelne Elemente seiner Kapitalismuskritik« (S. 67). Die Elemente, die dann genannt werden, sind – mit Ausnahme der »Verelendungstheorie«, die in ihrem ideologischen Kern längst erkannt ist – eigentlich nicht Eigentum des Marxismus, sondern der vielfältigen Bemühungen um tiefgreifende Reformen hin zur sozialen Marktwirtschaft und zum

Sozialstaat. Marx und der Marxismus haben diese Entwicklung weder vorausgesehen noch gewollt. Zudem vermißt man Hinweise darauf, daß es zu- meist die Arbeiter in den osteuropäischen Ländern waren, die den »Arbeiter- und Bauernstaat« satt hatten. Die Gründe lagen nicht nur in der geringen wirtschaftlichen Leistungsfähigkeit des sozialistischen Systems, sondern auch an den vielen sozialen Ungerechtigkeiten etwa gegen die älteren und »unproduktiven« Mitbürger.

Auf gut fünf Seiten werden »christliche Ansätze« erwähnt, und zwar sowohl die Anstöße und Bemühungen um die Lösung der Arbeiterfrage, als auch die sozialen Enzykliken. Angesichts des Beitrages, den der soziale Katholizismus in Deutschland zu Überwindung des »Kapitalismus« geleistet hat, und der Anerkennung, die die Enzykliken weit über den kirchlichen Raum hinaus gefunden haben, sind die Bemerkungen mehr als dürftig. Dies wäre nicht so schlimm, wenn in den folgenden Kapiteln an wichtigen Stellen auf die wirtschaftsethischen Aussagen der katholischen Soziallehre Bezug genommen würde. Bei der Erwähnung des Rundschreibens *Quadragesimo anno* werden aber nicht die Bemühungen um den gerechten Lohn, nicht die Anmahnung der Sozialpflichtigkeit des Privateigentums, nicht die Kritik an der Vermachtung der Wirtschaft, wohl aber die »berufsständische Ordnung« erwähnt. Nur hätte der Verfasser unterscheiden sollen zwischen einer romantisch-nostalgischen Rückschau auf die mittelalterliche ständische Ordnung, die im 19. Jahrhundert bei einigen Kreisen wie dem, der sich um von Vogelsang in Wien bildete, ausgeprägt waren, und den Bemühungen im deutschen Katholizismus um die Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft, die nach dem Ersten Weltkrieg und noch verstärkt durch die Weltwirtschaftskrise einsetzten. Oswald von Nell-Breuning hob in seinem klassischen Kommentar zu *Quadragesimo anno* die berufsständische Ordnung gegenüber der alten ständischen Ordnung ab. Wenn Bischof Ketteler in einem Atemzug mit von Vogelsang genannt und denen zugeordnet wird, die »nostalgisch« und nicht »prospektiv« gedacht haben – sie »neigten von ihrem Herkommen her leicht zu dieser Sicht« (S. 69) –, so ist dies nur ein Zeichen dafür, daß der Verfasser mit dem Werk und der Leistung Kettelers wenig vertraut ist.

Das dritte Kapitel über »Systematische Grundlagen« beginnt mit erkenntnistheoretischen Überlegungen. Verschiedene Modelle werden kritisch beleuchtet. An erster Stelle wird die »normative Ethik«, die unter dem Hinweis auf den »Fall Galilei« als »Vormund und Richter« qualifiziert wird, in zwei Varianten vorgestellt: einerseits die

religiös-fundamentalistische Versuchung, die Sätze und Weisungen aus «Hl. Schriften» unabhängig von ihrem gesellschaftlichen Entstehungszusammenhang als deontologische Verhaltensnormen vorgibt; andererseits die »neuscholastische Ethik« und ihre Naturrechtslehre. Diese liefere zwar hinreichende Parameter zum Schutz des einzelnen Menschen vor schrankenloser Ausbeutung, vermöge aber die ökologisch-ökonomische Problematik nur in bezug auf den Menschen zu bedenken (S. 119). Nach einer inneren Begründung für diese Behauptung sucht man vergebens. Hier schlägt die Voreingenommenheit des Verfassers gegenüber dem naturrechtlichen Denken durch.

Ohne zu klären, ob nun die Wirtschaftsethik wie jede Ethik eine normative Ethik ist und woher ihre Erkenntnisse und Einsichten stammen, wird in dem Absatz »Wirtschaftsethik unter christlichem Vorzeichen« (S. 137 ff.) auf folgende Grundelemente des christlichen Menschenbildes hingewiesen: die Gottebenbildlichkeit des Menschen und seine Würde, die Gleichheit aller Menschen und ihr Zusammenhang mit der Gerechtigkeit, schließlich die Gefahr des egoistischen Mißbrauchs von Macht und die damit gegebene Notwendigkeit der Machtkontrolle. Die Grundlage der Sozialethik, mithin auch der Wirtschaftsethik ist die Anthropologie, wie sie die Pastoralkonstitution des II. Vatikanischen Konzils und Papst Johannes Paul II. in den verschiedenen Enzykliken herausgearbeitet haben. Was hier freilich ungeklärt bleibt, ist, worauf schon hingewiesen wurde, die Frage nach dem Sozialen, nach dem gesellschaftlichen Lebensprozeß. So unerläßlich die Besinnung auf die Würde und die Rechtsposition jedes Menschen ist, so bleibt diese Betrachtungsweise unzulänglich, so wie auch der Egoismus und das Problem der Macht vom Prinzip der Gleichheit der Menschen her nicht bewältigt werden können. Hier liegt auch die Schwäche der Position Kants, der zwar zu der Einsicht durchstößt, daß der Mensch niemals als Mittel, sondern stets als Selbst- »Zweck« betrachtet und behandelt werden dürfe, der aber das Soziale als überindividuelle Wirklichkeit mit den den Menschen gemeinsamen Werten als Ansatz ihrer Kooperation nicht begründen kann. Unter diesen Umständen bleiben auch die »Sozialethischen Leitprinzipien in wirtschaftsethischer Absicht« (S. 143–146) merkwürdig vage.

Die Ausführung über Elemente der Wirtschaftsordnung (S. 155–221) behandeln die Problemkreise Arbeit, Eigentum, Gemeinwohl, die ökologische Verantwortlichkeit und die Koordination und Interdependenz dieser Elemente. Der Absatz über den Umgang mit den materiellen Gütern der Welt

beginnt mit der Bemerkung, in der modernen wirtschaftsethischen Diskussion stehe das Gegensatzpaar »Kapital – Arbeit« im Mittelpunkt (S. 181). Dies trifft sicher für den Zeitraum zu, in dem der Kampf um den gerechten Lohn und um die sozialen Sicherungen bestimmend war. Inzwischen konnte in den sozial fortgeschrittenen Ländern das System der Tarifautonomie ausgebaut werden – darüber wird in dem Buch kaum etwas gesagt –, und ebenso die soziale Absicherung der abhängig beschäftigten Arbeitnehmer. Auch in Zukunft wird das Verhältnis von Kapital und Arbeit, oder besser von Kapitaleignern/Unternehmern und Arbeitnehmern immer wieder zu Spannungen führen. Aber sind inzwischen nicht Entwicklungen eingetreten, die sehr viel differenzierter sind und deshalb auch in der Wirtschaftsethik berücksichtigt werden müssen? Der Gegensatz zwischen Kapital und Arbeit ist doch weitgehend entschärft, weshalb in Ländern, die früher Streikrekorde zu vermelden hatten, ganz andere Sorgen in den Vordergrund treten. Die Arbeitnehmer wissen, daß die Sicherung der Arbeitsplätze und damit ihrer Lohneinkommen auch von den Investitionen abhängt. Hier wäre auch der Ort gewesen zu klären, daß »Kapital« allein noch keine Garantie für wirtschaftlichen Erfolg abgibt, sondern nur die Fähigkeit, es produktiv einzusetzen.

Daran schließen sich die Überlegungen zur sozialen Marktwirtschaft, näherhin zu den »Chancen und Gefahren eines konkreten, ökonomisch erfolgreichen Ordnungsmodells« (S. 224 ff.). Wenn in Deutschland die breiten Schichten der Bevölkerung, auch große Teile der Arbeitnehmerschaft, die soziale Marktwirtschaft bejahen, so drückt sich darin nicht nur das Vertrauen in die ökonomische Leistungsfähigkeit aus, sondern die Erfahrung, daß auch die sozialen Belange und Ziele in einer Weise angegangen werden, wie dies von anderen Modellen nicht gesagt werden kann.

Das vierte Kapitel geht noch auf »Konkretionen auf verschiedenen Vollzugebenen« ein, nämlich auf Betriebs- und Unternehmensebene, und auf eine »globale Ökonomie« im Sinne des weltwirtschaftlichen Zusammenhangs. Dabei werden die Tendenzen, wie sie in der öffentlichen Diskussion vorhanden sind, eingefangen. Neue Anstöße allerdings werden eigentlich nicht entwickelt. Bei den sozialetischen Überlegungen zu einer Weltwirtschaftsordnung ist von universaler Gerechtigkeit (gleiche ökonomische Chancen weltweit für alle Menschen), von Reformansätzen und von Konsequenzen für die Industrie- und Entwicklungsländer die Rede. Man vermißt eine vom Titel des Buches her naheliegende Behandlung eines zentralen Problems, nämlich der Kapitalflucht. Ihre Ursachen

liegen, wie sich in den letzten Jahren herausstellt, nicht nur im Egoismus der »*beati possidentes*«, sondern, und zwar hauptsächlich, in der Unfähigkeit der Politik, die erforderlichen wirtschaftlichen und sozialen Rahmenbedingungen zu schaffen. Es wäre viel gewonnen, wenn diese Einsicht, die in den aufstrebenden Ländern in Asien, aber auch in einer Reihe von Ländern in Lateinamerika um sich greift, auch in die internationale Wirtschaftsordnung einginge. Dann würde auch die Entwicklungshilfe der Industrienationen, die sicher noch zulegen muß, besser greifen.

Das Buch zeichnet sich durch eine kritische Sicht dessen aus, was sich an Negativem mit den Begriffen Kapital und »Kapitalismus« verbunden hat. Die hier angemerkten *Desiderata* wollen nicht das Verdienst schmälern, einem breiten Dialog zwischen den Wirtschaftswissenschaften und der Ethik den Weg zu ebnen.

Anton Rauscher, Augsburg

Kettern, Bernd, Sozialethik und Gemeinwohl. Die Begründung einer realistischen Sozialethik bei Arthur F. Utz (Sozialwissenschaftliche Schriften, Heft 22), Duncker & Humblot, Berlin 1992, 194 S.

Die Untersuchung, die als Dissertation von der Theologischen Fakultät Trier 1991 angenommen wurde, enthält nicht eine Darstellung und Würdigung des wissenschaftlichen Oeuvre des international angesehenen katholischen Sozialwissenschaftlers A. F. Utz, vielmehr geht sie dem Ansatz der von ihm entwickelten Sozialethik nach und will dessen Bedeutung für die Sozialverkündigung der Kirche und für die Christliche Gesellschaftslehre aufzeigen. Arbeiten dieser Art sind heute selten geworden, nicht nur deshalb, weil das Interesse an Grundsatzfragen von den aktuellen Aufgaben- und Problemstellungen überlagert wird, sondern auch deshalb, weil es häufig an den Voraussetzungen fehlt, um die unterschiedlichen *seins-* und erkenntnistheoretischen Positionen zu erfassen und sie darauf hin, was sie zu leisten vermögen, kritisch zu überprüfen.

In der Einführung finden sich einige Hinweise auf Leben und Werk des aus Basel stammenden Dominikaners, der von 1945 bis zu seiner Emeritierung 1978 den neugegründeten Lehrstuhl »Ethik und Sozialphilosophie« in der philosophischen Fakultät der Universität Freiburg/Schweiz innehatte. Von dort aus entfaltete Utz eine reiche Aktivität, vor allem über das »Internationale Institut für Sozialwissenschaften und Politik«, das 1978 aus der Universität ausgegliedert wurde und den

geschichts-trächtigen Namen »Union de Fribourg – Internationales Institut für Sozial- und Politikwissenschaften« erhielt.

Kettern entwickelt die Thematik in fünf Kapiteln, die freilich nicht nur in ihrem Umfang, sondern auch in ihrem Gewicht ungleich sind. Das erste Kapitel bietet einen kurzen Überblick über die Konzeption der Christlichen Gesellschaftslehre (S. 24–31). Hierbei handelt es sich eher um Aphorismen, denn um die Erarbeitung des Gefüges, innerhalb dessen die Sozialethik von Utz steht. Auch die in den Fußnoten herangezogene Literatur mutet wie eine sporadische Auswahl an.

In dem zweiten Kapitel über »Die charakteristischen Merkmale der Sozialethik von A. F. Utz« (S. 32–85) hat die Untersuchung ihren ersten Schwerpunkt. Utz steht ganz in der Denktradition der Scholastik, wie sie gerade auch von den großen Dominikanertheologen seit Thomas von Aquin entwickelt und bis in unser Jahrhundert hinein hochgehalten wurde. Es ist die Philosophie des Seins, die in der aristotelisch-thomasischen Ausprägung die Reflexion über die Wirklichkeit bestimmt hat. Im Hinblick auf die sozialen Lebensbereiche hat sie in dem zentralen *Ordo*-Gedanken und in der Behandlung vieler Einzelfragen in den Traktaten über Recht und Gerechtigkeit ihre Ausprägung erlangt.

Utz gehe es darum, allgemeingültige, nur auf dem Weg über die Metaphysik erfaßbare soziale Normen zu ermitteln, um auf diese Weise einem langsamen und unbemerkten Abgleiten der sozialen Ordnung von der *Humanitas* vorzubeugen (S. 38). Diese Normen kann die menschliche Vernunft mit Hilfe der Erkenntnis von Wesensstrukturen gewinnen. Die naturrechtliche Begründung der Sozialethik, an der Utz souverän festhält, bringt ihn in einen fundamentalen Gegensatz zur Position Kants, der das sittliche Sollen nicht mehr aus dem Sein gewinnt, der, um die Unbedingtheit des Sittlichen zu bewahren, auf den inhaltlich leeren kategorischen Imperativ zurückgreift. Dieser Denkansatz hat den Rechtspositivismus begünstigt, der in der Moderne so viel Unheil angerichtet hat. Leider fehlt es bis heute an der Aufarbeitung der Frage, in welcher Weise die von der Aufklärung ausgehende Auffassung des Menschen und insbesondere die philosophische Wende bei Kant für die geistigen und sittlichen Fehlentwicklungen in allen Bereichen, vornehmlich in den sozialen und politischen Lebensbereichen, eine große Mitschuld trägt. Das bedeutet nicht, daß von diesem Denkansatz nicht auch positive Anstöße ausgegangen wären. Aber auch hier muß doch endlich die kritische Sonde angemahnt werden. Das 19. und 20. Jahrhundert war eben nicht nur eine Geschichte der Freiheit,

sondern auch eine Geschichte, in der die Würde und die Freiheitsrechte so vieler Millionen Menschen mit Füßen getreten wurden.

Die naturrechtliche Argumentation ist, gerade weil sie nicht zeitgebunden-positivistisch ist, der beste Schutz für die Würde des Menschen und seine Grundrechte. Schon aufgrund der bitteren Erfahrungen in unserem Jahrhundert hätte man erwarten dürfen, daß die Renaissance des Naturrechts nach dem Zusammenbruch des Nationalsozialismus und nach dem Ende des Zweiten Weltkrieges gerade auch im christlichen Verstehenshorizont wirksam bleibe. Im Zuge der zweiten Aufklärung in den sechziger Jahren kam es jedoch zu einer vehementen Kritik, ja zu einer In-Frage-Stellung des Naturrechts. Es ist unverständlich, daß sich ein Moraltheologe vom Range Franz Böckles zum Wortführer dieser Bewegung machte und gegen Utz den Vorwurf erhob, er sei ein »Essentialist« (S. 63). Auch der Versuch Franz Furgers, die Utzsche Sozialethik der »rationalistischen Naturrechtslehre« zuzuordnen (S. 67 f.), hat seinen Grund in dem Bemühen, einerseits formal am Naturrecht festzuhalten, andererseits es in einer Weise zu interpretieren, daß es inhaltlich beliebig auffüllbar wird. Demgegenüber haben große Juristen und auch Politikwissenschaftler wie Ernst Fraenkel die Notwendigkeit des Naturrechts unterstrichen, zumal sie die Gefahr witterten, daß der pluralistische Staat ohne diese Verankerung nicht gegen totalitäre Bedrohungen gefeit ist.

Bei aller Vertrautheit mit der scholastischen Denktradition verspürt Utz auch die Spannungen, die zu einer immer stärker von der Person her gegebenen Begründung des Sozialen auftreten. Zurecht verweist Kettern auf die unterschiedliche Sicht der Einehe. Während Thomas sie nicht in dem einmaligen Wesen der Person begründet sieht und deshalb die Naturwidrigkeit der Polygamie als offene Frage stehen läßt, geht Utz von der Person des Menschen aus und gelangt zu einem ganz anderen Ergebnis (Anm. 105 auf S. 58). Sicherlich kann man das Naturrecht nicht allein vom Personbegriff her entwickeln, wie dies W. Korff beabsichtigt, ohne den Bezug zu den überindividuellen und den Personen gemeinsamen Werten und Zielen zu berücksichtigen, die für die Begründung des Sozialen und der Sozialethik wesentlich sind (vgl. Anm. 137 auf S. 65).

Dabei geht es nicht einfach nur um die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Individualethik und Sozialethik, welch letztere bei Utz im Rahmen einer »Finalethik« zu betrachten sei. Im Kern geht es um die Klärung dessen, was »sozial« ist. Im dritten Kapitel, das sich mit der Sozialethik als

Wissenschaft befaßt, weist Kettern darauf hin, daß Utz bei der Beantwortung der Frage zwei Gruppen unterscheidet: die »individualistischen«, die das Soziale nur aus der Sicht des Individuums betrachten, und die »realistischen«, die das Soziale als eigene Wirklichkeit erfassen, wo also die Individuen irgendwie verschmelzen und zu einer neuen Einheit zusammengeführt sind (S. 89 f.). Das Soziale erweist sich als »transzendente Relation«. Es handelt sich um den Wert des Gemeinwohls, auf den der Mensch durch seine Sozialnatur hingeeordnet ist und der das Soziale begründet.

In der Tat: Vom Individuum her gibt es keinen Zugang zur Wirklichkeit des Sozialen, das qualitativ etwas anderes ist als eine Summe von Individuen. Diese Einsicht liegt der Sozialverkündigung der Kirche und den verschiedenen systematischen Erklärungsbemühungen zugrunde. Aber, so fragt man sich, warum ist dann nicht eine Übereinstimmung mit den Positionen derer, die einen »Personalismus« bzw. das sogenannte System des »Solidarismus« vertreten, gegeben? Kettern erkennt die Bedeutung dieser Frage für den Ansatz der Christlichen Gesellschaftslehre und stellt der Utzschen Sozialethik die Überlegungen gegenüber, wie sie der Gundlach-Schüler Georg Wildmann herausgearbeitet hat (S. 100–103). Der Unterschied wird auch im vierten Kapitel deutlich: Utz bleibe der Auffassung verbunden, daß die Abhängigkeit der Menschen die ontologische Grundlage der sozialen Natur des Menschen bilde. Nur in Gemeinschaft könne der Mensch seine materielle, kulturelle und sittliche Bedürftigkeit überwinden und seine Vervollkommenung erreichen. Hier hat auch die früher stark betonte »natura humana specificè considerata« immer noch ihre Bedeutung (S. 117), auch wenn sie bei Utz stark zurückgenommen erscheint. Anders die Solidaristen. Für sie ist die in die Sozialverkündigung der Kirche eingegangene Einsicht, daß die menschliche Person Ursprung, Träger und Ziel des gesellschaftlichen Lebens ist, die Grundlage. Das Soziale ist nicht so sehr Teilhabe an einem Ganzen zur Überwindung von Mängeln, sondern Mitteilung der personalen Wertfülle und Verwirklichung der gemeinsamen Wertziele. Vielleicht würden sich manche Irritationen leichter lösen, wenn es den »Solidaristen« gelänge, herauszuarbeiten, daß der Ansatz bei der Person gerade nicht einen Ansatz beim »Individuum« beinhaltet und deshalb auch nicht zu der befürchteten Entleerung des Sozialen führt.

Das fünfte Kapitel ist dem Gemeinwohl gewidmet, dem in der Utzschen Konzeption (Sozialethik im Rahmen einer Finalethik) ein ganz besonderes Gewicht zukommt. In einer Zeit, in der das

Gemeinwohl von den organisierten Machtinteressen bedroht wird, ist die Besinnung auf diese Wirklichkeit und die damit verbundenen Pflichten vorrangig. Aufschlußreich ist in diesem Zusammenhang auch die Abgrenzung zu den Positionen J. Rawls (S. 146ff.).

Den Abschluß bildet das Literaturverzeichnis, das im ersten Teil die Bibliographie der sozialethischen Veröffentlichungen von A. F. Utz enthält. Es reicht von der moraltheologischen Dissertation, die 1937 unter der Moderation des bedeutenden spanischen Thomisten Santiago Ramírez über den inneren Zusammenhang der moralischen Tugenden bei Thomas von Aquin angefertigt wurde, und umfaßt 70 Bücher und Broschüren sowie 242 Artikel und Rezensionen.

Mit dieser verdienstvollen Untersuchung hat Kettern das wissenschaftliche Anliegen von A. F. Utz, das sein ganzes Werk bestimmt, ins Bewußtsein gerückt. Die Sozialethik kann und darf sich nicht in der Behandlung aktueller Fragen erschöpfen; sie muß immer neu auch die Kernfragen aufgreifen, um eine überzeugende und verlässliche Orientierung für die Gestaltung und Ordnung der gesellschaftlichen Verhältnisse zu ermöglichen.

Anton Rauscher, Augsburg

Rauscher, Anton (Hrsg.), Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche, Auer-Verlag, Donauwörth, 1992, ISBN 3-403-02288-9.

Die Katholisch-theologische Fakultät der Universität Augsburg veranstaltete – einer inzwischen langjährigen Tradition folgend – im Wintersemester 1992 erneut eine »interdisziplinäre Woche« zum Thema »Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche«. Das Ergebnis des interdisziplinären Diskurses über die Dimensionen und Konturen ethischer Verantwortung der Kirche und der Christen in der modernen Welt, thematisch geordnet nach den Bereichen Katholische Soziallehre, Wirtschaftsethik, Ehe und Familie und Ökologie, liegt nun gedruckt in dem von Anton Rauscher herausgegebenen Band »Die gesellschaftliche Verantwortung der Kirche« vor.

*Katholische Soziallehre –
Standbein der Kirche in der Welt*

Den Einstieg in die thematisch weit ausgreifenden Fragestellungen bilden die Grundsatzreferate zweier Sozialethiker: Anton Rauscher, Uni Augsburg, zeichnet in seinem Aufsatz – zentriert auf brennende gesellschaftliche Fragen der Gegenwart – wesentliche »Entwicklungslinien der

katholischen Soziallehre« nach. Ursula Nothelle-Wildfeuer, Uni Bonn, stellt im Anschluß die methodische Frage nach der »theologischen Dimension der Christlichen Gesellschaftslehre« im Gebäude der Theologie insgesamt. Mit praktisch orientiertem Interesse verfolgt Fritz Weidmann aus der Perspektive der Religionspädagogik das »Anliegen der katholischen Soziallehre im Religionsunterricht« und öffnet einen differenzierten Blick auf die Relevanz dieses Themas in den Lehrplänen. Illustriert mit Bilddokumenten aus der archäologischen Forschung widmet sich Wilhelm Gessel dem nicht selten vorurteilsbeladenen »Problem von Armut und Reichtum in der frühen Kirche«. Sein »Lied von der armen Kirche« zeigt neue Aspekte: Neben dem urkirchlichen Ideal mönchischer Armut tritt in alten Quellen schon früh die erstaunliche wirtschaftliche Organisationskraft und finanzielle Potenz der ersten Christengemeinden ins Blickfeld.

*Wirtschaftsethik –
ein Fach mit boomender Nachfrage*

Karl Homann, Ingolstadt, der den derzeit einzigen Lehrstuhl für Wirtschaftsethik in der Bundesrepublik an der Wirtschaftswissenschaftlichen Fakultät der Universität Eichstätt in Ingolstadt innehat, ist für das Thema »Möglichkeiten und Grenzen der Wirtschaftsethik« ebenso prädestiniert wie Heinz Lampert, Uni Augsburg, der als international anerkannter »Sozialpolitik-Papst« zur Frage der »sozialen Dimension in der Wirtschaft« referiert. Interessanteste Aufschlüsse aus der Praxis vermitteln die anschließenden Experten-Statements zur Frage »Der Mensch in der modernen Arbeitswelt – Menschenführung im Unternehmen« (Dr. h.c. Franz Köhne, BMW München, Manfred Rademacher, Arbeitsamt München, Dr. Albert Thalhofer, Höchst AG Augsburg).

Ehe und Familie – noch zu retten?

Eine Begegnung von Wissenschaft und Politik zielen die folgenden Fragestellungen aus der Familienethik an. Über »Veränderungen im Bereich der Familie infolge der Entwicklungen in der modernen Gesellschaft« schreibt Wassilios Fthenakis (bekannt sowohl im Wissenschaftsbereich als auch in der Politikberatung als Experte für Familien- und Frühpädagogik). Seine These illustriert auf der Grundlage einer Fülle von statistischen Daten die zunehmende Instabilität der modernen Familienstruktur und zeichnet zugleich drastisch die problematischen Auswirkungen zerbrechender Ehen auf die Kindergeneration nach. Das Pendant zur wissenschaftlichen Analyse bildet im Anschluß daran die Position der Politik, vertreten durch die

Staatssekretärin im Bayerischen Staatsministerium für Arbeit, Familie und Sozialordnung, Frau Barbara Stamm. Ihr Referat »Schwerpunkte der Familienpolitik in Bayern« umschreibt das politische Engagement und die Konzeption für die soziale Sicherung der Familien in den Schwerpunktbereichen Familienlastenausgleich, Kindergeld und Kindererziehungszeiten im Freistaat Bayern. Von thematisch eigener Art und Aktualität ist das eingefügte Referat von Bischof Dr. Alfons Nossol, Opateln, der die dramatische Frage des »Umbruchs in Osteuropa als Herausforderung an die Kirche« erörtert und insbesondere zur komplizierten Frage der Lage der deutschen Minderheit in Polen Stellung bezieht.

Ökologie – ein Dauerbrenner

Den Abschluß des Buches markieren zwei Beiträge zur Ökologieproblematik. Einleitend geht zunächst Anton Ziegenaus, Uni Augsburg, der alten, von C. Amery, L. White und E. Drewermann aufgeworfenen Fragestellung auf den Grund: »Ist das Christentum schuld an der Umweltzerstörung?« und lokalisiert die ökologische Krise als eine Krise des Menschen, seines Maßverhältnisses zur Welt und zu Gott; sie sei ein Ergebnis korrumpierter Denkansätze der Neuzeit, keinesfalls jedoch eine Folge des Schöpfungsauftrages. Reinhard Blum, Rektor der Uni Augsburg, stellt sich als Ökonom vor Theologen der brisanten Frage nach dem Verhältnis von Ökonomie und Ökologie.

Gegen das Konzept eindimensionaler Reduzierung der Ökonomie auf reine Nutzensmaximierung enthält sein Referat den Appell, das Ganze der ökonomischen und ökologischen Wirklichkeit in seinen wesentlichen Zusammenhängen in den Blick zu bekommen und gegenüber der fiktiven Idee »reiner« Marktwirtschaft den »ordo«-Gedanken unserer Wirtschaftsordnung zu realisieren.

Die Idee eines interdisziplinären Gesprächs, einerseits »intern« als Dialog zwischen den einzelnen Disziplinen der Theologie selbst und andererseits »extern« als Diskurs mit den übrigen human-, sozial- und naturwissenschaftlichen Disziplinen stellt ohne Zweifel eine zentrale moderne Aufgabe und Herausforderung der theologischen Forschung dar. Der Theologie geht es ja um den Menschen als Ganzen in all seinen anthropologischen Dimensionen. Zugleich trifft dieses interdisziplinäre Anliegen auch auf einen derzeit deutlich beobachtbaren Trend im Wissenschaftsgeschäft insgesamt: Die Frage der Vernetzung des Wissens um den Menschen, die Frage der ganzheitlichen Sicht der Weltprobleme – wie etwa Frieden, Gerechtigkeit und Bewahrung der Schöpfung – und nicht zuletzt die Frage der ethischen Verantwortlichkeit drängen heute notwendig über den Standpunkt des einzelwissenschaftlichen Selbstverständnisses hinaus und fordern aufgrund der Komplexität und Unübersichtlichkeit vieler moderner Fragen das interdisziplinäre Gespräch.

Anton Losinger, Augsburg

Dogmatik

Amato, Angelo, *Gesù il Signore. Saggio di cristologia (Corso di teologia sistematica 4)*, Edizioni Dehoniane, Bologna 1988, 504 S., ISBN 88-10-50304-X, 35.000 Lire.

Angelo Amato (A.), Professor für Dogmatik an der Universität der Salesianer in Rom, präsentiert mit diesem Werk eine gründliche Darstellung der Christologie. Die Einführung gibt eine gute Übersicht der gegenwärtigen Zugänge zur Gestalt Jesu Christi, wobei vielfältige Aspekte der Kultur ebenso zur Sprache kommen wie Grundmodelle der modernen Theologie, soweit sie sich an das christologische Dogma gebunden wissen (9–53). Während die ersten beiden Hauptteile des Werkes den biblischen Befund sowie die kirchliche Überlieferung nachzeichnen, unternimmt der dritte Teil eine systematische Darstellung unter dem Stichwort »Das Geheimnis der Inkarnation«.

Im biblischen Teil (57–144) ist u. a. hervorzuheben die ausführliche Darstellung der atl. Vorbe-

reitung für die Christologie (57–102), die in einer übersichtlichen Skizze zusammengefaßt wird (97). A. zeigt den Zusammenhang zwischen dem Geschehen vor und nach Ostern, um dann die ntl. »Christologien« im einzelnen zu skizzieren. Dabei betont der Verf. die innere Einheit in den unterschiedlich akzentuierten Aspekten. Der abschließende Hinweis auf die »Entwicklung« von einer »funktionalen« Christologie (Tod und Auferstehung Jesu) zu einer »ontologischen« (Präexistenz und Gottheit Jesu) (138f) scheint freilich problematisch, insofern A. selbst zuvor u. a. den vorpaulinischen Philipperhymnus darlegt, der auf die früheste Tradition zurückgeht und beide Momente beinhaltet. Eine ntl. Christologie, die nicht die Präexistenz voraussetzt, ist nicht eruierbar.

Die ausführliche Darstellung des Traditionsbefundes (145–302) konzentriert sich auf die altkirchlichen Konzilien (161–287), die in ihrem

Werdegang und Ertrag kenntnisreich vorgestellt werden, wobei auch die heilshafte Bedeutung für die heutige Situation zum Vorschein kommt. Gegen eine neoliberale Verkürzung der Christusgestalt betont A. mit namhaften Dogmenhistorikern, daß insbesondere das Konzil von Nizäa keiner fragwürdigen »Hellenisierung« des Glaubens Vorschub geleistet, sondern eine »Enthellenisierung« bewirkt hat.

Bedeutsam ist nicht zuletzt der systematische Teil (»Das Geheimnis der Inkarnation«), der neben dem Hinweis auf den trinitarischen Kontext (305–346) und den im engeren Sinne christologischen Ausführungen (347–418) eine Darlegung der Soteriologie umfaßt, die sich mit den Heilsergebnissen von der Passion bis zum Pfingstfest beschäftigt (419–478). Aus dem vielfältigen Inhalt können hier nur wenige Beispiele genannt werden. Kenntnisreich und mit gemessener Kritik an bestimmten neueren Deutungen zeigt sich z. B. die Abhandlung über das Wissen Jesu (381–397). Auch manche Aspekte, die in vielen Christologien fehlen, werden thematisiert, so das Gebet und die Ehelosigkeit Jesu (402–404; 406–413).

Hie und da wäre vielleicht eine Portion mehr Kritik gegenüber bestimmten Autoren angebracht gewesen, deren Aussagen A. referiert. So etwa gegenüber der Descensus-Lehre von W. Maas, der die angebliche »Gottverlassenheit« Jesu mit dem Hadesabstieg gleichsetzt (439f), gegenüber dem hegelianischen Terminus »Geschichte« der Trinität (311) oder gegenüber der transzendentalen Deutung der hypostatischen Union bei Karl Rahner (373). Zu beachten wäre wohl auch, daß der anthropologische Personbegriff nicht einfach mit dessen trinitarischer Fassung als reine Beziehung gleichgesetzt werden darf (so 371); die Folge wäre eine Auflösung des individuellen Soseins, die A. gewiß nicht beabsichtigt. Ein Desiderat wäre schließlich in dem soteriologischen Teil ein Traktat über die »Mysterien des Lebens Jesu«, der stärker die Heilsbedeutung der Ereignisse vor Passion und Auferstehung in den Blick nimmt.

Doch diese kritischen Bemerkungen mindern nicht den beachtlichen Wert der umfangreichen Monographie, die (jeweils in einer »nota bibliografica« aufgewiesen) eine Fülle von Literatur verarbeitet und interessante Anregungen gibt. Gerade auch für Theologen im deutschen Sprachraum ist die Christologie von A. eine bemerkenswerte Hilfe, die genutzt werden sollte.

Manfred Hauke, Augsburg

Schneider, Oda, Vom Priestertum der Frau (Katholische Weltanschauung. Unterscheidung im Geist, Bd. 1). Hrsg. v. Hilla, Dieter Josef, Kral-Verlag Abensberg 1992, 119 S., kart., ISBN 3-87442-039-6.

Die Österreicherin Oda Schneider (1892–1987) zählt zu den Pionierinnen des katholischen Laienapostolats in der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg. Als Ehefrau (1917–47), der leibliche Kinder versagt blieben, stellte sie sich in den Dienst einer umfassenden geistigen Mutterschaft: nach einem intensiven Selbststudium und einem mehrjährigen Kurs für Laienkatechese erteilte sie Konvertitenunterricht und entfaltete eine reichhaltige Vortragstätigkeit. Nach dem Tod ihres Mannes trat sie in den Karmel Wien-Baumgarten ein. Auch als Karmelitin setzte sie ihr schriftstellerisches Schaffen fort, das neben zahlreichen kleineren Beiträgen mehr als 25 Bücher umfaßt. Zur Frauenfrage ist sie vor allem mit zwei Werken hervorgetreten: die hier zu besprechende Abhandlung über das Priestertum der Frau (Wien 1934) und der noch wesentlich umfassendere Beitrag »Die Macht der Frau« (Salzburg 1938).

In der Zeit zwischen den Weltkriegen gab es im deutschen Sprachraum eine ganze Reihe beachtlicher Beiträge katholischer Frauen zum Thema »Frausein«. Nach der Sturm-und-Drang-Zeit der vorausgegangenen Frauenbewegung, die 1919 im Wahlrecht ihr Hauptziel erreicht hatte, kam nun eine Zeit tieferer Besinnung auf das Frausein, die sich in philosophischen, theologischen und literarischen Werken ausdrückte: Gertrud von Le Fort, Edith Stein, Thoma Angelika Walter u. a. Diese Epoche findet z. Zt. innerhalb der Frauenbewegung und in der theologischen Wissenschaft neue Beachtung, auch wenn die damals maßgebenden Gedanken sich zum zeitgenössischen Feminismus nicht unbedingt stromlinienförmig verhalten.

Die Werke Oda Schneiders sind in den letzten Jahrzehnten fast völlig übersehen worden. Umso verdienstvoller ist die von D. J. Hilla besorgte Neuausgabe, die ein Vorwort (7f) und ein Nachwort mit wichtigen Hinweisen zu Person und Werk umfaßt (91–119). Eine solche Neuausgabe ist mutig in einer Zeit, da eine bekannte katholische Frauenorganisation mit dem Motto wirbt: »Früher war ich selbstlos, jetzt geh ich selbst los!« Diese schiefe Alternative wird von Oda Schneider wirksam zurechtgerückt. Gerade als erfolgreiche Aktivistin des Laienapostolats, der niemand Minderwertigkeitskomplexe vorwerfen kann, betont sie die Notwendigkeit des selbstlosen Dienens, das sich durch Hingabe »selbst verwirklicht«. Die Macht der Frau

besteht nach Oda Schneider in ihrer Gabe der Liebe, die es nicht nötig hat, mit dem Mann um Positionen in der Hierarchie zu streiten. Das Priestertum der Frau ist eine besondere Ausformung des allgemeinen Priestertums, die auch den Dienst des Mannes und der Ämterhierarchie mit ihrem Dienst mitträgt. Schneider mißt der Frau eine insgesamt eher tragende und dem Mann eine eher führende Aufgabe zu, ohne diese Akzentsetzungen freilich zu verabsolutieren (wie im Blick auf moderne Empfindlichkeiten betont werden darf). Mann und Frau sind gleichwertig, aber in ihrem Wesen zugleich von je spezifischer, sich gegenseitig ergänzender Eigenart. Schneider läßt sich stark von Le Fort und Walter inspirieren, entfaltet aber durchaus ihre eigene Linie mit Gedanken und Erfahrungen, die auch heute noch oder gerade heute wieder bedenkenswert sind, nachdem die Aporien des modernen Feminismus immer deutlicher werden. Der Herausgeber meint: »Dazu will dieses Buch beitragen: zur Erkenntnis des Wertes der Frau, zur Freude über das Frausein und schließlich zur Verwirklichung des nichtamtlichen Priestertums der Frau ... Oda Schneider sagt, was unsere Zeit sich selber vielleicht gar nicht mehr sagen kann« (7). D. J. Hilla weiß, daß das vorliegende Werk in einem

spezifischen zeitgenössischen Kontext steht, der einer Umsetzung in die gegenwärtige Situation bedarf, wozu das Nachwort Impulse geben will. Die Neuausgabe ist freilich getragen von der »Überzeugung, daß die wesentlichen Aussagen Oda Schneiders die Wahrheit über die Frau treffen« (7).

Für wissenschaftliche Zwecke wird man bedauern, daß hie und da stilistische Änderungen angebracht und Auslassungen vorgenommen wurden, die den Rückgriff auf die Originalausgabe notwendig machen. Ein Vergleich des Rez. mit einem Exzerpt aus dem ursprünglichen Werk ergab freilich eine weitestgehende inhaltliche Übereinstimmung.

Eine wissenschaftliche Bearbeitung ist noch ein Postulat der Zukunft. Nicht unproblematisch ist z. B. die Übernahme des Begriffspaars »Dasein-Sosein« von Th. A. Walter durch Schneider, wodurch die Komplementarität der Geschlechter veranschaulicht werden soll. Dies wurde schon von E. Stein kritisiert (vgl. M. Hauke, Die Problematik um das Frauenpriestertum, 31991, 112f), auch wenn die phänomenologische Erhellung des Wesens von Mann und Frau durchaus ähnlich ausfällt. Doch eine solche Situierung ist nicht unbedingt Aufgabe der Neuedition, die einen wertvollen Zweck erfüllt.

Manfred Hauke, Augsburg

Mariologie

Ziegenaus, Anton (Hrsg.), *Maria in der Evangelisierung. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung (Mariologische Studien IX)*, Regensburg 1993, 199 S., ISBN 3-7917-1356-6, DM 38,-

Vom 27.–29. März 1992 fand in Augsburg die Tagung der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie statt. Der von ihrem Vorsitzenden herausgebrachte Band IX der Mariologischen Studien macht die dort gehaltenen Vorträge nun einem breiteren Publikum zugänglich. Sie stehen im Horizont der Problematik der Evangelisierung bzw. Neuevangelisierung, welche allseits gefordert wird in einer Zeit, die schon als Unterbrechung der Weitergabe des Glaubens charakterisiert wurde. Bei allen neu einsetzenden Bemühungen kommt es jedoch entscheidend darauf an, daß sie im Vollzug sich vom zu vermittelnden Inhalt bestimmen lassen, wenn sie ihn nicht verkürzen, verfälschen, gar verlieren wollen. Glaubenswirksamkeit kann nur durch glaubensgemäße Methoden und Instrumente der Verkündigung (in Theologie und Seelsorge) erreicht und weitergegeben werden.

Insofern diagnostiziert der erste Beitrag von Joseph Schumacher (9–31: »Mariologische Verkündigung vor dem Hintergrund gegenwärtiger Zeitströmungen«) zutreffend den immanentistischen gegenwärtigen Zeitgeist und einen innerkirchlichen mehr oder weniger latenten Pelagianismus als Wurzel für Marginalisierung oder (feministische) Verfremdung des Marienglaubens. Vor der eigentlichen Evangelisierung braucht es viel »préconversion« (31). Wie ganz anders und religiös durchtränkt wirken da Zeit und Lebensführung unter dem großen Kurfürsten Maximilian I. von Bayern, dessen tiefe Marienverehrung Alois Schmid im zweiten Referat ebenso kenntnisreich wie anschaulich schildert und vor einseitig politischer Interpretation in Schutz nimmt (33–57). Ein Nachhall solch blutvoll gelebter und Wirkung zeigender marianischer Prägung der Evangelisierung sind auch die »Wallfahrtsstätten des Christentums: Orte des Glaubens, Zentren religiöser Kultur«, welche Klaus Guth vorstellt (75–98: Guadalupe, Altötting, Tschentschou, Mariazell).

Zum dogmatischen Kern der Frage dringen zwei Aufsätze vor, nämlich die von Anton Ziegenaus

(59–73: »Der Menschheit den Erlöser bringen: Die bleibende Berufung Mariens in der Heilsgeschichte«) und Leo Scheffczyk (151–168: »Die Mariologie als Aufgabe und Impuls der Ökumene«). Ob und wie Maria in der Verkündigung vorkommen und das Evangelisierungsgeschehen wie das kirchliche Leben überhaupt prägen darf oder muß, hängt ganz und gar davon ab, ob und wie (vorübergehend-funktional? personal-bleibend-unauswechselbar-einmalig?) ihre jungfräulich-mütterliche Wirkung bei der Menschwerdung des Erlösers, bei der Verwirklichung und fortdauernden ekklesialen Vermittlung der Erlösung begriffen werden darf oder muß. In gut nachvollziehbarer Glaubenslogik und mit Bezug auf M. J. Scheeben wird die »Erlösermutter« (64) zutiefst im voraus- und vollerböten Personsein Mariens, in ihrer einmaligen Prädestination und Sendung verankert, die den unterschiedlichen Sendungen in der Kirche vorausliegt und vorausbleibt als »mütterliche Vermittlung«. Nachdrücklich wird diese objektive Wahrheitsvorgabe der Glaubenswirklichkeit als Maßstab herausgestellt für die praktische Ausformung im Leben der Kirche und eben auch im ökumenischen Prozeß, dessen weitgehender Pragmatismus und Verzicht auf die Wahrheitsfrage aufgedeckt und als flache kirchenpolitische Depotenziierung, ja Abdankung der Theologie in der Ökumene-problematik entlarvt werden, wie etwa am Beispiel des katholischen Luzerner Ökumenikers K. Koch (158).

Die in den beiden dogmatischen Beiträgen von A. Ziegenaus und L. Scheffczyk als Proprium katholischer Mariologie betonte nicht bloß funktionale, sondern seinsmäßige und bleibende Beteiligung Mariens am Heilsgeschehen ist für die übrigen Referate selbstverständlich zu unterlegen, auch wo sie nicht eigens ausdrücklich gemacht wird. Deswegen bleiben die praktischen Anliegen, die sie verfolgen, geschützt vor dem Mißverständnis einer pelagianisierenden (pädagogischen, pastoralen, missionarischen) Instrumentalisierung des Marienglaubens, halten sich vielmehr umgekehrt in seinem Umgriff und Führungsfeld selbst noch in allgemein anthropologischen Auswertungen und Exemplifizierungen, wie etwa in den ausgewogenen Überlegungen des Pädagogen Fritz Weidmann (99–117: »Marianische Impulse einer christlich verantworteten Erziehung. Erziehungsbedürftigkeit – eine anthropologische Grundbestimmung«). Sehr schön wird das deutlich in der ordensspezifischen (salesianischen) mariologischen Verortung der Jugendpastoral von Alois M. Kothgasser (119–140: »Marianische Grundzüge der Jugend-

pastoral Don Boscos«). Nicht einfach bloß nach dem Vorbild Mariens auf ihre Grundhaltungen hin geht hier die pastorale Bemühung, vielmehr wird Maria selbst als Vorab-Erzieherin eingelassen in der Selbsteröffnung für sie und ihre mütterliche Vermittlung, welcher sich die Beteiligten in ausgeprägter Verehrung aufturn und überlassen. Und wenn der Pfarrseelsorger Josef Gruber (141–150) »Marianische Grundelemente in der pfarrlichen Seelsorge« auflistet, geschieht das auf der dogmatisch begründeten Vorgabe: »Durch Maria zu Christus« (150). Außerordentlich informationsreiche und vielschichtige Mitteilungen der jüngeren und neueren Missionsgeschichte bringt der abschließende Beitrag des Steyler Missionswissenschaftlers Horst Rzepkowski (169–199: »Die Bedeutung des Marianischen für die Inkulturation des Glaubens bei der Missionierung«). Er weist deutlich auf die Gefahr eines nicht erwünschten Synkretismus hin, wenn überlieferte religiöse Kultur und Kunst der Völker in die marianische Verkündigung einbezogen werden (185), betont aber auch die reinigende und neu formierende Kraft des Glaubens für das jeweilige Menschenbild, gerade durch die Marianische Prägung der Evangelisierung und Inkulturation.

Das Buch ist anregend, hat eine starke dogmatische Mitte, die mannigfachen Anliegen und Bestrebungen der Wiederbelebung des Marianischen in Theologie und Seelsorge kritischen Halt bieten kann. Zugänge und Auswertung hätten durch ein Register freilich noch erleichtert werden können.

Michael Seybold, Eichstätt

Hierzenberger, Gottfried/ Nedomansky, Otto, Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria. Vollständige Dokumentation durch zwei Jahrtausende, Patloch Verlag, Augsburg 1993, 560 S., ISBN 3-629-00623-X, DM 49,80.

Die beiden Autoren beschreiben, z.T. sehr ausführlich, alle ihnen bekannten Marienerscheinungen – es sind 918. Dabei werden häufig die Botschaften Mariens wörtlich angeführt. Am Ende jeden Berichts werden die Quellen, die Qualität der Bezeugungen und die kirchliche Reaktion angegeben. In der Einführung werden Reflexionen über die Echtheit der Erscheinungen, über die Voraussetzungen der Seher und über den Inhalt der Botschaft angestellt und Statistiken über die Seher (jeweils ca. ein Drittel Männer, Frauen und Kinder) vorgelegt. Die Erscheinungen werden

in chronologischer Folge geordnet. Den Schluß bilden Verzeichnisse der Erscheinungsorte, der Seherinnen und Seher, der Selbstbezeichnungen und Würdetitel Marias, eine statistische Übersicht der Erscheinungen und Botschaften nach Jahrhunderten, Ländern und Erdteilen und ein Literaturverzeichnis.

Eine solche Dokumentation, die das Thema umfassend darlegen und informieren will, muß nicht nur die kirchlich anerkannten Erscheinungen anführen, sondern auch die umstrittenen und abgelehnten. Über letztere findet man selten eine zusammenhängende Darlegung; sie sind für die Beurteilung des Phänomens der Marienerscheinungen nicht unwichtig. Auch wird die Bedeutung der Erscheinungen im Leben vieler Heiliger offenkundig. Insofern muß dieser umfassenden Dokumentation ihr Wert zuerkannt werden. Und doch stellt sich die Frage, ob Berichte, die als »Ursprungssage« bewertet werden und also offensichtlich nachträglich zur übernatürlichen Legitimierung eines Wallfahrtsortes geschaffen wurden, angeführt werden sollen. Durch solche Ursprungssagen, wie die an Jacobus Major geschehene Erscheinung in Spanien für den Altersbeweis von El Pilar in Saragossa (S. 57), wird nicht nur die Statistik verzerrt, sondern auch der Begriff »Marienerscheinung«; Maria ist eben nicht erschienen (vgl. Röm 15, 20–24). Noch problematischer ist die »Ursprungssage« von Einsiedeln (S. 65), derzufolge die Weihe der Kirche von Jesus Christus im Jahr 948 vorgenommen und dies von Otto I. und Papst Leo VIII. bestätigt worden sei. Der Text selber erwähnt nämlich keine ME, ferner wechselte erst im 12. Jahrhundert das Patrozinium von Meinrad auf Maria und die päpstliche Bulle stammt nicht aus derselben Zeit – laut Marienlexikon II, 308, eine Fälschung (warum wird hier das Marienlexikon nicht erwähnt?). Derselbe Vorbehalt gilt gegenüber »Kultlegenden« eines Gnadenbildes (S. 70) oder »legendenhaften« (z.B. S. 73) oder »frommen Überlieferungen« (S. 76, 110). Auch wenn die Vf. nicht über echt oder unecht der jeweiligen überlieferten ME entscheiden wollten, hätte eine kritischere Auswahl mehr überzeugt. Warum wird die als »Betrug entlarvte« ME (S. 349) überhaupt erwähnt? Wer Betrugsfälle auch beschreiben will, hätte noch mehr anzuführen! Ratlos steht der Rezensent vor der Belegangabe: »Unbekannte Überlieferung«, vor allem S. 397. Für das Jahr 1956 heißt es: »N. N./Deutschland. Maria erscheint unter nicht näher bekannten Umständen in Westfalen, Bayern und Württemberg der Maria Theresia Obermeyer. Bew.: Unbekannte Überlieferung«. Läßt sich denn im 20. Jh. keine einzige Zeitungs-

notiz finden oder hat man sich die Mühe des Recherchierens gespart? (Das gilt auch bei 1953, Philadelphia!). 1949 soll Maria »einer nicht mit Namen bekannten Ordensfrau« erschienen sein. Diese Angabe wird als »gut bezeugt« ausgegeben! So sind viele Angaben wertlos (»unter nicht näher bekannten Umständen«/»unbekannte Überlieferung«: S. 349, 363, 506, 527: »Fairhill/Irland. Eine 'Rosa Mystica' – Pilgermadonna weinte unter nicht näher bekannten Umständen. Bew.: Unbekannte Quelle«. Ereignis aus dem Jahr 1987!) und können eher von Skeptikern ausgewertet werden. Bei der Literatur fiel dem Rezensenten auf, daß das häufig erwähnte LThK zur ME nichts sagte und das ausführlichere Marienlexikon meistens nicht erwähnt wurde. Bei »Obermauerbach« (S. 206) fehlt die solide Darlegung von P. Frumentius Renner OSB (Akten des Internat. Mariol. Kongresses von Kevelaer 1987, Rom 1991, Bd. 5, 339–365), ebenso das Büchlein von Franz Teng. Doch E. Däniken (!) wird angeführt. Speziellere Literaturangaben fehlen meistens (auch bei Heroldsbach; vgl. Marienlexikon III). Auch wenn (wie aus Renners Untersuchung zu Obermauerbach auch hervorgeht) die kirchlichen Untersuchungen nicht immer korrekt durchgeführt wurden, müßte doch bei Heroldsbach – z.B. – auch die Argumentation der ablehnenden Kirche geschildert werden, denn die Bewertung: »Gut bezeugt, kirchlich abgelehnt« wird aus dem Text nicht nachvollziehbar. Berichte über ME werden glaubwürdiger und eher akzeptiert, wenn die Gegenstände genannt und als nicht stichhaltig erkannt sind!

Das Buch kann als erste Dokumentation gute Dienste leisten, entbindet jedoch nicht vom Studium weiterführender jeweiliger Literatur, die bei einer Neuauflage nachgetragen werden möge. Von der ernsthaften Auseinandersetzung mit den ME, die zu den einzigartigen religiösen Phänomenen der Neuzeit gehören und die starke Ausstrahlung ausüben, sollte sich die Theologie nicht dispensieren. Sie nimmt sich doch auch sonst vieler, weitaus unwichtiger Fragen an! Damit würde auch der Kirche die Möglichkeit zu klaren, aber auch »angstfreien« Stellungnahmen gegeben. Doch auch umgekehrt sollte die marianische Frömmigkeit einer theologischen und profanwissenschaftlichen Durchleuchtung nicht mit einer prinzipiellen Skepsis begegnen. Sicher würden bei einer solchen Durchleuchtung nicht wenige der angeblichen ME gestrichen werden, aber die echten umso überzeugender ins Bewußtsein rücken.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Spiritualität

Carvajal, Francisco Fernández, Meditationen für jeden Tag – 1. Advents- und Weihnachtszeit (aus dem Spanischen übertragen von Josef Arquer), Adamas Verlag, Köln 1991, ISBN 3-925746-21-8 (Band 1), ISBN 3-925746-20-X (Gesamtwerk), 400 S. / 24,80 DM je Band.

Der vorliegende 1. Teil der 11-bändigen Reihe mit Meditationen zum Kirchenjahr (span. Originaltitel »Hablár con Dios«) greift eine bewährte literarische Gattung von Büchern auf, die Hilfestellung geben soll für das persönliche Gebet im Verlauf des Kirchenjahres. Er läßt sich einreihen in die klassischen Betrachtungsbücher, die in der Vergangenheit von zahlreichen Gläubigen gern zur Hand genommen wurden (etwa Benedikt Baur, »Werde Licht«; Gabriel a. S. Maria Magdalena, »Geheimnis der Gottesfreundschaft«, Eucharis Berbuir, »Das Kirchenjahr in der Verkündigung«, »Das Jahr des Heiles« von Pius Parsch oder die seit Jahrhunderten in vielen Sprachen aufgelegten »Betrachtungen« von de Ponte), ist aber doch mehr als eine am erneuerten liturgischen Kalender orientierte Neuauflage jener Werke. Auch in unseren Tagen sind solche Hilfen zu begrüßen, gerade wenn sie sich wie hier verpflichtet wissen, die geistlichtheologischen Impulse des 2. Vat. Konzils aufzunehmen und ein vertieftes Verständnis von Volk Gottes, Kirche-Sein, Gotteskindschaft, Würde und Auftrag der Laien in der Welt von heute anzuregen – in lebensnaher Sprache, die nicht nur theologischen »Insidern« zugänglich ist und doch aus dem reichen Vorrat der Spiritualitätsgeschichte »Neues und Altes hervorholt« (Mt 13, 52).

Im Zentrum dieser Meditationen steht Jesus Christus – anders als manche »Meditationsanleitungen« mit fernöstlichem Einschlag, die das »Selbst« als letztes Ziel der Erkenntnis propagieren möchten. (Wie war es noch mit jenem Stoiker, der im Wald auf einen jungen Menschen traf, der bei seinem Spaziergang zu sich selbst kommen wollte? Der Philosoph fragte den Unerfahrenen: »Aber mit wem willst du deine Probleme beraten?« »Mit mir selbst«, war die Antwort. – »Paß auf, daß dein Berater dich nicht ausbeutet, er ist immer ein Egoist ...«). Auch Patentlösungen für den unausweichlichen Kampf im Alltag des modernen Menschen hat Carvajal keine zu bieten. Vielmehr geht es ihm darum, »mit Gott zu reden« und dabei die »Freude und Hoffnung, Trauer und Angst«

des persönlichen Lebens sowie der ganzen Welt in das Gebet miteinzubeziehen (vgl. Gaudium et spes 1). Diese Einladung gilt freilich – anders als die Verlagswerbung nahelegt – nicht nur für den, der unter den Forderungen von Beruf oder Familie »zu zerbrechen, sich zu verlieren droht«. – Der Mensch der Postmoderne ist nicht weniger auf Gebet angewiesen als seine Vorfahren; und Gebet fällt nicht immer leicht, will geübt werden: »Herr lehre uns beten« (Lk 11, 1). (NB: Auch die Überschrift auf dem Faltblatt der Verlagswerbung »Die Stundenbücher für das Kirchenjahr« ist nicht ganz passend, da hiermit falsche Erwartungen geweckt werden können, etwa Auszüge oder Kommentare der Liturgia horarum.)

Carvajal schöpft aus dem, was die Kirche seit zweitausend Jahren lehrt, was Gott selber zu seinem Volke gesprochen hat: »viele Male und auf vielerlei Weise« (Hebr 1, 1) durch die Propheten, durch Apostel, durch Kirchenväter, -lehrerinnen und -lehrer, durch heiligmäßige Männer und Frauen in Seelsorge und Theologie. Ein vergleichbares Werk ist in deutscher Sprache bisher nicht erschienen.

Ohne besondere Einführung geht der Verfasser mit der ersten Betrachtung »in medias res«; er scheint vorauszusetzen, daß einen Behelf für sein Gebet sucht, wer zu diesem Buch greift. In der spanischen Auflage stellte er ein Zitat Teresas von Avila voran, das den möglichen Nutzen eines Buches für das Gebet aufzeigt: »Jetzt scheint es mir, der Herr habe es so gefügt, daß ich niemand finden sollte, der mich unterrichtete; denn da ich, wie gesagt, mit dem Verstand nicht nachsinnen konnte, hätte ich, falls mir der Gebrauch eines Buches versagt worden wäre, meiner Ansicht nach unmöglich achtzehn Jahre lang in dieser Prüfung und unter so großen Trockenheit aushalten können. Ich habe es in der Tat diese ganze Zeit hindurch nicht gewagt, mich ohne Buch zum innerlichen Gebet zu begeben« (Leben 4, 9).

Der Adamas-Verlag verdient Dank für das Risiko, dieses umfangreiche Werk herauszugeben. Ein Subskriptionspreis wäre allerdings begrüßenswert, um diese wertvolle Gebetshilfe in handlichem Kleinformat einer breiteren Leserschaft zugänglich zu machen.

German Rovira, Essen

Kirche

Wiedenhofer, Siegfried, *Das katholische Kirchenverständnis. Ein Lehrbuch der Ekklesiologie*, Verlag Styria, Graz-Wien-Köln 1992, 381 S., geb., DM 54,-, ISBN 3-222-12112-5.

In einer Übergangszeit könne es gar nicht genug zusammenfassende Grundrisse geben (13). Mit diesem Hinweis deutet der Verfasser auf die schon vorhandenen neueren Kurzfassungen der Ekklesiologie, in die sich das vorliegende Werk einreicht. Nach einer Skizze der gegenwärtigen Situation (Kap. 1:17–53) folgt ein Blick auf den Ursprung der Kirche (Kap. 2:55–103), eine relativ ausführliche Durchsicht der geschichtlichen Entfaltung der Glaubensgemeinschaft (Kap. 3:105–173) und schließlich eine systematische Darlegung (Kap. 4:175–365): grundlegende Unterscheidungen, die drei Grundvollzüge der Kirche (Martyria, Liturgia, Diakonia), die vier im Credo genannten Grundeigenschaften und dann die »Grundgestalten der Kirche«, wobei der Spannungsbogen von der »Hauskirche« über die Pfarrgemeinde und bischöfliche Ortskirche bis zur Gesamtkirche reicht. Ein Verzeichnis grundlegender Literatur sowie ein Personen- und Sachregister schließt das Werk ab.

Das Spezifikum der Ekklesiologie des Frankfurter Dogmatikers besteht in der Fülle der aufgelisteten Spezialliteratur, die ein Viertel des gesamten Umfangs ausmacht und für theologische Fachleute gewiß hilfreich ist, aber über den Rahmen eines »Lehrbuches« doch wohl hinausgeht. Zum Thema »Kirche als Sakrament« z. B. finden wir eine Drittelseite Text und fast zwei Seiten Literatur (196–198). Daß die Quantität der Literatur die des Textes übertrifft, ist dabei kein Einzelfall. Diese Proportionsverlagerung geht so manches Mal auf Kosten der wissenschaftlichen Präzision; so wird in dem genannten Beispiel der Terminus »Sakrament« nicht geklärt. Vom »Sakramentalen« wird an anderer Stelle einfach gesagt, daß es umfassender sei als die sieben Sakramente und mit »zeichenhafte Gegenwart Christi« umschrieben (234). Oder beim Apostelbegriff fehlt eine präzise Unterscheidung des lukanischen und paulinischen Befundes (289 f). Der Stil des Werkes wirkt insgesamt etwas schwerfällig; der letzte Satz z. B., mit dem die Arbeit schließt, umfaßt eine halbe Seite und fünf Satzglieder in Klammern (365).

Die Auswahl der Literatur erscheint trotz der Überfülle gelegentlich etwas merkwürdig. Zur Befreiungstheologie werden mit einem * Bücher der Gebrüder Boff und von P. Eicher besonders empfohlen (46), während die reichlich vorhandene

kritische Literatur fehlt, selbst die einschlägigen römischen Erklärungen. Die feministische Impregnung führt u. a. dazu, daß ein amerikanisches Werk mit einem * versehen wird (Schüssler Fiorenza), das nicht zuletzt die Thesen vertritt, Jesus habe seine messianische Salbung von einer Frau empfangen und die Frauen seien nach einer egalitären, antipatriarchalischen Phase der Kirche aus Leitungsmätern verdrängt worden. Letzteres übernimmt auch W. (46–49.97 f. 101).

Schwere inhaltliche Mängel finden sich vor allem in der Amtstheologie und in der Darstellung des ökumenischen Anliegens. Die amtliche Vertretung Christi und der Kirche bzw. Gemeinde werden unverbunden nebeneinander gestellt (226.327.345 f.); es fehlt der vermittelnde Begriff des »Hauptes«, wonach der geweihte Amtsträger deshalb die Kirche repräsentiert, weil er Christus als Haupt der Kirche vertritt (repraesentatio Christi capitis) (vgl. z. B. »Inter insigniores«, Nr. 5: AAS 69, 1977, 111 f). Ebenso unsinnig wie das Nebeneinander von Vertretung Christi und der Kirche ist die Polemik gegen ein »christomonistisches Amtsverständnis«, das von einem »mehr pneumatologischen« ergänzt werden soll (228). Beide Gedankengänge sollen offenbar eine Brücke bilden, um die Frauenordination zu ermöglichen (226–228). W. beabsichtigt, die katholische Ekklesiologie darzustellen (13), aber in der konkreten Durchführung dieses Anliegens erhält man oft den Eindruck, der Autor nehme eine Position über oder zwischen den Konfessionen ein, die mehr oder weniger als gleichwertige »Typen« des Kircheseins erscheinen, die aufeinander konvergieren sollen (vgl. etwa 273.355). Vergleichbares geschieht selbst für die Verhältnisbestimmung von Judentum und Christentum (256 f). Der zentrale Konzilstext, wonach die Kirche Christi mit allen wesentlichen Elementen in der katholischen Kirche verwirklicht ist (und in anderen Konfessionen die ekklesialen Elemente nur teilweise vertreten sind) (Lumen gentium 8), wird relativistisch verdünnt: Das »subsistit« bedeute, »daß die katholische Kirche mindestens eine substantiell zuverlässige Erscheinungsgestalt der Kirche Christi darstellt, daß sie aber nicht exklusiv alle kirchliche Zeichenhaftigkeit in sich vereinigt ...« (249). Die ebenfalls dem Konzil (LG 8) widerstreitende Bemerkung, die »Einheit der Kirche« (!) sei »faktisch ... in verschiedene Konfessionen auseinandergebrochen« (251), kann dann nicht mehr verwundern. Für die Rechtfertigungslehre werden protestantische Termini übernommen: W. spricht von einer »Alleinwirksamkeit der göttlichen Gnade« bzw. von

einer »Alleinwirksamkeit Gottes« (204.335). Nicht ganz zusammen passen die Ansprüche an das Papsttum: einerseits soll der »römische Zentralismus« reduziert werden, andererseits aber der Papst »in Vertretung aller Kirchen <!> als Anwalt der Freiheit und der Menschenrechte tätig sein« (363). Diese innere Zwiespältigkeit, die noch durch weitere Beispiele belegt werden könnte, mindert leider den Ertrag des ekklesiologischen Grundrisses.

Manfred Hauke, Augsburg

Kühn, Christoph (Hrsg.): *Kirche im Gespräch. Theologische Orientierungen und geistliche Impulse. Mit einem Beitrag von Bischof Karl Braun*, Kral-Verlag, Abensberg/Ndb. 1992, 189 S.

Vorliegender Sammelband im handlichen Taschenbuch-Format korporiert die nachträglich schriftlich fixierten Vorträge zweier Tagungen eines lose vereinigten Freundeskreises von Theologiestudierenden und jungen Geistlichen in Würzburg und Marienfried. Den Tagungsveranstaltern ging es um die Thematisierung der »Kirche als bleibende Größe des Glaubens« (7). Aus der Verschiedenartigkeit der dort gehaltenen Vorträge rekurriert offenbar die doppelte Intention des Buches: nämlich zum einen angesichts eines weltanschaulichen Liberalismus und den daraus resultierenden pluralistischen Auffassungen von Kirche theologisch fundierte Orientierungshilfen zu geben und zum anderen auf die spirituelle Bedeutung der als Mysterium verstandenen Kirche aufmerksam zu machen. Es liegt in der Natur der Sache, daß der Darstellungsweise des einen Themas mehr ein kämpferisches, der des anderen mehr ein beschauliches Naturell zueigen ist.

Eröffnet wird die Reihe der Aufsätze mit einem Beitrag (ohne mündliches Referat) Bischof K. Brauns von Eichstätt, der mit diesem die ernste religiöse und kirchliche Lage einer durch kulturellen Niedergang bedingten Glaubensauszehrung skizziert. Es handle sich um einen Niedergang, »der eine sich ausbreitende 'Verwüstung' und Primitivisierung der Menschen mit sich bringt (...), die mit einer extrem hochgezüchteten wissenschaftlich-technischen Intelligenz einhergeht« (10). Überwunden könne er von der Kirche nur werden »durch eine klare Absetzung von dem Widergöttlichen (...). Wir vernebeln unsere eigene reiche Welt in Christus und lösen sie auf, wenn wir uns nicht in guter und notwendiger Weise abgrenzen. Diese Abgrenzung muß ruhig und klar unterschieden werden können von Fanatismus, Sektierertum und 'Fundamentalismus'« (17).

Aufbauung und Verwirklichung erfahre die Kirche nach H.-J. Schulz im »Vollzug der Eucharistie«. Hier liege nicht nur der Quell »der unsichtbaren Gnade«, sondern zugleich »die Schaffung einer sozialen Realität« (23). Eine unter solchen Voraussetzungen entworfene »eucharistische Ekklesiologie« stehe wegen des innigen Verhältnisses zur Eucharistiefeyer, das gerade große Bischofsgestalten und Kirchenlehrer der frühen Kirche gekennzeichnet habe, in frühchristlicher Tradition und sei so wegen der Verbindung von Eucharistie und Amt auch genuines »Modell einer Theologie des Amtes« (33). Aus dieser Perspektive werde deutlich, daß der »Ort des kirchlichen Amtes in der Wesensstruktur der Kirche« liege, »verankert im priesterlichen Amt Christi und seinem Vermächtnis« und damit »jenseits einer rein pragmatischen Ordnungsfunktion« (21).

J. Stöhr: »Theologische Grundlinien einer trinitarisch geprägten Spiritualität« müht sich um den Aufweis eines philosophisch und theologisch tragfähigen Fundaments trinitarischer Spiritualität. Unter Ablehnung »anthropomorphistischer« und »symbolistischer« Modelle der Trinität spricht er sich entschieden für das »Grundgesetz der Analogie« aus. Während erstere entweder zum Tritheismus oder zum Modalismus führten, erkläre die von ihm apostrophierte »via eminentiae«, daß »jede positive Eigenschaft des Endlichen eine Affinität zu der entsprechenden Eigenschaft des Unendlichen hat, in welchem die positiven Eigenschaften endlichen Seins zu einem hervorragenden Grade erhoben sind« (49). Dabei verwehrt er sich der Behauptung, »einen Zugang zur Gottheit durch die geheimen Wege der immanenten Erfahrung gewinnen zu können« (75), sondern spricht vom »Mysterium der Einwohnung der Trinität, die in besonderer Weise dem Hl. Geist zugeschrieben wird« (76). Mit zahlreichen Beispielen dokumentiert er, wie das Trinitätsmysterium im Laufe der Kirchengeschichte bis in die Gegenwart herein gelebt und in der spirituellen Theologie reflektiert worden sei (57–68).

Zu den imponierenden Gestalten neuerer Kirchengeschichte gehört der englische Theologe, Konvertit und spätere Kardinal J. H. Newman. M. Hauke: »Die Idee der Kirche bei John Henry Newman« versteht es, den Weg Newmans vom liberalen Flügel des Anglikanismus hin zur katholischen Kirche engagiert zu veranschaulichen und läßt dazu mit umfangreichen Zitaten vielfach Newman selbst zu Wort kommen. Gerade Newmans intensives und systematisch betriebenes Studium der Kirchenväter sei für seine Konversion von ausschlaggebender Bedeutung gewesen. Namentlich an der Geschichte der Monophysiten sei er zu der Erkenntnis gelangt, daß die in der sog. »Oxford-Bewegung«, zu deren

Führern Newman zählte, vertretene »branch-Theori« – die christlichen Konfessionen seien gleichberechtigte Zweige des Baumes der Kirche Christi – unzutreffend sei (95–98). Sie stelle ein vom Liberalismus beeinflusstes Privaterteil dar, mit welchem die Autorität der Kirche ersetzt würde (97). In Verantwortung vor seinem Gewissen zog Newman seine Konsequenzen. Im Blick auf heutige ökumenische Fragen will Hauke unter Anspielung auf Lumen Gentium 8 in Newman einen Mahner dafür sehen, »einen 'falschen Irenismus' (Newman) zu korrigieren, der den einzigartigen Anspruch der katholischen Kirche und die Sorge um das ewige Heil nicht ernst nimmt« (105).

Absolute Abhängigkeit der Kirche von Christus kennzeichne die ekklesiologische Konzeption des 1914 verstorbenen Humbert Clérissac. Chr. Kühn: »Das Mysterium der Kirche nach Humbert Clérissac« macht deutlich, wie dieser ringt um Klärung der »Identität Christi mit seiner Kirche« und der gleichzeitigen Verschiedenheit beider (110–111). Wenn Clérissac in der Kirche ein »Spiegelbild des Geheimnisses der Menschwerdung« erkenne, dann beruhe dies »vor allem auf der Ähnlichkeit zwischen der Person Jesu Christi und der Persönlichkeit der Kirche«; eine Ähnlichkeit, die ihr »tertium comparationis« im Heiligen Geist besitze (111).

Die Ausführungen W. Brandmüllers: »Laien auf der Kanzel? Anmerkungen eines Historikers und Theologen zu einem aktuellen Problem« gehen von der vielzitierten Notwendigkeit der Laienpredigt in Anbetracht priesterloser Gottesdienste und der Entlastung überforderter Priester aus. »Es sind also psychologische, soziologische Gründe, Gründe der praktischen Machbarkeit, die (...) für die Laienpredigt vorgetragen werden« (118). Wenn Kirche aber »Stiftung Jesu Christ« sei, dann müsse das Handeln der Kirche auch am Willen ihre Stifters bestimmt und an dem durch Jesus Christus ein für allemal in der Kirche grundgelegten Wesen gemessen werden (117). Mit Hilfe einiger der Kirchengeschichte entnommener Quellen zeigt Brandmüller, wie diesen »die ausgesprochene oder stillschweigende Erkenntnis von dem wesensmäßigen Zusammenhang von Weihe und Predigt« zu Grunde liege. Prediger sei analog dem *agere in persona Christi* eben »Sprechen in der Person Christi«, wozu der »sakramentale Charakter des Ordo« gefordert sei, »der jene *configuratio cum Christo* bewirke (136). Dieser theologischen Erfordernis entspringe letzten Endes die »restriktive Gesetzgebung des CIC (1983)«. Darüber lasse sich auch nicht durch sprachliches Jonglieren hinwegmogeln, »indem man 'Homile' nur als die an die Verlesung des Evangeliums der Messe anschließende Auslegung desselben versteht, und die 'Predigt' eines Laien in Form einer

'Statio' vor der Messe oder zu ihrem Beginn vor dem Bußakt für möglich und erlaubt hält« (138).

Spirituell ausgerichtet sind dagegen die Beiträge von A. Par: »Die heilige Eucharistie im Leben des Priesters – ein Betrachtung« und von Chr. Kühn: »Getroffen durch den auferstandenen Herrn – Predigt zu Joh 20, 11–18«.

Insofern Kirche auch soziale Realität schafft, dürfen und müssen menschliche Manipulationen, die eine Bedrohung der Menschenwürde darstellen, nicht nur unter soziologischen, biologischen und humanwissenschaftlichen Gesichtspunkten betrachtet werden, sondern auch in ihrer kirchlichen Relevanz. Daß ein solcher »Angriff auf die Würde des Menschen« in den »künstlichen Fortpflanzungstechniken« volige, daran lassen die gleichermaßen ethisch orientierten wie biotechnisch informativen Ausführungen B. Hügelns keinen Zweifel. Nicht zuletzt die vergleichende Gegenüberstellung der Höchstsätze an Bußgeldern bei Zuwiderhandlungen gegen das Bundesnaturschutzgesetz (sie liegen bei 100.000 DM) und beim Verstoß gegen das Embryonenschutzgesetz (sie liegen bei nur 5.000 DM) (185) veranschaulichen die Brisanz des Themas.

Noch ein Wort zur redaktionellen Sorgfalt: Der Leser begegnet hin und wieder falschen Silbentrennungen (z. B. 33/45/54), inkonsequenten Schreibweisen (z. B. 44: »L. Penido«, 45: »M. T. Penido«, 81: »M. T. L. Penido«) oder anderen Druckfehlern (53/125).

Empfohlen werden kann das Buch allen Interessierten mit fachtheologischer Vorbildung. Man hätte sich jedoch gerne im Vorwort oder in einer eigenen Einleitung einen kurzen Hinweis gewünscht zum inneren Zusammenhang der einzelnen Beiträge – einen quasi systematischen 'cantus firmus'.

Adalbert Keller, Augsburg

Müller, Michael (Hrsg.), *Plädoyer für die Kirche: Urteile über Vorurteile, mm verlag, Aachen 1991; 4/1992, 456 S., ISBN 3-928272-00-4, DM 38,-.*

Der auf den ersten Blick eindeutig vorenthalten- de Titel reizt den kritischen Leser zur Frage: Plädoyer für welche Kirche? Für die »Amtskirche« (was immer man darunter verstehen mag)? Sowohl Herausgeber als auch Autoren lassen aber in ihren Ausführungen den Leser nicht im Unklaren darüber, daß es ihnen um »die Kirche« geht, »die Christus gegründet hat. Die Kirche, die von ihrer Gründung bis heute von Menschen getragen und gestaltet wurde und deren Geschichte so auch von vielen menschlichen Schwächen und Verfehlungen zeigt.

Aber auch um die Kirche, an deren Spitze der Papst als Nachfolger des Petrus steht, um die Kirche uneres apostolischen Glaubensbekenntnisses« (12).

Es handelt sich entsprechend dem Selbstverständnis des Herausgebers um ein »alternatives« Buch (13), was wohl verstanden und interpretiert werden darf im Sinne einer Ermutigung und Ermahnung des Lesers an den alten Grundsatz, daß zu den Voraussetzungen eines mündigen Urteils, d. h. einer auf Vernunft und Sachkenntnis gründenden Kritik, das *audiat et altera pars* gehört. Plädiert wird so für ein Hören der anderen Seite vor allem im Blick auf einseitige und damit insgesamt ungerechtfertigte Medienkampagnen gegen die Kirche, die gerade beim Nicht-Theologen leicht irritierende Wirkung zeigen können. Namhaft gemacht werden dazu als Beispiele Werke K. Deschners, P. de Rosas, U. Ranke-Heinemanns und E. Drewermanns (11).

Sechszwanzig verschiedene Autoren, nahezu alle auf theologischem, historischem oder humanwissenschaftlichem Fachgebiet wissenschaftlich ausgewiesen, behandeln dreißig Themen:

Deren erster Teil, »Systematischer Teil« überschrieben (31–125), versucht unumgängliche Grundlagen zu schaffen für ein theologisch und philosophisch-anthropologisch verantwortetes Argumentieren: »Was ist die Kirche?« (*J. Arquer*) – »Wer ist Christus?« (*L. Scheffczyk*) – »Was ist der Mensch?« (*B. Haneke*) – »Was ist Freiheit?« (*K. M. Becker*) – »Was ist Moral?« (*C. S. Lewis*).

Deren zweiter Teil überschrieben »Kirche und Zeitgeist« (127–359), greift mit seinen größtenteils schlagwortartigen und bewußt umgangssprachlich gehaltenen Überschriften gängige Vorwürfe und Behauptungen auf, versucht deren Vertreter und Befürworter der Einseitigkeit zu überführen und stellt ungerechtfertigte Aussagen richtig. Um ein paar Beispiele zu nennen, seien aus den hier zu nennenden achtzehn Beiträgen aufgeführt: »Eigentlich

steht ja mehr auf New Age!« (*I. Vermehren*) – »Die Kirche ist doch echt frauenfeindlich!« (*M. Hauke*) – »Als ob jemand unfehlbar sein kann ...« (*R. Bäumer*) – »Sexualität ist doch etwas völlig Natürliches!« (*G. J. M van den Aardweg*).

Deren dritter und letzter Teil widmet sich Vorwürfen, welche die historische Kirche betreffen (361–449): angefangen bei der immer wieder gehandelten Urkirchen-Nostalgie einiger Unverbesserlicher: »Ja die Urkirche – die war noch in Ordnung!« (*R. Knittel*), über den Mythos vom dunklen Mittelalter: »Kennst Du den Namen der Rose?« (*F. Cardini*) bis hin zu Themen, die mittlerweile zum Standard-Repertoire der Kritik gehören, wie »Der Fall Galilei zeigt doch wohl alles!« und »Die Inquisition war doch wohl das letzte!« (*beide W. Brandmüller*), sowie »Guck doch bloß die Kreuzzüge im Mittelalter an ...« (*K. Elm*) und zu guter Letzt: »Was hat die Kirche denn konkret gegen die Nazis gemacht?« (*Barbara Schellenberger*).

Die stattliche Zahl der Beiträge und der beschränkt zur Verfügung stehende Platz erlauben hier eine inhaltliche Würdigung im einzelnen nicht! Der bewußte Verzicht auf strenge Wissenschaftlichkeit – mit Ausnahme zweier Autoren haben alle auf Anmerkungen ganz verzichtet; zusätzliche Literaturhinweise findet man bei sieben weiteren – macht das Buch lesbar für nahezu jedermann, ohne aber im Anspruch dadurch lapidar zu sein. Besonders empfehlenswert ist es für jene, die nach anspruchsvollen Argumentationshilfen suchen. Gerade das darin bewiesene Bewußtsein um menschliche Schwächen und Hinfälligkeiten in der Kirche und der Umgang mit diesen läßt ins Bewußtsein kommen, daß die Kirche nicht Postulat gnadenloser Utopisten ist. Diese Realitätsnähe macht das Buch über seinen Informationswert hinaus auch sympathisch!

Adalbert Keller, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

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

Prof. Dr. Leo Scheffczyk, Dall'Armi-Straße 3 a, 80638 München 19

Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Joseph Listl, Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg

Prof. Dr. Nikolaus Lobkowicz, Ostenstraße 26–28, 85072 Eichstätt

Dr. theol., Dr. theol. habil. Manfred Lochbrunner, Stauffenbergstr. 8, 86161 Augsburg

Prof. Dr. Horst Rzepkowski, Arnold-Janssen-Straße 30, 53757 St. Augustin

Gewissen, Freiheit und Lehramt

Von Livio Melina, Rom

Trotz der nachkonziliaren Erneuerungsversuche in der katholischen Moraltheologie hat sich bis heute eine systematische Kontraposition von Gewissen und Gesetz und konsequenterweise, von Gewissen und Lehramt erhalten. In diesem Klima muß jemand, der die Freiheit verteidigen will, vorbehaltlos zugunsten des Gewissens und seiner Rechte Stellung nehmen und versuchen, dessen autonome Freiräume angesichts der erdrückenden Forderungen der lehramtlichen Vorschriften zu verteidigen. Die Freiheit kann dann nur noch als Freiheit des Gewissens vom Gesetz verstanden werden. Danach ist das Gewissen frei, wenn es sich in Auseinandersetzung mit dem Lehramt das letzte Urteil vorbehält. Dieses kann sowohl die Gültigkeit einer Begründung betreffen, welche zur Aufrechterhaltung einer Norm vorgelegt wird¹, als auch die letztendliche Relevanz einer negativen allgemeingültigen Vorschrift angesichts der Einzigartigkeit einer konkreten Situation, in welcher das Subjekt zum Handeln aufgerufen ist².

Um den toten Punkt zu überwinden, zu dem diese Kontraposition geführt hat, ist es notwendig, das Thema der Wahrheit als gemeinsames Fundament der Freiheit und der Norm einzuführen und zugleich die Dynamik der Gemeinschaft als Ort der Wahrheitssuche zu betonen. Ein solcher Blickpunkt ermöglicht die Würdigung der spezifisch theologischen Dimension des christlichen Gewissens, das heißt, seiner christologisch pneumatologischen Verankerung und seiner grundlegenden Kirchlichkeit. Allein unter diesem erweiterten Blickwinkel kann der Zusammenhang zwischen Gewissen und kirchlichem Lehramt mit nicht extrinsischen Begriffen ausgedrückt und unter Vermeidung des anfangs dargestellten Konfliktes verstanden werden. Dennoch bleibt klar, daß die Thematik der Wahrheit und der *Communio* ausgehend von den Erfordernissen des Gewissens eingeführt werden muß. Darum soll im ersten Schritt dieser Abhandlung jene Auffassung kritisch untersucht werden, welche die Zentralität des Gewissens postuliert. Es sollen einerseits ihre unverzichtbaren und positiven Aspekte herausgestellt werden und andererseits ihre Grenzen, die sich aus einer subjektivistischen und individualistischen Verengung ergeben.

¹ Vgl. F. Böckle, *Humanae vitae* als Prüfstein des wahren Glaubens? Zur kirchenpolitischen Dimension moraltheologischer Fragen, in »*Stimmen der Zeit*« 115 (1990) 3–16.

² Vgl. J. Fuchs, *The Absolute in Morality and the Christian Conscience*, in »*Gregorianum*« 71 (1990) 697–711.

1. Das Gewissen als Herz und Garant einer authentischen Sittlichkeit

Bernhard Häring, ein leidenschaftlicher Vertreter der neuen Moral, die auf der kreativen Kraft und Originalität des Gewissens beruht, rechtfertigt seine Konzeption mit dem Anliegen, die Mißbräuche einer auf dem Gesetzesgehorsam basierenden Moral überwinden zu wollen³. Häring bezieht sich auf seine Erfahrungen mit dem Nationalsozialismus und stellt fest, daß in dieser Zeit die Autoritätshörigkeit, welche von einer gewissen Art christlicher Erziehung noch gefördert worden sei, zu einer unkritischen Unterwerfung von Gläubigen unter die Herrschaft krimineller Unrechtsgesetze geführt habe. Die Erhebung des Gesetzesgehorsams zur ersten moralischen Tugend – hier wird nicht zwischen menschlichem und göttlichem Gesetz unterschieden – habe zum Verzicht auf das eigene Gewissen geführt. In der Tat waren und sind totalitäre Regime nie bestrebt, sich dem Gewissen anzuvertrauen, sondern bemühen sich vielmehr darum, es zu tilgen und zu einem unkritischen Gehorsam zu zwingen. Die Wiedergeburt der Freiheit und der Sittlichkeit im Inneren der totalitären Unterdrückung geschieht genau dort, wo das Gewissen Widerstand leistet, seinen Primat über das Gesetz einfordert und nicht selten seine Unabhängigkeit von der Macht durch das Lebensopfer bezeugt. Jede befreiende Moral müßte deshalb – nach der Meinung dieses Altmeisters der deutschen Moraltheologie – den Schwerpunkt auf das Gewissen und dessen Rechte legen und ihnen den Vorrang vor aller äußeren Autorität zubilligen.

Wer könnte diesem Zeugnis und dieser Forderung nicht beipflichten? Wurde denn die Freiheit bei unzähligen Märtyrern aller Zeiten nicht etwa durch ein Gewissen bewahrt, welches sich auf heroische Weise sträubte, dem Druck der Mächtigen zu erliegen und sich dem Konformismus der Umwelt anzupassen?

Wenn die Moraltheologie von der Verwirklichung des Menschen als Menschen im Sinne des in Christus aufleuchtenden Bildes Gottes handelt, dann ist die Freiheit in der Verwirklichung des Guten die *conditio sine qua non* eines jeden moralischen Aktes. Das Gewissen ist der unverzichtbare Garant und Bürge dieser bewußten Freiheit. All das, was gegen das Gewissen oder auch nur unter Absehung vom Gewissen geschieht, kann nicht moralisch sein und stellt folglich kein Wachsen des Menschen in seinem wahrhaften Menschsein dar. Ein Gehorsam, der auf von außen kommenden Vorschriften gründet, hat nur insofern einen moralischen Wert, als er auf eine persönliche Weise vom Subjekt als innere Verpflichtung anerkannt wird, das heißt, als Gesetz, das aus einer gelebten inneren Überzeugung herauswächst.

Deshalb kann auch die Instanz, die durch den Begriff »autonomes Gewissen« bezeichnet wird, nicht vollständig verworfen werden. Insofern sie die Notwendigkeit beinhaltet, daß das moralische Sollen den Charakter einer persönlichen Über-

³ Vgl. unter seinen neuesten und polemischsten Schriften zum Thema: *Norma e coscienza creativa*, in »Il Regno/attualità« 8 (1989) 177–181; *Ist auf das Gewissen Verlaß? Zum Spannungsfeld Lehramt-Gewissen* (Vortrag gehalten in Wien am 12. Oktober 1989, maschinengeschrieben, zusammengefaßt publiziert in »Die Furche« am 19. Oktober 1989, 1: Mut zum Widerspruch) sowie sein Buchinterview mit G. Licheri: *Fede Storia Morale*, Roma 1989.

zeugung des Subjektes hat, ist diese Instanz ein unverzichtbarer Teil eines adäquaten Entwurfes des moralischen Gewissens. Der Übergang vom »Du sollst!« einer an das Subjekt gerichteten äußeren Verpflichtung zum »Ich soll!« der Selbstverpflichtung ist für die Entstehung einer authentischen Sittlichkeit unabdingbar⁴. Der innerliche Charakter des moralischen Urteils verlangt, daß dieses vom Gewissen gefällt wird: Ohne eine solche Promulgation kann ein moralisch relevantes Sollen schlicht und einfach nicht existieren.

Das unterstreicht die unabweisbare Bedeutung der subjektiven Komponente des Gewissens als Erfahrung der Selbstverpflichtung. Es genügt keineswegs, daß eine Person in Übereinstimmung mit den Erfordernissen des Naturgesetzes ein objektives Gut verwirklicht. Damit dieses Gut auch ein moralisches Gut sei, welches die Person vervollkommnet, ist es notwendig, daß es auf eine persönliche Weise verwirklicht wird. Das bedeutet, daß es jene Bedingungen zu erfüllen hat, welche für das Zustandekommen eines Gewissensurteils maßgebend sind.

Es sei nicht verschwiegen, daß diese Feststellung zur großen klassischen Tradition der katholischen Moraltheologie gehört. Der hl. Thomas von Aquin spricht davon, wenn er sagt, daß es bei der Verwirklichung des moralisch Guten nicht genügt, das Gute einfach »secundum rectam rationem« zu vollbringen, sondern daß es notwendig sei, es »cum recta ratione« zu tun⁵. Es genügt also nicht, daß die gewählte Verhaltensweise der Vernunftwahrheit bloß inhaltlich entspricht (*secundum rectam rationem*), sondern sie muß auch aufgrund eines persönlichen, diese Wahrheitskonformität anerkennenden Urteils gewollt sein. In diesem Sinn ist in der Tat alles, was nicht dem Gewissen entspricht, Sünde (vgl. Röm 14,23).

Die Wahrheit dieser Erkenntnis über den Primat des Gewissens wird nun aber durch eine legalistische Moralkonzeption entstellt, welche die katholische Moraltheologie für subjektivistische Thesen durchlässig macht. In der nachtridentinischen Tradition der Manualistik⁶, welche den Unterricht in den Priesterseminarien und folglich auch die Predigt über moralische Themen bis fast zum Zweiten Vatikanischen Konzil beeinflusste, wurde die Frage nach dem rationalen Fundament des Gesetzes weitgehend ausgeklammert. Das göttliche Gesetz wird in dieser Tradition nach dem Modell des positiven menschlichen Gesetzes verstanden, nämlich als Ausdruck des göttlichen Willens, welcher dem Menschen Vorschriften und Verbote

⁴ Vgl. T. Styczen, Das Gewissen. Quelle der Freiheit oder der Knechtung?, in »Archiv für Religionspsychologie« 17 (1985) 130–147, hier 136. Man vergleiche auch: A. Laun, Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns, Innsbruck-Wien 1984. L. umschreibt in einer kritischen Auseinandersetzung mit der neueren deutschsprachigen Moraltheologie unter anderem die Grenzen, innerhalb derer der Begriff der »Autonomie des Gewissens« annehmbar ist.

⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Sententia Libri Ethicorum*, VI, 11, 107–117. Wir verweisen auch auf unsere Untersuchung: L. Melina, *La conoscenza morale. Linee di riflessione sul Commento di San Tommaso all'Etica Nicomachea*, Roma 1987.

⁶ Vgl. L. Vereecke, *Da Guglielmo d'Ockham a Sant'Alfonso de Liguori. Saggi di storia della teologia morale moderna (1300–1787)*, Roma 1990, passim und vor allem: 643–656. Für ein zusammenfassendes kritisches Urteil über die Manualistik vergleiche man auch: S. Pinckaers, *Les sources de la morale chrétienne. Sa méthode, son contenu, son histoire*, Fribourg CH 1985, 258–282.

aufgelegt. Die legalistischen Systeme, welche sich im Inneren dieses verengten Reflexionsrahmens entwickelten, sind in der Regel minimalistisch. Was nicht verboten ist, ist erlaubt; Zweifelhafte bindet nicht. Die Rechtsannahme lautet immer zugunsten der Freiheit, das heißt, des Gewissens, welches die limitierte Aufgabe hat zu urteilen, ob ein Gesetz in einem gegebenen Fall verpflichtet oder nicht⁷.

In dieser vorherrschend legalistischen Konzeption, aus der auch die Forderung nach dem Primat des subjektiven Gewissens ihren Ursprung nimmt, erscheint die moralische Norm immer als eine Beschränkung, welche der Freiheit von außen gesetzt wird. Gleichzeitig entdeckt die kritische hermeneutische Reflexion immer mehr das historische und soziologische Bedingungsverhältnis der Normen, auch jener Normen, die von der christlichen Tradition ausgearbeitet und vom Lehramt vorgeschrieben werden. Die Normen können konsequenterweise nicht als etwas »vom Himmel Gefallenes« angesehen werden, sondern meist als Produkt der historischen Vernunft⁸. Diese Erkenntnis verstärkt die Einsicht, daß der Ort der Freiheit alleine im Inneren des Gewissens zu suchen ist, wo die letztlich allein verbindliche »Stimme Gottes« widerhallt⁹.

2. Kritik einer subjektivistischen Gewissensauffassung

Die Betonung des innerlichen Charakters der moralischen Verpflichtung und ein legalistisches Normenverständnis, das die Norm nicht mehr als Ausdruck der Wahrheit über das Gute versteht, haben auch in der katholischen Moraltheologie die Einführung einer subjektivistischen Gewissensauffassung möglich gemacht.

In ihrer radikalen Ausführung versteht diese Auffassung das Gewissen als einzigen und höchsten Ausdruck der Freiheit, die nur von sich selber abhängt, von ihrer freien Selbstbindung und sonst von nichts. Das Gewissen wird als Garant der Identität des Subjekts gesehen, das sich seinerseits als Freiheit versteht, die sich unabhängig von irgendwelchen äußeren und inneren Beschränkungen durch die Tradition verwirklicht. Das Moment der Überprüfung und Kontrolle der Identität ergibt sich nicht aus dem Vergleich mit der universalen Vernunft, welche in ihren Prinzipien und in ihrer ursprünglichen Selbstverständlichkeit allen zugänglich ist, sondern in der Übereinstimmung mit einem subjektiven Entwurf, der Frucht des eigenen Selbstverständnisses ist. Das Gewissen wird so eine nicht überprüfbare und nicht kritisierbare Instanz. Statt das Fenster darzustellen, das den Menschen auf die Wahrheit des Seins, auf das zu verwirklichende Gute und auf das allen Gemeinsame hin öffnet, wird es

⁷ Vgl. G. Grisez, *Legalism, Moral Truth and Pastoral Practice*, in *The Catholic Priest as Moral Teacher and Guide*, (Ed. by T. J. Herron), San Francisco 1990, 97–113.

⁸ Vgl. zum Beispiel: J. Fuchs, *The Absolute*, 703–705; F. Böckle, *Humanae vitae*, 12–13.

⁹ Vgl. H. Windisch, *Auf dem gemeinsamen Weg zur persönlichen Radikalität. Moraltheologische Gewissens-Perspektiven für die Seelsorge*, in *Mut zum Gewissen. Einladung zu einer riskanten Seelsorge*, (Hrsg. H. Windisch) Regensburg 1987, 25–44.

zur »Schale der Subjektivität«¹⁰, in welcher der Mensch der Wirklichkeit entfliehen und sich vor ihr verstecken kann. Das Gewissen wird zur bloßen Rechtfertigungsinstanz der Subjektivität, welche sich nicht mehr in Frage stellen läßt, weil sie den Anspruch erhebt, in der Beurteilung dessen, was moralisch gut oder schlecht ist, sich selber zu genügen.

Natürlich kann in der »katholischen« Spielart eines solchen subjektivistischen Gewissensverständnisses der tendenzielle Bezug auf einen gemeinsamen Wahrheitsinhalt nicht ganz verneint werden, dennoch wird die Intention oder die subjektive Meinung, aufgrund derer die Person handelt, als das für das Zustandekommen der moralischen Wahrheit entscheidende Element gesehen. Der Extremfall des unbelehrbar irrenden Gewissens, das sich irrt, ohne seine Würde zu verlieren, wird zum hermeneutischen Prinzip, von dem her das moralische Gewissen konzipiert wird¹¹. Die moralische Dimension einer Handlung (*Gutheit*), bezüglich der das Gewissensurteil unfehlbar ist, wird einzig und alleine von ihrer Übereinstimmung mit der richtigen Absicht des Handelnden abhängig gemacht, also von ihrer transzendentalen Hinordnung zum Guten. Folglich emanzipiert sich die moralische Dimension vom objektiven, durch die Vernunft erkannten Inhalt der Wahl. Dagegen bezieht sich die Dimension der *Richtigkeit* des Handelns, hinsichtlich der man sich auf der Gewissensebene immer irren kann, auf den äußeren Bereich der Handlung und ist vom Kalkül der voraussehbaren Folgen sowie von der Abwägung der erreichbaren »vormoralischen« Güter abhängig. Aber auch dieser Bereich ist von der kulturellen Weltanschauung und von der je eigenen Werteskala determiniert, die ihrerseits vom eigenen Selbstverständnis des Subjektes abhängen.

Die einzige Möglichkeit von moralischen Absoluta ohne Ausnahme kann folglich nur auf der formalen Ebene des sogenannten Fundamentalgewissens angenommen werden, das jene allgemeinen Haltungen betrifft, die den Imperativ »Tu das Gute!« in die verschiedenen Sphären der Existenz übersetzen. Hingegen ist ein allgemeingültiger moralischer Imperativ ohne Ausnahmen auf der Ebene der inhaltlichen Urteile undenkbar¹². Daraus folgt als Konsequenz die Notwendigkeit der Annahme eines ethischen Pluralismus, der in der Pluralität der Interpretationen der menschlichen Realität grundgelegt ist. Diese Schlußfolgerung wird durch die Eigenart der grundsätzlichen Unabgeschlossenheit solcher Interpretationen, ihre unvermeidbare historische und kulturelle Bedingtheit, sowie die Uneinholbarkeit des subjektiven Horizontes nahegelegt. Achtung vor dem Gewissen bedeutet deshalb Respekt vor den subjektiven Meinungen, auf denen es gründet, und Verzicht auf den Anspruch, gewaltsam und aufgrund eines Autoritätsentscheides eine dieser Meinungen über die anderen zu setzen.

¹⁰ Vgl. J. Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen. Kirche heute verstehen*. Freiburg 1991. Kap. VI: »Gewissen und Wahrheit«.

¹¹ Vgl. J. Fuchs, *Gewissen und Gefolgschaft*, in »*Stimmen der Zeit*« 207 (1989) 308–320. Man vergleiche auch: J. Gründel, *Verbindlichkeit und Reichweite des Gewissensspruches*, in *Das Gewissen. Subjektive Willkür oder oberste Norm?*, (Hrsg. J. Gründel), Düsseldorf 1990, 99–126.

¹² Vgl. J. Fuchs, *The Absolute*, 703–705.

Angesichts dieser Situation wird dem Lehramt empfohlen, sich auf Anregungen und Werthinweise zu beschränken. Seine Stimme besitze nur insofern einen moralisch bindenden Charakter, als es das Gewissen der Gläubigen zu formalen, noch durch keinen konkreten Inhalt determinierten Haltungen aufruft. Die im uneigentlichen Sinn konkret¹³ genannten Normen sind folglich immer durch die historische, wenn auch vom Glauben erleuchtete, praktische Vernunft des Menschen bedingt. Darum sollten sie niemals den Anspruch erheben, absoluter oder unmittelbarer Ausdruck des göttlichen Willens zu sein, nicht einmal wenn sie sich in der hl. Schrift oder in der Tradition finden¹⁴.

Um einem solchen ethischen Pluralismus in der katholischen Glaubenslehre ein Heimatrecht zu verschaffen¹⁵, wird die Stellung der moralischen Wahrheit im Inneren der Heilsökonomie neu definiert¹⁶. Heilsrelevant ist nur die innere Ebene der Intentionalität (welcher die moralische »Gutheit« der Haltungen entspricht), während der »Richtigkeit« des äußeren Handelns nur eine Bedeutung im Rahmen der Schaffung einer gerechten Welt zukommt, für welche ohnehin nicht der Glaube (und infolgedessen auch nicht das Lehramt in seiner spezifischen und primären Form), sondern nur die autonome Vernunft von Bedeutung ist. Die Instanz des Lehramtes kann folglich höchstens im Hinblick auf das öffentliche Zeugnis der kirchlichen Gemeinschaft in der Welt als pastoral verbindlich anerkannt werden, wenn es um Themen wie Gerechtigkeit, Frieden und Umweltschutz geht, nicht aber in Sektoren privaten Charakters wie beispielsweise im Raum der Sexualität. Diese privaten Bereiche sind alleine dem Urteil des subjektiven Gewissens anheimzustellen, ohne daß jedoch – trotz des Pluralismus der moralischen Urteile und Verhaltensweisen – die Einheit des Glaubens und der kirchlichen Zugehörigkeit in Frage gestellt werden müßten¹⁷.

¹³ Wir möchten hier auf die ungenaue Terminologie solcher Theorien hinweisen. Die Normen werden »konkret« genannt, wenn sie ausreichen, um eine gewisse Verhaltensweise zu beschreiben, aber man geht davon aus, daß das nur auf der Ebene des Gewissens in einer konkreten Situation geschehen kann. Ansonsten werden die Normen »abstrakt« genannt. Damit ist eine schematische Verallgemeinerung der Erfahrung gemeint, welche nur »ut in pluribus« gelten kann und darum immer Ausnahmen zulassen muß. In Tat und Wahrheit kann sich nur das Gewissensurteil (und nicht die Normen) konkret (*hic et nunc* vermittelt) nennen. Trotzdem gibt es Normen, welche die moralische Art eines bestimmten Verhaltens hinreichend beschreiben können, wenigstens um seine innere moralische Gutheit auszuschließen. Der abstrahierende Charakter des Erkenntnisprozesses, welcher zur Formulierung einer Norm führt, steht nicht im Gegensatz zum allgemeinen Wert eines Urteils über eine bestimmte moralische Spezies.

¹⁴ Vgl. J. Fuchs, *The Absolute*, 709–710. Für eine sorgfältige kritische Diskussion der moralischen Absoluta und für eine der katholischen Tradition gerechten Lösung verweisen wir auf zwei neuere und konvergierende Publikationen: W. E. May, *Moral Absolutes, Catholic Tradition, Current Trends and the Truth*, Marquette University Press, Milwaukee 1989 und J. Finnis, *Moral Absolutes. Tradition, Revision and Truth*, The Catholic University of America Press, Washington D.C. 1991.

¹⁵ Vgl. Ph. Schmitz, *Ein Glaube – kontroverse Gewissensentscheidungen*, in *Gewissen. Aspekte eines vieldiskutierten Sachverhaltes*, (Hrsg. J. Horstmann), Kath. Ak. Schwerte 1983, 60–76.

¹⁶ Vgl. *Lehramt und Sexualmoral*, (Hrsg. P. Hünermann), Düsseldorf 1990. Wir verweisen vor allem auf die Beiträge von B. Fraling, *Hypertrophie lehramtlicher Autorität in Dingen der Moral?* (95–129) und von P. Hünermann, *Die Kompetenz des Lehramtes in Fragen der Sitte* (130–156). Auf der gleichen Linie bewegt sich auch der Beitrag von J. Fuchs, *Verità morali – verità di salvezza*, in seinem Band: *Etica cristiana in una società secolarizzata*, Casale M. 1984, 59–78.

¹⁷ So B. Fraling, *Hypertrophie*, 117–118.

Die Problematik einer solchen Konzeption erscheint auf verschiedenen Ebenen. In ihr offenbart sich eine dramatische Dichotomie zwischen der moralischen Gutheit des Subjektes, die in der Intimität der Übereinstimmung mit der transzendentalen Willensabsicht gefunden wird, und dem konkreten historischen Handeln, das durch die historisch bedingte Pluralität der anthropologischen Interpretationen und die Abwägung der betroffenen vor-moralischen Güter determiniert wird, ohne die Möglichkeit der Annahme ausnahmsloser moralischer Absoluta. Die legitime und klassische Unterscheidung von Gutheit und Richtigkeit verkommt zu einer Trennung, welche die beiden Ebenen voneinander unabhängig macht und ihnen ein je verschiedenes Betrachtungsobjekt zuordnet. Die Einheit des Gewissens ist zerbrochen, so wie der Ernst jeder inhaltlich festgelegten moralischen Verpflichtung dahin ist. Das intentional gewünschte Gute und das tatsächlich getane Gute werden zwei voneinander unabhängige Größen, so daß letzteres ohne wirkliche moralische Verifikationskriterien bleibt. Übrig bleibt ein Subjektivismus der Fundamentalintention und ein technischer Handlungsobjektivismus, womit das eigentliche Objekt der moralischen Betrachtung aus der Welt geschafft ist, jener Punkt, worin sich Subjektivität und Objektivität begegnen: die Wahl einer bestimmten Handlungsweise in ihrer objektiven ethischen Bedeutung (*finis operis*)¹⁸. Das Fundamentalgewissen reduziert sich auf den formalen guten Willen (Gutheit der Absicht), während das Situationsgewissen ein Gefangener des hermeneutischen Horizontes bleibt, welcher durch historische und kulturelle Gegebenheiten sowie durch die konkreten Umstände geprägt ist. Der erkenntnistheoretischen Dichotomie (gut/richtig) entspricht eine anthropologische Dichotomie (Absicht/äußere Handlung).

Ohne eine sorgfältige Betrachtung der Konsequenzen wird bei diesem Ansatz das Recht des subjektiven Gewissens bekräftigt, selbst wenn es irrt und für das Leben des einzelnen und der Gemeinschaft objektiv zerstörerisch ist. In der Freiheit gipfelt der moralisch maßgebende anthropologische Inhalt, der einziger Bezugspunkt ist, um das für den Menschen relevante Naturgesetz zu finden. Die Achtung vor der Freiheit des anderen (oder wenigstens der Respekt vor der Freiheit jener, denen die demokratische Mehrheit ein solches Recht zubilligt) wird zum einzigen Kriterium des sozialen Lebens¹⁹. Der Bezug zur Gemeinschaft ist im Vergleich zum bloß individualistisch begriffenen Subjekt als rein äußerliche Dimension verstanden. Das Gemeinwohl, in dem die verschiedenen Willen einen Einheitspunkt finden und von dem auch das Gut jeder einzelnen Person abhängt, wird nicht berücksichtigt. Die Gesellschaft reduziert sich auf eine Juxtaposition von Subjekten und findet sich in immer größeren Schwierigkeiten, das moralische Fundament zu bestimmen, auf dem sich ein Zusammenleben abwickeln könnte.

¹⁸ Zur authentisch thomistischen Konzeption des moralischen Objektes vergleiche man neben unserer bereits erwähnten Untersuchung hinaus auch T. G. Belmans, *Le sens objectif de l'agir humain. Pour rélire la morale conjugale de saint Thomas*, Città del Vaticano 1980 und M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck-Wien 1987.

¹⁹ Vgl. M. Schooyans, *L'avortement: enjeux politiques*, Longueuil-Québec 1990.

Auf einer zweiten Ebene der kritischen Durchleuchtung dieser Konzeption ist festzustellen, daß in ihrem Gefolge eine angepaßte Heilstheorie erarbeitet wird, um diesen Entwurf mit all seinen praktischen Konsequenzen in die katholische Theologie einzugliedern. Danach kümmert sich Gott alleine um die Intentionen und nicht um das Fleisch des menschlichen Handelns. Das Gewissen ist nur Stimme Gottes in seiner unaussprechlichen Spannung zu einem Objekt, das vom konkreten menschlichen Handeln unterschieden ist. In Wirklichkeit aber ist die Wahrheit der Liebe (1 Joh 3,18) vom Befolgen der Gebote (vgl. 1 Joh 5,2–3: »Daran erkennen wir, daß wir die Kinder Gottes lieben, wenn wir Gott lieben und seine Gebote erfüllen. Denn darin besteht die Liebe zu Gott, daß wir seine Gebote halten«) für den nicht zu trennen, »der bekennt, daß Jesus Christus im Fleisch gekommen ist« (1 Joh 4,2).

Der Zusammenhang zwischen Glaube und Moral kann nicht einfach auf eine als transzendente Haltung verstandene Liebe reduziert werden, ohne daß diese Liebe in konkreten und gegenständlichen Aspekten des Handelns verifiziert werden könnte. Der hl. Thomas von Aquin wirft diese Problematik auf, wenn er sich die Frage stellt, ob in der Ökonomie der *Lex Nova*, die Gesetz des Hl. Geistes ist, notwendigerweise auch bestimmte Vorschriften, welche äußere Werke betreffen, enthalten seien²⁰. Er begründet seine bejahende Antwort mit der zentralen Wahrheit der christlichen Verkündigung, indem er Joh 1,14 zitiert: »und das Wort ist Fleisch geworden«. Entsprechend können wir sagen, daß der Gott des Gesetzes nicht im Transzendenten und Formalen der Intentionalität steckengeblieben, sondern ins Kategoriale eingetreten ist, um das konkrete »Fleisch« des menschlichen Handelns zu retten. Deshalb begnügt sich das neue Gesetz des Geistes nicht mit Angaben zur subjektiven Gutheit der Heilsintention, sondern beinhaltet auch äußere Vorschriften. Es bezeichnet einerseits in den Räten (*consilia*) Wege, um das Erreichen des Zieles positiv zu erleichtern, und schreibt andererseits in den Vorschriften (*praecepta*) vor, was das Ziel fördert bzw. was ihm innerlich dermaßen widerspricht, daß es beim Aufbau des Gemeinwohls niemals als Möglichkeit zur Wahl stehen kann, die zu einem authentischen moralischen Wachstum und einem wahren Respekt des Anderen beiträgt. Die Einschränkung der Heilswahrheiten auf ethische, intentionsbezogene Angaben und die Reduktion der operativen Partikularnormen auf eine nur äußerliche Bedeutung für das richtige weltliche Ordnen der Dinge bedeutet in Wahrheit eine Disinkarnation der moralischen Relevanz der Person Christi.

Auf diese Weise wird das subjektive Gewissen des Gläubigen nicht nur autonom vom Lehramt, sondern auch von der kirchlichen Realität, welche als Äußerlichkeit empfunden wird. Der Gläubige wird als einzelnes Individuum verstanden und nicht in seiner Gemeinschaft mit dem Leib Christi. Er ist nicht durch den Leib, der die Kirche ist, vital »in Christus« eingefügt, sondern findet sich der Kirche gegenüber. Die vom Lehramt vorgetragene moralische Unterweisung der Kirche wird zu einer Meinung unter vielen, die man höchstens noch bei der Bildung der eigenen autonomen Ansicht in Rechnung stellen kann. Dem Menschen und auch dem Christen wird die

²⁰ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I–II, q. 108, a. 1.

Fähigkeit zugeschrieben, von sich aus zu wissen, was ihm zum Heile dient. Zudem wird ihm versichert, daß keine seiner äußeren Handlungen für das Heil so entscheidend sei, daß es von ihm das Opfer des Gehorsams, wenn nicht sogar das Martyrium, verlangen könnte.

3. Das Gewissen als Tor zur Wahrheit in der Gemeinschaft

Dem Anspruch auf Innerlichkeit, der dem Anruf an das Gewissen eigen ist, muß folglich ein Subjektsbegriff entsprechen, der nicht individualistisch in sich geschlossen und auf sein eigenes Selbstverständnis reduziert, sondern offen ist auf die Wahrheit in der interpersonalen Gemeinschaft. In Tat und Wahrheit ist es genau die Erfahrung der Selbstbindung im Gewissen, welche die Gegenwart des objektiven Momentes einer Erkenntnis vermittelt. Das bindende Gewissensurteil ist nicht einfach Ausdruck einer subjektiven Willensabsicht. Es ist vielmehr ein Erkenntnisakt, das heißt, Ausdruck der Wahrheit. Mit anderen Worten: Das Gewissen reflektiert eine Selbsterkenntnis, welche sich auf wirkliche Gegebenheiten außerhalb des Gewissens stützt²¹.

Niemand kann mich moralisch verpflichten, solange der Inhalt eines Sollens nicht Inhalt meines persönlichen Gewissensurteils geworden ist. Aber der letzte Grund des Sollens ist nicht das Gewissensurteil, sondern die Wahrheit über das Gute, die es zum Ausdruck bringt. Da die Person vom Gewissen und von seinem praktischen Urteil abhängt, hängt sie im letzten von der Wahrheit ab, welche in diesem Urteil aufleuchtet. Der Primat des Gewissens ist durch den Primat der Wahrheit verbürgt und begründet. Andererseits begründet die Transzendenz der Wahrheit bezüglich des Aktes ihrer Erkenntnis die Notwendigkeit einer steten Formung des Gewissens. Das erlaubt auch die unterschiedliche Bewertung eines wahren und eines irrenden Gewissens. Letzteres verpflichtet, wie der hl. Thomas sagt²², nicht »per se, sed per accidens«.

Es ist an dieser Stelle aufschlußreich, einige Elemente der thomistischen Gewissensauffassung in Erinnerung zu rufen. Nach Thomas ist das Gewissen ein »cum alio scire«²³, was in einem gewissen Sinn »simul scire«²⁴ bedeutet. Es handelt sich dabei für ihn um einen spezifischen Erkenntnisakt, der sich durch die Anwendung eines Wissens auf ein Partikularobjekt verwirklicht (»scientia cum alio«). Nun ist Wissen die Erkenntnis einer universalen und allgemeinen Wahrheit, welche im Gewissensurteil die konkrete Handlung erleuchtet, bezüglich der die Freiheit zur Wahl aufge-

²¹ Vgl. K. Wojtyła, *Persona e atto*, Roma 1982, 55–62.

²² Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 17, a. 4.

²³ Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I, q. 79, a. 13. Unbeschadet ihres nicht immer einwandfreien philologisch-wissenschaftlichen Charakters sind die thomistischen Ethymologien häufig Ausgangspunkt für scharfsinnige philosophische Analysen.

²⁴ Thomas von Aquin, *De veritate*, q. 17, a. 1.

fordert ist. Gewissen ist folglich Wissen, das simultan um die allgemeine Wahrheit und um den konkreten Umstand weiß: Wissen um die konkrete Situation im Licht der universalen Wahrheit. In diesem Sinn verweist gerade das innerlichste und personalste Urteil, welches die moralische Subjektivität in ihrer unwiederholbaren Verantwortung begründet und sie in der Einzigartigkeit der konkreten Situation »hic et nunc« anruft, auf die Universalität des Wahren und auf die *Communio* der Personen.

Weit davon entfernt, selbstgenügsam in der eigenen Individualität eingeschlossen zu sein, ist das Gewissen im gleichen Augenblick Öffnung und Tor auf die Wahrheit und auf die anderen hin, Öffnung in der Wahrheit auf die Gemeinschaft jener hin, welche das Gute suchen. Das Gewissensurteil, welches die Subjektivität zum Ausdruck bringt, ist immer universalisierbar, insofern es in dem gründet, was in uns objektiv und allgemein ist. In diesem Sinn führt das Gewissen nach Robert Spaemann »den Menschen über sich hinaus (...) Und um sicher zu sein, daß er (sc. der Mensch) sich dabei nichts vormacht, muß er mit anderen über das Gute und Gerechte im Austausch leben, in der Gemeinschaft von Sitten«²⁵. Ähnlich auch Heraklit im Fragment 2: »Deshalb muß man das befolgen, was universal und allen gemein ist, weil ja das universal ist, was allen gemeinsam ist. Aber obwohl der Logos allgemein ist, leben die meisten, als ob sie eine besondere Urteilsfähigkeit besäßen«.

Die traditionelle Darlegung des Gewissens als »Anwendung« wird heute besonders scharf kritisiert²⁶. Sie scheint das Subjekt auf einen rein passiven, wenn nicht gar mechanischen Gehorsam gegenüber vorgefertigten Gesetzen zu verpflichten. Auf diese Weise, so wendet man ein, werde die persönliche Verantwortung untergraben und das Verhältnis zur Wahrheit verdinglicht. In der Tat kann das Wissen um die hermeneutische Aufgabe des Gewissens nicht leichtfertig beiseitegeschoben werden²⁷. Die Erkenntnis der moralischen Wahrheit ist in der Tat unausweichlich von der Dimension der Historizität und der Freiheit des Subjektes geprägt²⁸. Um die Grenzen einer gewissen Richtung der Manualistik zu überwinden und die Risiken eines individualistischen Subjektivismus zu vermeiden, ist es dringend notwendig, die Frage nach den Voraussetzungen einer für die Wahrheit offenen Subjektivität aufzuwerfen, die deshalb auch fähig ist, ihre hermeneutische Aufgabe in der Geschichte zu realisieren.

Die Frage nach diesen Voraussetzungen ist in der manualistischen Tradition vernachlässigt worden, insofern das Gewissen terminologisch (*cum scientia*) mit dem angewandten Urteilsakt identifiziert wurde. Man bemühte sich um den objektiven

²⁵ R. Spaemann, *Moralische Grundbegriffe*, München 1983, 75.

²⁶ Vgl. E. Kaczynski, *La coscienza morale nella teologia cattolica*, in »*Angelicum*« 68 (1991) 65–94. K. unterscheidet unter den zeitgenössischen Moraltheologen drei Hauptrichtungen: die traditionelle, die das Gewissen als Anwendung versteht, die innovative, die es mit der Entscheidung identifiziert und die integrale, die es im Licht des Wertes der Person interpretiert.

²⁷ Einen starken Nachdruck auf die hermeneutische Dimension des Gewissens legt insbesondere K. Demmer, *Deuten und handeln. Grundlagen und Grundfragen der Fundamentalmoral*, Freiburg CH 1985: Kap. II: »Gewissen als hermeneutischer Ort sittlichen Anspruchs«, 36–77.

²⁸ Vgl. auch H. Windisch, *Auf dem gemeinsamen Weg*, 26–28.

Aspekt dieses Urteils im Gesetz, nicht aber um seine subjektive Dimension. Es ist nicht so, daß der Entwurf des hl. Thomas letztere vernachlässigen würde, vielmehr bringt er sie in den verschiedenen Habitus zum Ausdruck, welche vom Gewissen vorausgesetzt und für sein Urteil notwendig sind. Der erste und fundamentalste Habitus ist die Synderesis, welche die Erkenntnis der ersten Prinzipien des Naturgesetzes ermöglicht. Auf ihrer Basis baut die gesamte moralische Erkenntnis auf. Die Synderesis bringt die ursprüngliche Partizipation des menschlichen Geistes am Licht der göttlichen Wahrheit zum Ausdruck, die uns durch das Siegel der Ebenbildlichkeit eingepreßt ist²⁹. Die syllogistisch deduktive Modalität, nach der sich für Thomas der Erkenntnisprozeß entwickelt, bezeichnet seinen rationalen Charakter und infolgedessen seinen universalen Wert. Man darf aber dennoch die Bedeutung der Erfahrung, der Intuition und der Konnaturalität für die Erkenntnis der moralischen Wahrheit nicht unterschätzen³⁰. Der Bezug zur Wahrheit ist nie mechanisch oder nur intellektualistisch, sondern bezieht das moralische Subjekt bis in die Wurzeln seiner Freiheit und seines Lebens mit ein.

Der Habitus bezeichnet eine Seinsweise der menschlichen Fähigkeiten, welche die Verwirklichung des ihnen eigenen Aktes erleichtert³¹. Nun ist zwischen der praktischen Vernunft und dem Urteilsakt, welcher das Gewissen konstituiert, die Vermittlung anderer Habitus notwendig: außer der Synderesis auch das moralische Wissen und die Klugheit, welche die moralischen Tugenden impliziert und eine ganze Reihe von Hilfstugenden als integrierende Bestandteile umfaßt. Man kann sagen, daß in diesem Teil der Darlegungen des hl. Thomas über die Habitus genau die subjektiven Bedingungen des gewissenseigenen hermeneutischen Aktes zur Sprache gebracht werden. Vor allem zwei Elemente dieser Lehre scheinen uns in diesem Zusammenhang hervorhebenswert: das erste handelt von der Freiheit und das zweite von der Interpersonalität, welche beide mit dem Erkenntnisprozeß in Zusammenhang stehen.

Die moralische Wahrheit ist keine rein spekulativ-theoretische Wahrheit, sondern sie hat einen praktischen Charakter³². Sie ist eine Wahrheit, in welcher die Erkenntnis nicht Ziel ist, sondern das Mittel, um zu handeln, eine Erkenntnis, die wesentlich und aus sich heraus auf das Handeln ausgerichtet ist. Die Wahrheit über das Gute kann nicht nur betrachtet werden. Sie trägt in sich immer einen Aufruf an die Freiheit, auf daß diese sie verwirkliche. Auch um die Wahrheit über das Gute nur zu erkennen (es geht dabei immer um ein »Wieder-erkennen«), ist es folglich notwendig, daß die Freiheit bereit ist, sich anrufen zu lassen, um die Wahrheit in die Tat umzusetzen. »Wer die Wahrheit tut, kommt zum Licht« (Joh 3,21). Von der Fähigkeit der

²⁹ Vgl. A. Scola, *La fondazione teologica della legge naturale nello »Scriptum super Sententiis« di san Tommaso d'Aquino*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1982.

³⁰ Vgl. L. Melina, *La conoscenza*, 69–95.

³¹ Vgl. R. Arnou, *L'homme a-t-il le pouvoir de connaître la vérité? Réponse de saint Thomas: la connaissance par habitus*, Roma 1970. Hinsichtlich der moralischen Wahrheit vergleiche man: G. Abbà, *Lex et virtus. Studi sull'evoluzione della dottrina morale di san Tommaso d'Aquino*, Roma 1983, 174–225.

³² Vgl. L. Melina, *La conoscenza*, 27–68.

Unterscheidung der moralischen Wahrheit wird nicht nur eine allgemeine Orientierung des Willens zum Guten vorausgesetzt, sondern auch eine tugendgemäße Disposition des sinnlichen Begehrens in der ganzen Bandbreite seiner Ausdrucksgestalten. Eine in ihre globale Orientierung zum Guten integrierte Persönlichkeit ist im Stande, das Gute durch Konnaturalität zu ergreifen, selbst wenn sie nicht imstande ist, ihre Wahl mittels eines diskursiven Verstandesbeweises zu begründen³³. »Der Tugendhafte ist das lebende Maß des Guten. Denn ihm erscheint als gut, was auch in Tat und Wahrheit gut ist«³⁴. Dennoch darf man nie vergessen, daß die Vernunft das Herz der Tugend und seine formale Bedingung ist: die Wohl-tätigkeit ist das Leitkriterium für das Wohl-wollen. Denn der Wille öffnet sich dem Universalen in dem Maß, als er der Vernunft folgt.

Im Lichte des hier Gesagten ist es möglich, die dem Gewissensurteil eigene Originalität zu erkennen. Dieses Urteil ist ein wesentlich persönliches Urteil und ermöglicht, das Gute um des Guten willen zu tun, indem man es als Gutes liebt und anerkennt. Auch als praktisches Urteil hat das Gewissen eine eigenständige Aufgabe, nämlich als Anerkennung des konkreten Guten und als Urteil über einen konkreten Tatbestand, vor dem die Wahlfreiheit steht. Niemals geht es dabei darum, eine mechanische Anwendung vorzunehmen oder willkürlich zu beurteilen, ob das Gesetz Ausnahmen haben könnte. Vielmehr ist die unersetzliche Kompetenz des Gewissens im Spiel, um hier und jetzt festzustellen, welcher moralischer Lebensumstand vorliegt und wie in ihm die Wahrheit über das Gute verwirklicht werden kann.

Gerade weil das Gewissen die subjektive Innerlichkeit der Wahrheit realisiert, ist es Öffnung auf die interpersonale *Communitas* hin. Handeln nach dem Gewissen ist Handeln im Licht der Wahrheit, welche die Menschen zu einer Gemeinschaft verbindet und folglich Handeln, das dem Handeln jeder anderen vernünftigen und gewissenhaften Person entspricht, wenn diese an meiner Stelle stünde. Damit öffnet sich gerade im innersten Bereich des Gewissens ein Raum, der die Gewissensbildung im intersubjektiven Dialog ermöglicht. Der hl. Thomas von Aquin versteht die Belehrbarkeit (*docilitas*) als Tugend, welche integrierender Bestandteil der Klugheit ist und für die Erkenntnis des Guten hinsichtlich der zu vollbringenden Partikulärhandlungen benötigt wird³⁵. Ausgangspunkt für seine Argumentation sind die konstitutiven Grenzen des moralischen Gewissens eines jeden: »Es ist unmöglich, daß ein einziger Mensch über alles, was damit zusammenhängt, ohne Beschränkungen informiert sein könnte«. Darum ist die Demut, sich belehren zu lassen, Teil der Klugheit. Diese Belehrung kann man nicht nur von zeitgenössischen Weisen empfangen, sondern auch »indem man eifrigst und wiederholt die Unterweisungen der Alten studiert, ohne sie aufgrund von Faulheit und Hochmut zu vernachlässigen«. Die

³³ Vgl. R. T. Caldera, *Le jugement par inclination chez saint Thomas d'Aquin*, Paris 1980. Man vergleiche auch: J. M. Pero-Sanz Elorz, *El conocimiento por connaturalidad. La afectividad en la gnoseología tomista*, Pamplona 1964.

³⁴ Aristoteles, *Nikomachische Ethik*, III, 4. 1113a 28–1113b 2.

³⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, II–II, q. 49, a. 3.

diachrone und synchrone *Communio* einer gehobenen moralischen Tradition wird zum hermeneutischen Kriterium für die Erkenntnis der Klugheit³⁶.

Das geschieht, insofern man bereit ist, sich an der Wahrheit zu messen und sich von ihr leiten zu lassen, im Gegensatz zu jenen starrsinnigen Seelen, von denen Paulus sagt, daß sie »selbstüchtig nicht der Wahrheit, sondern der Ungerechtigkeit gehorchen« (Röm 2,8). Wenn diese Wahrheit ihr Angesicht in der Person Christi offenbart, nimmt die dem Dynamismus der Erkenntnis einwohnende Belehrbarkeit die Gestalt des »Glaubensgehorsams« an (Röm 16,26). Darin überantwortet sich der Mensch nach den Worten des Konzils »als ganzer in Freiheit, indem er sich dem offenbarenden Gott mit Verstand und Willen voll unterwirft und seiner Offenbarung willig zustimmt«³⁷. Die Belehrbarkeit ist ein Element innerhalb des rationalen Dynamismus des Gewissens, welches die Öffnung des Gewissens auf den Glauben und auf die vom Glauben ermöglichte kirchliche *Communio* hin erlaubt.

Aber bevor wir uns der spezifisch theologischen Dimension des christlichen Gewissens zuwenden, ist es notwendig, auf einer noch rein rationalen Ebene über die Echtheitskriterien des Gewissensgehorsams gegenüber einer außer ihr stehenden Autorität nachzudenken.

Es muß zunächst das sachliche Wissen um eine moralische Norm als Wissen um ihr spezifisch inhaltliches Fundament und das Wissen um ihre allgemeine Verbindlichkeit unterschieden werden. Das zweite Wissen ist notwendig für die Innerlichkeit des Sollens, braucht sich aber nicht unbedingt auf die sachliche Einsicht in den spezifischen Inhalt einer Norm zu stützen, sondern kann auf der verstandesmäßigen Einsicht basieren, daß es richtig ist zu gehorchen. Dabei handelt es sich gewiß nicht um einen Idealzustand. Auf jeden Fall kann man in moralischer Hinsicht immer nur im impliziten Vertrauen gehorchen, daß die getroffene Wahl rational ist, auch wenn im Augenblick diese Rationalität nur dem einsichtig ist, der mich lenkt. Ist nicht etwa, wie wir ausgeführt haben, die erste Wahrheit, welche das Gewissen zu erkennen aufgerufen ist, die Erkenntnis seines endlichen Seins, die Erkenntnis des Vorrangs und der Transzendenz der Wahrheit der Tätigkeit des Gewissens gegenüber und schließlich die Erkenntnis, daß das Gewissen selber ein Gegebenes ist? Kraft dieser Erkenntnis ist auch das Urteil, aufgrund dessen man gehorcht, ein Gewissensurteil, das an und für sich hinreicht, um die Würde dieses Urteils zu gewährleisten, sofern es sich auf vernünftige Glaubhaftigkeitskriterien stützt: »scio cui credidi« (2 Tim 1,12). Die erste Form der Einsicht ist grundsätzlich, aber gemäß den der praktischen Vernünftigkeit eigenen Regeln wünschenswert. Man kann auf moralischem Gebiet nicht die gleiche Art von Gewißheit erreichen, welche anderen Wissenschaften eigen ist. Der Weise wird sich hinsichtlich jeder Form des Wissens mit dem Grad von

³⁶ Der personalistische und innerliche Charakter von »Partizipation«, der sich im *actus humanus* realisiert und sich aus der Tatsache des »mit den anderen Existierens und Handelns« ergibt, ist erhoben und scharf analysiert bei K. Wojtyła, *Persona e atto*, op. cit., 297–308. Seine philosophischen Untersuchungen, die durch eine phänomenologische Methodologie vom Akt zur Person fortschreiten, könnten das anthropologische Fundament für die hier vorgelegten erkenntnistheoretischen Reflexionen über die Öffnung des Gewissens auf die interpersonale *Communio* hin darstellen.

³⁷ Zweites Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Dei Verbum* Nr. 5.

Gewißheit zufriedenstellen, den das Erkenntnisobjekt zuläßt und der für sein Ziel genügt³⁸. In der Moral ist die tugendhafte Konnaturalität des Klugen letztes und konkretes Kriterium. Die Vernunft, welche ihre Grenzen anerkennt, öffnet sich einerseits einer Vernunft, die von ihr verschieden und ihr überlegen ist, und andererseits dem Beitrag, den die Offenbarung für die Erkenntnis des wahren Guten bietet. Das Urteil, nach dem es sich lohnt, einem anderen zu folgen, der mir hilft, das Gute zu erkennen und zu vollbringen, ist ein echtes Gewissensurteil, welches im Inneren des Gewissens ertönt kraft der ihm eigenen Innerlichkeit. Dieses Urteil ist von der Einsicht gerechtfertigt, daß es angemessen ist, dem zu folgen, der im jetzigen Zeitpunkt die Wahrheit besser erkennt als ich, auch wenn die spezifischen Gründe im Einzelfall nicht immer unmittelbar einsichtig sind.

4. Das christliche Gewissen und das Lehramt der Kirche

Das moralische Gewissen des Christen muß theologisch als Ausdruck des »in Christus sein« des Getauften (Röm 6,11)³⁹, als seine Anteilnahme am »Gedanken Christi« (1 Kor 2,16) verstanden werden. In Christus offenbart sich nicht nur die Wahrheit über das Angesicht Gottes als Vater und folglich die ganze Wahrheit über seinen heilsbringenden Willen, sondern auch die Wahrheit über den Menschen⁴⁰. Wenn Christus die Wahrheit ist (vgl. Joh 14,6), dann ist das christliche Gewissen ein »Wissen mit Christus«, die gläubige Anteilnahme an seinem rettenden und befreienden Wissen.

Diese Partizipation am Gedanken des Herrn Jesus Christus verwirklicht sich im Geist, der Christus als personale und konkrete Norm universalisiert und verinnerlicht⁴¹. Im Geist wird der moralische Imperativ für den Christen innere Kraft der Liebe. »Der Trank wird in uns zur Quelle«⁴². So findet die Dynamik des christlichen Gewissens ihren Platz jenseits der Problematik von Autonomie und Heteronomie. Der vom Vater gezeugte Sohn ist bezüglich des Vaters tatsächlich ein »anderer« (ἕτερος), aber im Verhältnis zu ihm nicht »etwas Anderes« (ἕτερον). Das Anderssein ist in der Liebe angenommen und zueigen gemacht und dabei trotzdem nicht auf eine Identität reduziert. Indem wir uns in den Dynamismus der trinitarischen Relationen hineinbegeben, läßt uns der Geist den Willen des Vaters erfüllen, als »Söhne im Sohn«, also in der vollen Freiheit der Kinder Gottes. Im Geist ist es uns möglich, als Söhne, und das bedeutet, ohne Entfremdung den Willen eines Anderen zu erfüllen. Das bedeutet aber nicht, daß damit jene gekreuzigte Form des Gehorsams

³⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *Sententia Libri Ethicorum*, I, 3, 70–93.

³⁹ Vgl. G. Chantraine – A. Scola, *L'événement Christ et la vie morale*, in »*Anthropotes*« 1 (1987) 5–23; A. Scola, *Christologie et morale*, in »*Nouvelle Revue Théologique*«, 109 (1987) 382–410.

⁴⁰ Vgl. Johannes Paul II, *Enzyklika Redemptor hominis*, Nr. 10.

⁴¹ Vgl. H. U. von Balthasar, *Neun Sätze zur christlichen Ethik*, in: J. Ratzinger (Hrsg.): *Prinzipien christlicher Moral*, Einsiedeln 1975.

⁴² Ebenda, *These I, 2*.

ausgeschlossen ist, welche der Vater von seinem eigenen Sohn gefordert hat (Mt 26,39: »Mein Vater, wenn es möglich ist, gehe dieser Kelch an mir vorüber. Aber nicht wie ich will, sondern wie du willst«).

Der Gehorsam des moralischen Gewissens des Christen bezieht sich also nicht in erster Linie auf ein geschriebenes Gesetz, nicht einmal auf das Evangelium, insofern es schriftlich niedergelegt ist: Der Buchstabe als solcher, sogar jener des Evangeliums, tötet⁴³. Das Neue Gesetz ist vorerst Gesetz des heiligen Geistes, Gesetz der Gnade, das uns durch den Glauben an Christus Jesus gegeben ist⁴⁴ und nur zweit-rangig ein geschriebenes Gesetz. Es ist ebenso ein Gesetz der Freiheit, weil wir nicht durch Zwang, sondern durch den inneren Impuls der Gnade aufgerufen sind, ihm zu gehorchen⁴⁵. Und dennoch: Weil der Geist in seiner Fülle nur Christus verliehen ist, während wir ihn nur begrenzt besitzen⁴⁶, benötigen wir noch eine äußere Anweisung. Darum sind die äußeren und sekundären Elemente des neuen Gesetzes als Verifikationskriterien in der Unterscheidung der Geister unentbehrlich⁴⁷. Das geschriebene Evangelium, die kirchliche Tradition und das Lehramt der Hirten sind für das christliche Gewissen eine Hilfe, die mit jener Belehrbarkeit angenommen wird, die im Licht des Glaubensgehorsams vervollkommen wird. Auch das institutionelle Element wird dergestalt verinnerlicht und redet nicht mehr von außen, sondern aus dem Inneren des christlichen Gewissens und stellt eine Hilfe für seine Freiheit dar.

Das Wirken des Geistes im christlichen Gewissen, das in der Erleuchtung des Intellektes und in der Hinneigung des Willens besteht, geschieht vermittelt durch die Dynamik der menschlichen Fähigkeiten, indem die jeder Fähigkeit eigene Zweitursache und folglich die Autonomie der entsprechenden Ebene ganz und gar berücksichtigt wird⁴⁸. In diesem Sinn respektiert die Gnade zutiefst die Freiheit des Subjektes, ja ist deren höchste Wertschätzung.

Das christliche Gewissen ist ein kirchliches Gewissen⁴⁹. Es erwächst aus der persönlichen Antwort auf die gemeinsame Berufung (ἐκκλησία), aus sich selber herauszutreten, um sich dem Wahren zu öffnen, das in Christus aufleuchtet. Diese Berufung beginnt mit einer Umkehr (μετάνοια). Das Ich hört auf, autonomes Subjekt zu

⁴³ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae* I–II, q. 106, a. 2, mit Bezug auf Augustinus, *De Spiritu et littera*, XIV, 24.

⁴⁴ Wir verweisen auf die großartigen Ausführungen zur *Lex Nova* in Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I–II, qq. 106–108.

⁴⁵ Vgl. Thomas von Aquin, *Summa Theologiae*, I–II, q. 108, a. 3; *Super secundam Ep. ad Corinthios*, c. III, lect. III, n. 112. Ausgabe Marietti, Turin 1953.

⁴⁶ Vgl. Thomas von Aquin, *Super Ep. ad Romanos*, c. XII, lect. I, n. 971. Ausgabe Marietti, Turin 1953.

⁴⁷ Zum Thema der sekundären Elemente des Neuen Gesetzes vergleiche man: E. Kaczynski, *La legge nuova. L'elemento esterno della legge nuova secondo San Tommaso*, Roma-Vicenza 1974.

⁴⁸ Vgl. Thomas von Aquin, *Super Ep. ad Romanos*, c. VIII, lect. I., n. 602; lect. III, n. 635. Ausgabe Marietti, Turin 1953.

⁴⁹ Zur kirchlichen Dimension der Moral verweisen wir auf unsere Untersuchung: L. Melina: *Kirchlichkeit und Moralthologie. Anregungen zu einer Re-dimensionierung der Moral*, in »Intern. Kath. Zeitschrift *Communio*« 20/1 (1991) 62–81. Unter der geringen Zahl von Beiträgen zu diesem Thema vergleiche man auch: L. Ceccarini, *La morale come Chiesa. Ricerca di una fondazione ontologica*, Neapel 1980 und H. Schlögel, *Kirche und sittliches Handeln. Zur Ekklesiologie in der Grundlagendiskussion der deutschsprachigen katholischen Moralthologie seit der Jahrhundertwende*, Mainz 1981.

sein, das seine Grundlage in sich selber besitzt und tritt ein in das neue Subjekt, Christus, dessen Raum die Kirche ist⁵⁰. Letztere ist die Braut, der Christus seinen Geist gibt, und wir nehmen genau in dem Maße teil am Geist, als wir an der Kirche Anteil nehmen. Das Gewissen findet seine Verifikation in der *Communio* und bekommt dadurch eine typische kirchliche Konfiguration. Auf diese Weise kann man verstehen, wie für den hl. Paulus der höchste Gipfel, in dem sich die Wahrheit des Gewissens erfüllt und sich transzendiert, die ekklesiale Liebe ist, welche sich das Heil der Brüder aufzubürden weiß, indem sie selbst das eigene Wissen opfert, um der Schwäche der anderen entgegenzukommen (vgl. 1 Kor 8,7–13; 10, 23–30). Die Gewissensfreiheit ist Freiheit, die aus der Liebe erwächst und auf die Liebe hin ausgerichtet ist.

Betreffs der bereits vorher angesprochenen Problematik des moralischen Pluralismus im Verhältnis zur kirchlichen *Communio* ist es angebracht, den Gedanken noch einmal auf Thomas von Aquin und seine Ausführungen zur ekklesiologischen Bedeutung der Eintracht im moralischen Urteil zu lenken. In seinem Kommentar zum XII. Kapitel des Römerbriefes⁵¹ nimmt er Bezug auf die Eintracht als eine der wesentlichen Charakteristiken der kirchlichen *Caritas*. Diese verwirklicht sich in der Einheit des Wissens (*in unitate scientiae*). Freilich steht der als Freundschaft in der Liebe verstandenen Eintracht ein Dissens bezüglich spekulativer Fragen nicht entgegen. Anders liegen die Dinge aber im Falle des Vernunfturteiles bezüglich der Dinge, die zu tun sind. Hier widersetzt sich der Dissens direkt der Freundschaft. Tatsächlich impliziert ein solcher Dissens einen Gegensatz zwischen den Willen, der die Eintracht zerstört, die Einheit der Herzen, die ein konstitutives Charakteristikum der Kirche ist. Ausgehend von dieser notwendigen Eintracht kommt Thomas etwas überraschend zum Schluß, daß auch der Glaubensdissens der kirchlichen Einheit entgegengesetzt ist. Tatsächlich ist der Glaube nicht nur spekulativ (nach Gal 5,6 »wirkt er durch die Liebe«). Deshalb ist der Dissens im Glauben Widerstand gegen die Liebe. Um diesen Dissens im moralischen Urteil zu vermeiden, ermahnt der Apostel seine Gesprächspartner, »daß ihr nicht alleine in euren Augen klug sein wollt«. Und Thomas ergänzt: »dergestalt, daß ihr nur das für klug haltet, was euch klug zu sein scheint«. Die kirchliche Eintracht wird folglich ein Kriterium und sogar ein Instrument zur Unterscheidung der kirchlichen Wahrheit.

Aber wie entsteht ein wirklich kirchliches Gewissen? Gelegentlich wird das Verhältnis »Gewissen – Lehramt« mit extrinsischen Begriffen dargelegt. Diese sind legalistisch und infolgedessen unvermeidbar minimalistisch, als ob es darum ginge, die Freiheit des ersten gegen die ungebührlichen Eingriffe des zweiten zu schützen⁵². Bevor man versucht, strenge Kompetenzabgrenzungen vorzunehmen, ist es

⁵⁰ Vgl. J. Ratzinger, *Teologia e Chiesa*, in »Strumento Internazionale per un Lavoro Teologico. *Communio*« 87 (1986) 92–111.

⁵¹ Thomas von Aquin, *Super Ep. ad Romanos*, c. XII, lect. III, nn. 1005–1006. Ausgabe Marietti, Turin 1953. Zur Problematik der Kirche im Geltungsbereich der *Lex Nova* bei Thomas vergleiche man: J. Mahoney, *Seeking the Spirit. Essays in Moral and Pastoral Theology*, London 1981, vor allem 63–117; und S. Pinckaers, *L'Église dans la loi nouvelle. Ésprit et institution*, in »*Nova et vetera*« 4 (1987) 246–262.

⁵² Vgl. die diesbezüglichen dogmatischen Klarstellungen der Glaubenskongregation in der Instruktion über Die kirchliche Berufung des Theologen, 24. Mai 1990, Nr. 38.

notwendig, die Entstehung der christlichen Subjektivität zu verstehen. Unübertroffen scheint mir diesbezüglich der Beitrag des hl. Ignatius von Loyola in seinen *Regulae ad sentiendum cum Ecclesia*, die er den Geistlichen Übungen als Anhang beigegeben hat. Unter ihnen erweist sich die dreizehnte Regel für unsere moderne Mentalität als die kontroverseste, provokatorischste und unaktuellste. Vielleicht darum ist sie gleichzeitig jene, die es am meisten verdient, bedacht zu werden. Sie lautet folgendermaßen: »Wir müssen, um in allem sicher zu gehen, immer festhalten: was meinen Augen weiß erscheint, halte ich für schwarz, wenn die hierarchische Kirche so bestimmt, weil wir glauben, daß in Christus unserem Herrn, dem Bräutigam, und in der Kirche, Seiner Braut, derselbe Geist wohnt, der uns zum Heil unserer Seele leitet und lenkt; denn durch den gleichen Geist und Unseren Herrn, der die zehn Gebote gab, wird auch unsere heilige Mutter die Kirche gelenkt und geleitet.«⁵³

Unsere moderne Ratlosigkeit entspricht vermutlich jener der Zeitgenossen des Ignatius, wenn man bedenkt, daß diese Regel die paradoxe und diametral umgekehrte Antwort auf eine Behauptung des Erasmus von Rotterdam ist, nach dem »das Weiße niemals schwarz sein kann, auch dann nicht, wenn der Papst es so anordnete, was er, und davon bin ich überzeugt, niemals täte«. Die Funktion der übersteigerten Hypothese des Ignatius ist, die falschen Sicherheiten bezüglich der Wahrheit der eigenen Meinung ins Wanken zu bringen, damit wir »bereit zu...« werden. Wesentlich für ein korrektes Verständnis des richtigen Verhältnisses von Glaube und Vernunft ist die Anerkennung des nicht absoluten, sondern historischen Charakters der menschlichen Vernunft in ihrer progressiven Öffnung auf eine Wahrheit, welche ihr vorausgeht und sie übersteigt. Das bedeutet die Anerkennung der Kreatürlichkeit, der vielfachen Konditionierungen durch die Affekte, die Umwelt und die persönliche und gemeinschaftliche Sündhaftigkeit, in deren Rahmen die Vernunft und die Erkenntnis der Wahrheit (besonders der moralischen) sich einzuordnen haben. Die Erziehung der Affektivität geschieht wesentlich innerhalb einer Gemeinschaft.

Das Verhältnis zum hl. Geist, welcher den geschaffenen Verstand fähig macht, die absolute Wahrheit zu begreifen, ist vermittelt durch die Kirche und zwar sowohl in ihrer geheimnisvollen (»sancta«), als auch in ihrer historisch-institutionellen (»hierarchischen«) Wirklichkeit sowie in ihrer Dimension als Braut und Mutter. Dies sind die Titel, mit denen Ignatius die Kirche in der ersten und in der dreizehnten Regel bezeichnet. Der vertikale Bezug zum Geist kann alleine in der Gemeinschaft mit der Braut Christi zustandekommen, denn der Braut ist der Geist gegeben. Diesem Bezug geht das Sohnesverhältnis voraus, durch welches der Christ durch die Mutter Kirche gezeugt wird, weil man die horizontale Dimension der Zeitlichkeit und Geschichtlichkeit nicht überspringen kann, in welcher die gemeinschaftliche Dimension wesensnotwendig ist. Nur unter solchen Bedingungen kann der Christ seinerseits

⁵³ Vgl. Ignatius von Loyola, Geistliche Übungen. Übertragung und Erklärung von Adolf Haas. Freiburg/Basel/Wien 1976, 116. Für einen sorgfältigen Kommentar und eine geniale Interpretation dieser *Regulae* verweisen wir auf G. Fessard, *La dialectique des Exercices Spirituels de Saint Ignace de Loyola*, Band II: »Fondement-Péché-Orthodoxie«, Paris 1956, 167–222, auf den wir uns hier im wesentlichen stützen.

gegenüber den anderen in einem väterlich/mütterlichen Verhältnis leben. Der Bezug zum Geist ist unbeschadet seiner christologischen und ekklesiologischen Implikationen auf subjektive Weise alleine durch die Grundhaltung der *vergüenza* (span. respektvolle Schamhaftigkeit) möglich. Sie ist es, die den Zugang zum *sentire cum Ecclesia* erlaubt und in der von der Sünde befleckten Schöpfungswirklichkeit die ehrfürchtige, schamhafte und ergebene Öffnung auf die göttliche Wahrheit zum Ausdruck bringt. Sie ist auch Teilnahme an jener Haltung Mariens, die in ihrem an den Engel gerichteten *fiat* zum Ausdruck kommt. In dieser Haltung wird Maria, die sich dem Geist als Braut öffnet, auch Mutter Christi. Tatsächlich ist im marianischen *fiat* die innere Form und die Entstehung der kirchlichen Subjektivität grundgelegt. Es ist der Ort, von dem Heiligkeit und christliches Leben ihren Ausgangspunkt nehmen. Dem Geist gegenüber kann die Haltung der Seele nur weiblich und bräutlich sein, indem sie sich dazu durch die mütterliche Vermittlung der Kirche erziehen läßt. Die Bereitschaft zur Ab-tötung des eigenen Blickwinkels ist Bedingung für die Wiedergeburt im *sentire cum Ecclesia*.

So legt Ignatius auf dem Hintergrund der zeitgenössischen Forderung nach einer autonomen, die Wahrheit begründenden Subjektivität eine streng katholische Definition des Subjektes vor, indem er von dessen ekklesialer Genesis ausgeht. Die Definition des Ignatius anerkennt zwar den Wert des persönlichen *sentire*, stellt es aber in den Zusammenhang einer historischen Formung und Bekehrung. Das gläubige Subjekt, dessen Erfahrung auch den Bezugspunkt für die Theologie darstellt, ist die kirchliche Gemeinschaft, welche sich durch den Gebrauch der Vernunft und der Affektivität konstituiert, um sich vom Geist unter der hierarchischen Kirchenleitung formen zu lassen.

Schlußfolgerungen

Unsere Ausgangsfrage betraf das Verhältnis zwischen Freiheit, Gewissen und Lehramt. Nach Paulus ist die Freiheit dort, wo der Geist des Herrn wirkt (2 Kor 3,17). Tatsächlich »macht uns die Wahrheit frei« (vgl. Joh 8,32), und es ist der Geist, der uns in die ganze Freiheit einführt (vgl. Joh 16,13). Das Gewissen führt folglich dann zur Freiheit, wenn es sich zur Wahrheit des Geistes führen läßt. Seine Funktion ist nicht bloß passiv und auf die Anwendung von Gesetzen beschränkt, sondern impliziert eine hermeneutische Arbeit, welche die Freiheit des Subjektes ins Spiel bringt. Diese Freiheit ist nicht dann echt, wenn sie sich zum Schiedsrichter über das moralische Urteil erhebt, als ob es darum ginge, eine nicht verifizierbare und nicht beurteilbare kreative Erkenntnis des Guten und des Bösen ins Werk zu setzen. Vielmehr ist sie aufgerufen, die Wahrheit über das konkrete Gute in der Haltung des Hörens und der Abhängigkeit zu entdecken. Die Konnaturalität mit der Tugend und die Öffnung auf die *Communio* sind die Bedingungen, damit das Gewissen seine Aufgabe erfüllen kann.

Der Geist des Herrn, der das christliche Gewissen von Innen her erhellte, bietet ihm auch eine Bleibe und eine äußere Gewährsinstanz. Die Kirchlichkeit ist die Form, in der sich das Verlangen nach der interpersonalen *Communio* erfüllt. Sie ist nicht etwas, das dem Gewissen von Außen übergestülpt ist, sondern seine innere Dimension, ja die Bedingung seiner korrekten Ausübung. Das Lehramt verkörpert mit seinem ihm eigenen Charisma den authentischen Zeugen dieser Kirchlichkeit. Gewiß hängt der Gewißheitsgrad vom Engagement ab, mit dem sich die dogmatische Autorität der Hirten und des Hauptes ihres Collegiums in einer Sache verpflichten. Dennoch wird das christliche Gewissen auch die Stellungnahmen des ordentlichen Lehramtes – selbst unter Zurückstellung der persönlichen Meinung – als eine Hilfe für die eigene Freiheit erkennen. Das Lehramt spricht zu ihm nicht von außen, um ihm Grenzen aufzuerlegen, sondern ruft ihn von Innen an, seine Wege in Übereinstimmung mit jener *Communio* zu überprüfen, in der sich die befreiende Wahrheit selber schenkt.

Der Mensch als Autokreator

Die anthropologischen Grundlagen der Ablehnung der Enzyklika »Humanae vitae«¹

Von Andrzej Szostek, Lublin

Einleitung

»Selten ist ein Eingreifen des apostolischen Lehramtes Petri und seiner Nachfolger auf so heftigen Widerspruch gestoßen wie Pauls VI in Humanae vitae.«² Diese Meinung des bekannten französischen Theologen Gustave Martelet SJ könnte durch eine lange Liste von Beweisen belegt werden, die deutlich machen, welche großen Kreise von Katholiken – Priester wie Laien – dieser Widerspruch erfaßte, mit welcher großer emotionaler Erhitzung er vorgebracht wurde und wie verschiedene Formen er angenommen hat. Sicherlich war der Nährboden einer so starken Kontestation der päpstlichen Lehre sehr unterschiedlich, so daß man sich vor einer zu einseitigen und vereinfachten Interpretation hüten muß. Nichtsdestoweniger lohnt es sich heute, 25 Jahre nach der Veröffentlichung der Enzyklika, darüber nachzudenken, was denn den Ausschlag für diese Reaktion gab. Es lohnt sich vor allem, nach den Gründen für die Konstanz der negativen Rezeption durch viele Kirchenmitglieder in Westeuropa und Amerika zu fragen. Denn haben auch heute die Emotionen in starkem Maße abgenommen, so bedeutet das nicht automatisch, daß die Akzeptanz der in der Enzyklika vorgebrachten Weisung größer geworden wäre, auch nicht bezüglich der Aussagen des Apostolischen Stuhles, die gewissermaßen in der Fortführung von Humanae vitae liegen, also in vielen Äußerungen des jetzigen Papstes – hervorgehoben sei hier die Adhortatio »Familiaris consortio« – sowie in den Dokumenten der Glaubenskongregation bis zu »Donum vitae« im Jahre 1987.

Vor diesem Hintergrund verdient besondere Beachtung die von vielen einflußreichen, zeitgenössischen Theologen ausgearbeitete anthropologisch-ethische Konzeption, in der das Menschenbild und die Moral, die hinter »Humanae vitae« stehen, keinen Platz haben. Diese Konzeption, zuweilen mit dem Namen »Neue Moraltheologie« bezeichnet, um den grundsätzlichen Unterschied zur »alten« Theologie zu betonen, ist ein Werk vieler Autoren. Von daher ist es nur zu verständlich, daß sie verschiedene individuelle Schattierungen aufweist und mehr oder minder deutlich und

¹ Aus dem Polnischen übersetzt und für die deutsche Fassung bearbeitet von Dipl.-Theol. Konrad Reinhard Nowak, Augsburg.

² Martelet, Gustave, Die prophetische Botschaft von »Humanae vitae« im Widerspruch, in: J. Bökmann (Hrsg.), Befreiung vom objektiv Guten? Vom verleugneten Desaster der Antikonzeption zum befreienden Ethos, Vallendar-Schönstatt 1982, S.19.

radikal formuliert wird. Dennoch scheint sie genügend ausgereift und bildet ein starkes Gegengewicht zur offiziellen Lehre der Kirche und verdient deshalb kritische Betrachtung. Denn sicherlich liegt hier ein wichtiges Element, das zur Allgemeinheit und Beständigkeit der Ablehnung von *Humanae vitae* beigetragen hat.

Ich möchte hier meine Aufmerksamkeit vor allem auf die Philosophie des Menschen und der Moral lenken und nicht auf die strikt theologischen Probleme wie etwa die Interpretation der Hl. Schrift, den Rang der Aussage des *Magisterium Ecclesiae* im Bereich der Moral u.ä. Denn gerade die philosophische Anthropologie vieler Theologen scheint im großen Maße über deren Verhältnis zu den moralischen Weisungen der Enzyklika zu entscheiden. Ferner beeinflusst sie die Interpretation und die Lösung einer Reihe von theologischen Fragen, die mehr oder weniger mit der Enzyklika verknüpft sind.

Was ist das also für eine neue Konzeption des Menschen? Warum ist sie nicht zu vereinbaren mit den Anforderungen der Enzyklika *Humanae vitae*? Aus welchen Gründen schließlich muß man sie – bei allem Respekt vor ihrer Originalität und Attraktivität – nicht nur als falsch, sondern als geradezu gefährlich bezeichnen? Diese Fragen markieren den Gang der Erörterung. Den Hauptteil wird dabei die Darstellung des Menschenbildes bilden, das im Bereich der sog. »Neuen Moraltheologie« ausgearbeitet wurde. Daraus wird folgen, daß und warum diese Konzeption zur Ablehnung der Normen von *Humanae vitae* führt. Zum Schluß werde ich eine kurze kritische Würdigung wagen. Diese Reflexion, wie auch die vorausgehende positive Darstellung kann hier nur in aller Kürze geschehen und ist deswegen nicht frei von Vereinfachungen. Mehr zu sagen, würde diesen Rahmen sprengen. Dieser Beitrag wird jedoch seine Aufgabe erfüllen, wenn er zu weiterem und tieferem Nachdenken über die Ursachen der erwähnten Krise in der Moraltheologie anregt und den Sinn und die Erhabenheit der moralischen Prinzipien im Bereich der Weitergabe des menschlichen Lebens herausstellt.

1. Von der Situations- zur Existentialethik

Der Mensch – Autokreator, ein freier Schöpfer seiner selbst, seines persönlichen und moralischen Antlitzes! Ist das nicht eine große und faszinierende Wahrheit über die menschliche Person? Unterscheidet er sich von dem apersonalen Seienden nicht eben dadurch, daß er ein auf eigene Verantwortung gestelltes Subjekt rationaler und freier Entscheidungen ist, deren letztes Ziel nicht sosehr die Umgestaltung der Welt ist als vielmehr die Formung seiner selbst? Und ist es denn ein so neuer und revolutionärer Gedanke? Es war doch kein geringerer als der hl. Thomas von Aquin, auf den sich seit Jahrhunderten mit Vorliebe Päpste und Theologen berufen, der unterstrich, daß der Mensch – aus Gottes Willen – »sibi ipsi et aliis providens«³ ist, d.h.

³ S.Th. I-II q.91 a.2 in corp.

daß Gott selbst dem Menschen die Sorge um sich selbst und die ihn umgebende Welt anvertraut hat. Das letztendliche Ziel der Existenz sowohl des Menschen als auch des ganzen Weltalls ist Gott. Während aber die unvernünftigen Seienden zu Ihm durch die Macht der Gesetze, die sie beherrschen, geführt werden, ihnen also gewissermaßen von außen aufgezwungen werden, so muß der Mensch als ein persönliches Subjekt selbst den Weg zu Gott finden; er muß entscheiden, wie er seine Ähnlichkeit zu Ihm ausgestaltet.

Man darf natürlich diesen Aufruf zur Autokreation nicht zu radikal und zu einseitig verstehen, wie es der Situationismus tut. Karl Rahner kritisierte die Anhänger dieser Richtung – noch vor der Verurteilung durch den Hl. Stuhl – als nominalistisch und subjektivistisch. Hier würden dem menschlichen Subjekt Attribute des Absoluten zugesprochen, das über gut und böse entscheidet⁴. Der Situationismus erkennt nur eine Norm an: das Hauptgebot der Gottes- und Nächstenliebe. Andere, detaillierte moralische Gebote sollten nach Meinung der Situationisten keinen allgemeinen Charakter haben, denn sie sind durch die je konkrete Situation bestimmt. Darüber, was hier und jetzt ein Liebesausdruck sein kann, müsse das Subjekt selbst entscheiden in Anlehnung an sein eigenes sicheres Rechtsempfinden. Das ist – nach Rahner – ein zugleich absurder wie naiver Standpunkt. Absurd – weil er nicht mit der Zufälligkeit des menschlichen Seienden rechnet, naiv – weil man kein Psychologe sein muß, um zu wissen, wie leicht der Zustand subjektiver Sicherheit hervorgerufen werden kann und wie trügerisch dieser ist.

Doch Rahner will nicht nur bei der Kritik des Situationismus stehenbleiben. Denn er sieht darin auch eine wertvolle, wenngleich nicht glücklich formulierte Idee: die Verteidigung der Unwiederholbarkeit und Einzigartigkeit der menschlichen Person, welche die Neuscholastik im Dickicht der Kasuistik verloren hat. Allgemeine moralische Normen – sagt Rahner – passen nicht adäquat zur konkreten menschlichen Person, eben deswegen nicht, weil sie allgemein (essentiell) sind, der Mensch dagegen ist ein Individuum, also mehr als ein besonderer Fall des Allgemeinen. Man soll also die Essentialethik, die allgemeine Handlungsregeln formuliert, mit einer Existentialethik ergänzen, die sich auf individuelle Normen konzentriert (von Rahner »Imperative« genannt), und Kriterien authentischer und – um nicht wieder in den situationistischen Subjektivismus zu verfallen – nicht beliebiger Formulierung sucht.⁵

⁴ K. Rahner, Situationsethik und Sündenmystik, in: Stimmen der Zeit 145 (1949/50), S.330–342. Zur Präsentation und Kritik des Situationismus in der christlichen Ethik vergleiche: S.Rosik, Sytuacjonizm etyczny a chrzescijanska roztropnosc, Poznan 1986, S. 31–118.

⁵ Die Idee der Existentialethik entfaltete K. Rahner u.a. in: Über die Frage einer formalen Existentialethik, in: ders., Schriften zur Theologie, Bd. 2, Einsiedeln 1964, S. 227–246; und Prinzipien und Imperative, in: ders., Das Dynamische in der Kirche (Quaestiones disputatae 5), Freiburg im Br. 1965, S. 14–37. Die Kriterien der richtigen Formulierung der Imperative suchte Rahner in Anlehnung an die geistlichen Übungen des hl. Ignatius von Loyola. Vgl. ders., Die Logik der existentiellen Erkenntnis bei Ignatius von Loyola, in: ders., Das Dynamische in der Kirche, S.74–148.

2. Die menschliche Person: In die »Natur« inkarnierte Freiheit

Das Postulat, die Essentialethik mit der Existentialethik zu ergänzen, setzt natürlich eine bestimmte Konzeption des Menschen voraus, in deren Namen Rahner sowohl die zu essentialistische (in der traditionellen Theologie) als auch die allzu individualistische Auffassung vom Menschen (im Situationismus) kritisierte.

Was ist der Mensch für Karl Rahner? Es ist nicht nötig, hier breit die Anthropologie des bekannten Theologen darzulegen⁶, denn im folgendem Text legt er besonders klar und bündig seine Konzeption des Menschen dar, die dadurch eine wichtige Stellung bekommt, weil sie von vielen Moralthologen übernommen wurde. »Es ist nämlich beim Menschen zu unterscheiden aufgrund seiner Zweiheit aus Geist und Materie zwischen dem Menschen als intelligibler Person und dem Menschen als »Natur«. Mit Person ist der Mensch gemeint, insofern er in der Freiheit über sich selbst (als Natur) verfügen kann und verfügt hat. Mit Natur ist hier alles gemeint, was diesem freien Handeln des Menschen als einer Person als Bedingung der Möglichkeit dafür vorausgeht und eine die autonome Souveränität der Freiheit eingrenzende Norm bedeutet.«⁷ Wer mit der klassischen Definition der Person von Boethius (»rationalis naturae individua substantia«) und ihrer Interpretation in der Scholastik einigermaßen vertraut ist, muß die Akzentverschiebung im Personbegriff von der Ratio zur Freiheit und den neuen Sinn des Begriffs »natura« (den selbst Rahner nicht ohne Grund in diesem Kontext in Anführungszeichen setzt) bemerkt haben. Unter »Natur« versteht Rahner nämlich nicht das Wesen des Seienden, insofern es sich in seinem Wirken zeigt (wie dies die klassische Philosophie tut), sondern das, was dem menschlichen Geist und seiner Freiheit vorausgeht; das, was dem Geist untergeordnet werden kann und soll, obwohl die Bedingung für diese Unterordnung die Respektierung – und nach Möglichkeit die Ausnutzung – der die »Natur« regierenden Gesetze ist.

Rahners »Korrektur« der traditionellen Auffassung der menschlichen Person zieht selbstverständlich weitgehende Konsequenzen nach sich. So läßt diese Konzeption des Menschen als hauptsächliches oder sogar einziges Kriterium für die

⁶ Eine gute Zusammenfassung seiner Anthropologie findet man u. a. in seinem Grundkurs des Glaubens, Freiburg i. Br. 1984. Eine philosophisch – kritische Analyse führte T. Klimski durch in seinem Buch: Czlowiek jako relacja bytujacego do bytu. Podstawowe problemy antropologii filozoficznej K. Rahnera, Warszawa 1986.

⁷ K. Rahner, Die Gliedschaft in der Kirche nach der Lehre der Enzyklika Pius XII' »Mystici Corporis«, in: Schriften zur Theologie, Bd. 2, S. 86. Diese Definition der menschlichen Person zitieren und analysieren folgende Moralthologen: J. Fuchs, Die Frage an das Gewissen, in: ders. (Hrsg.), Das Gewissen. Vor-gegebene Norm verantwortlichen Handelns oder Produkt gesellschaftlicher Zwänge?, Düsseldorf 1979, S. 56–66; J.Fuchs, Personale Grundfreiheit und Moral, in: Für eine menschliche Moral. Grundfragen der theologischen Ethik. Bd.1: Normative Grundlegung [Studien zur theologischen Ethik 25], Freiburg i.Ue. 1988. Die im späteren Verlauf zitierten Artikel sind in diesem Band enthalten; F. Böckle, Fundamental-moral, München 1977, S.43–48; ders., Grundbegriffe der Moral. Gewissen und Gewissensbildung, Aschaffenburg ⁸1977, S. 34–37; B.Schüller, Gesetz und Freiheit, Düsseldorf 1966, S. 22f; K.Demmer, Sein und Gebot, München 1971, S. 243–249. Viel länger wäre die Liste der Autoren, die zwar die Definition Rahners nicht direkt anführen, aber sie deutlich voraussetzen.

moralische Wertung einer Tat (d.h. die Norm der Moral) die Bestätigung bzw. Ausbreitung der Freiheit des menschlichen Subjektes zu: wichtig ist die Vergrößerung ihrer Herrschaft gegenüber der »Natur«. Daß die Anführer dieser Theorie des Menschen die Freiheit als den moralischen Wert par excellence betrachten, wird dann verständlich, wenn man bedenkt, daß ein moralischer Wert gerade das ist, was zur Vervollkommnung des Menschen als Menschen beiträgt.⁸ Und das, was für den Menschen als solchen wesentlich ist, ersieht man eben aus seiner personalen Dimension, die mit Freiheit identifiziert wird.

Folglich wird die »Natur« als das, was vor-personal im Menschen ist, des wesentlich moralischen Ranges beraubt. Es ist sehr problematisch, diese nicht zu berücksichtigen. Erhellend ist in diesem Zusammenhang die Bemerkung von J. Fuchs, daß »man vielleicht, was sogar sinnvoller wäre, statt 'Natur' von 'Person' als moralischer Norm sprechen kann«.⁹

In den weiteren Ausführungen der besprochenen Konzeption des Menschen muß man sich einerseits auf die menschliche Freiheit (ihre Struktur, deren Erscheinungsweise) und andererseits auf die »Natur« in ihrer Relation zur Person konzentrieren. Zum besseren Verständnis der hier vortragenden Ansichten soll zunächst ein philosophiegeschichtlicher und erkenntnistheoretischer Exkurs vorausgeschickt werden.

3. *Der transzendente Umbruch in der modernen Theologie*

Die konziliare Bemühung um die Erneuerung der ganzen Kirche konnte nicht an der Moralthologie vorbeigehen. Das Dekret über die Priesterausbildung unterstrich sogar: »besondere Sorge verwende man auf die Vervollkommnung der Moralthologie.«¹⁰ Diese Direktive muß im Kontext mit anderen Stellen gelesen werden: die, welche die Theologie insgesamt betreffen, z.B. deren engerer Bezug zur Philosophie¹¹, oder die sich an alle Katholiken wenden, denen das Konzil empfiehlt: »Die Gläubigen sollen also in engster Verbindung mit den anderen Menschen ihrer Zeit leben und sich bemühen, ihre Denk- und Urteilsweise, die in der Geisteskultur zur Erscheinung kommen, vollkommen zu verstehen.«¹² Solche und ähnliche Aussagen des Konzils mußten die Theologen dazu bewegen, daß sie den bislang nicht oder nur schwach vertretenen philosophischen Strömungen in der Theologie nun breiteren Raum gaben. Besonders fühlten sich die deutschen Theologen dazu veranlaßt, sich für die deutsche philosophische Tradition zu interessieren, die stark vom Idealismus getränkt ist; von Kant über Hegel bis zu Husserl und Heidegger. Man beachte, daß die namhaften und schöpferisch tätigen Autoren aus dem Kreise der »Neuen Moral-

⁸ Dies ist ein allgemeines Verständnis des moralischen Wertes, das auch von Marxisten geteilt wird. Vgl. H. Jankowski (Hrsg.), *Etyka*, Warszawa 1973, S. 17.

⁹ J. Fuchs, *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*, S. 219–257, hier: S. 233.

¹⁰ Nr. 16.

¹¹ ebda Nr. 14.

¹² *Gaudium et spes* Nr. 62.

theologie« dem deutschsprachigen Raum angehören und unter einem mehr oder weniger starkem Einfluß des deutschen Idealismus stehen.¹³

Einen besonderen Platz in dieser Tradition scheint I.Kant einzunehmen mit seiner »kopernikanischen Wende«. Kern dieser Wende war die Einsicht, daß das Subjekt mit Hilfe seiner Erkenntniskategorien einen Gegenstand nicht so erkennt, wie er in Wirklichkeit samt seiner inhaltlichen Bestimmtheit ist, sondern er erkennt im Gegenteil die Kategorien, die aufleuchten im Zusammentreffen mit der kognitiv unzugänglichen Welt der »Dinge an sich«. Die Erkenntnis hat nach Kant einen wesentlich schöpferischen Charakter; das Subjekt konstruiert kraft seiner Erkenntniskategorien das Erkenntnisobjekt.

Den Gedanken Kants entfaltet gegenwärtig die Transzendentalphilosophie. Im Gegensatz zur klassischen Objektphilosophie, die in Anlehnung an die Angaben objektiver (thematischer) Erkenntnis gebaut ist, untersucht jene, was im Subjekt die Erkenntnisstruktur ausmacht (oder irgendeine andere Weise der Aktivität des Subjektes). Anders gesagt: der Transzendentalist überlegt, wie überhaupt ein Erkenntnisakt möglich ist; was im Subjekt die transzendente Bedingung ausmacht, die zuvor apriorisch die notwendige Struktur des Objekts und die eben jenes Objekt als Erkenntnisobjekt konstruiert. Und in diesen apriorischen Bedingungen erwartet er die Garantie für die Sicherheit des erlangten Wissens. Er ist dabei geneigt, den radikalen Unterschied zwischen »thematischer« (objektiver) Erkenntnis der Welt der Gegenstände und dem »unthematischen« in den gegenständlichen Kategorien unerfaßbaren Selbstbewußtsein seiner eigenen Subjektivität zu betonen.

Es lohnt sich, an diese Eigenart der transzendentalen Philosophie zu denken, wenn man die Werke moderner katholischer Moraltheologen liest, weil viele von ihnen und zwar besonders einflußreiche (J.Fuchs, F.Böckle, K.Demmer) diesen Gedankentypus in ihren Betrachtungen verwenden. Nach diesem Exkurs wollen wir zur systematischen Präsentation der Konzeption des Menschen als Autokreators zurückkehren, und zwar zur näheren Charakteristik der Freiheit.

4. Die Grundentscheidung

Indem die Theologen einige Akte, die die menschliche Freiheit miteinbeziehen, mit dem Begriff Grundentscheidung, *optio fundamentalis*, bezeichnen, so beabsichtigen sie nicht, sich bloß auf das selbstverständliche Faktum zu berufen, daß die

¹³ Neben den bereits erwähnten (K.Rahner und J.Fuchs) kann man noch folgende Theologen nennen: F. Böckle, A. Auer, B. Schüller, K. Demmer, B. Häring, J. Gründel, P. Knauer, W. Korff. Dieser theologischen Richtung, die auch »Neue Moraltheologie« genannt wird, gehören selbstverständlich auch Wissenschaftler außerhalb des deutschsprachigen Raumes an, wie die Italiener E. Chiavacci, A. Molinaro, G. Piana, die Holländer C. van der Poel, E. Schillebeeckx, W. van der Marck und die Amerikaner R. McCormick, C. Curran, J.G. Milhaven. Es scheint aber, daß das Grundgerüst dieser anthropologischen Konzeption ein Werk vor allem deutschsprachiger Autoren ist. Gleichzeitig muß gesagt werden, daß auch die Kritiker vor allem aus der Bundesrepublik und Österreich kommen (A. Laun, R. Spaemann, J. Seifert, A. Günthör, J. Bökmann, G. Ermecke, J. Stöhr).

Entscheidungen des Menschen ein verschiedenes Gewicht haben bzw. daß nicht alle gleich lebenswichtig sind. Es geht ihnen vielmehr darum, daß jede »periphere«, kategoriale Einzelentscheidung, die bezweckt, irgendein konkretes gegenständliches Gut zu erlangen, gleichzeitig ein Ausdruck der freien Selbstbestimmung des Subjekts ist.¹⁴ Diese Einzelentscheidungen beeinflussen natürlich auch das Subjekt und seinen weiteren Lebenslauf; sie gehen aber vor allem aus demselben Subjekt hervor. Sie drücken jene Grundentscheidung aus, die sich in einzelne konkrete Wahlakte »inkarnieren« muß, wobei sie sich in ihnen nicht »erschöpfen« darf.

Bis jetzt ist die Charakteristik der Relation zwischen der Grundentscheidung und den Einzelentscheidungen, die sich auf greifbare, kategoriale Güter beziehen, noch konform mit der in jahrhundertelanger theologischer Tradition fest begründeten Überzeugung, daß Gott allein ein adäquater »Gegenstand« für die Wahl des Menschen ist. Alle materiellen Güter sind lediglich nicht notwendige Mittel-Etappen im Streben nach Ihm.

Diese traditionelle scholastische These interpretieren jedoch Rahner, Fuchs und andere Theologen im Geiste der erwähnten Transzendentalphilosophie. Sie unterstreichen, daß die Grundentscheidung eine grundlegend andere Struktur und anderen Sinn hat als »periphere« Entscheidungen. Diese betrifft nämlich das Subjekt, nicht die Objekte; sie hat also einen subjektiven, unthematischen Charakter, der im Laufe des Erdenlebens nie ganz ins Bewußtsein gebracht werden kann. Gestützt ist sie auf genauso geartetes unthematisches subjektives Selbstverständnis, das nicht adäquat in objektive Kategorien dieser Welt ausgedrückt werden kann. Der letztendliche »Motor« dieser fundamentalen Dynamik der menschlichen Person, die Grundlage des Selbstverständnisses des Menschen und das tiefste »Woher« und »Wohin« seiner Sehnsüchte und seines Strebens ist GOTT – das absolute Subjekt – und ihn »faßt« der Mensch besser in Akten der subjektiven, unthematischen Erkenntnis als in objektiven Erkenntnisakten, wenn Gott als ein konkreter, inhaltlich definierter »Jemand« erscheint, zu dem wir unsere Gedanken und Wünsche richten, analog wie wir sie auf die jeweiligen Kreaturen richten. Der fundamentale Liebesakt zu Gott hat also von seinem Wesen her einen transzendentalen, subjektiven und zugleich unvermeidlich schöpferischen freien Charakter, der nicht eindeutig übersetzbar ist in irgendein Handlungsprogramm, das konkret, inhaltlich eine bestimmte und notwendige Art der Gottesverehrung festsetzen würde. Entsprechend verhält es sich mit dem Gebot der Nächstenliebe: der Mensch ist konstituiert als ein gesellschaftliches Wesen, das notwendig auf andere Personen ausgerichtet ist. Allerdings ist diese Beziehung subjektiv und nicht objektiv, schöpferisch und nicht reproduktiv. Aus dem Gebot der Nächstenliebe ergibt sich also nicht eindeutig, welche konkrete, kategoriale Form diese Liebe annehmen muß.

¹⁴ Zum Thema *optio fundamentalis* schrieben K. Rahner, *Grundkurs des Glaubens*, S. 19–41; ders., *Zum theologischen Begriff der Konkupiszenz*, in: ders., *Schriften zur Theologie*, Bd. 1, Einsiedeln 1962, S. 377–414; J. Fuchs, *Personale Grundfreiheit und Moral*, S. 35–51; J. B. Metz, *Befindlichkeit*, in: *Lexikon für Theologie und Kirche*, Bd. 2, Freiburg i. Br. 1958, S. 102–104.

Und so enthüllt sich langsam die Bedeutung der transzendentalen Interpretation der Grundentscheidung für die Ethik, besonders für das Verständnis des Sinnes und des Ranges der sog. allgemeinen inhaltlichen moralischen Normen wie: du sollst nicht töten, nicht ehebrechen, nicht stehlen. Denn bedenken wir: diese Normen regulieren das Verhältnis der Menschen, die das Leben, die Ehe und das Eigentum betreffen. Diese Güter haben einen kategorialen, faßbaren Charakter. Durch das Streben nach ihnen oder ihre Bewahrung kann die freie menschliche Person ihre – auf ihrem Selbstverständnis beruhende – Grundentscheidung ausdrücken. Aber keines der Güter bindet die personale Freiheit, kein Respekt vor diesen entscheidet über die Selbstverwirklichung des Subjekts. Anders gesagt: die Achtung des Lebens – des eigenen oder das der anderen – kann im allgemeinen eine kategoriale Art der Grundentscheidung sein für den Ausdruck der Gottes- und Nächstenliebe, sie muß es aber nicht sein. Dies hängt nicht nur von der äußeren Struktur der situationsbedingten Handlungen der Menschen ab. Mehr noch hängt es von dem Sinn ab, den der Mensch diesen Handlungen im Namen der Grundentscheidung gibt, die von Natur aus sich der Bewertung im Lichte der allgemeinen Normen entzieht. Diese (allgemeine Normen) betreffen auch die »peripheren«, kategorialen Entscheidungen nur zum Teil. Sie dürfen nämlich nicht von vornherein deren Bedeutung bestimmen, da das Subjekt diese Bedeutung eben mit seinem Akt der Grundentscheidung konstituiert. Zur objektiven Bedeutung einer konkreten Handlung gehört also vor allem, ob und in welchem Maße sie Ausdruck der Grundentscheidung des Subjekts ist. Im Geiste einer so verstandenen Beziehung zwischen der »optio fundamentalis« und den konkreten Handlungen samt ihrer Bewertung kann A. Molinaro sagen, daß »eine Tat nicht deswegen ausgeführt wird, weil sie gut ist, sondern sie ist gut, insofern sie hic et nunc zutreffender Ausdruck der Selbstverwirklichung einer moralisch guten Person ist«¹⁵, und B. Häring sagt nach der Vorstellung einiger Beispiele des Selbstmordes: »das, was mit demselben Begriff bezeichnet ist, kann in einem Falle eine großherzige Antwort auf die Bedürfnisse der Nächsten sein, verstanden und beabsichtigt als Antwort voller Liebe auf den Ruf Gottes, in anderem Falle ist es eine rebellische Abweisung Seiner heiligen Liebe.«¹⁶

Es ist nicht schwer, schon hier einen Verdacht zu schöpfen, daß eine solche Konzeption des Menschen im Grunde einen subjektiven Charakter hat. Ethischer Subjektivismus besteht eben darin, daß der moralische Wert einer Handlung vom Subjekt abhängig gemacht wird: von seiner psycho-physischen Verfassung und sogar von seiner Entscheidung.¹⁷ Was anderes tun aber die Theologen, die diesen Wert von der optio fundamentalis des Subjekts abhängig machen, einer Option, die sich als subjektive unthematische Richtung der Freiheit der Bewertung im Lichte inhaltlicher, objektiver moralischer Normen entzieht?

¹⁵ A. Molinaro, L'applicazione della coscienza, in: Rivista di teologia morale 3 (1971), S.30. Vgl. auch J. Fuchs, Teologia moralna, op. cit. S. 127 (Moraltheologie und Dogmatik, S. 11–34).

¹⁶ B. Häring, Moralność jest dla ludzi, Warszawa, 1975, S. 120 (engl.: Morality is for Persons, New York 1971).

¹⁷ Vgl. W. Tatariewicz, O bezwzględności dobra, in: ders., Droga do filozofii i inne rozprawy filozoficzne, Warszawa 1971, S. 205–240.

5. Gesetz Gottes – menschliche Natur – Gesellschaft

Auch die Berufung auf das Gesetz Gottes, das objektiv die menschliche Freiheit bindet, löst das Problem des Subjektivismus bei dieser Konzeption der Freiheit nicht. Natürlich bindet Gott die menschliche Person mit seinem Gesetz, aber nicht anders, als durch die vernünftige Freiheit derselben Person. Sein Wille begrenzt also nicht nur nicht die Freiheit des Menschen, sondern bildet im Gegenteil deren Fundament und Garantie, was am besten der Begriff »theonome Autonomie« zum Ausdruck bringt. Selbstverständlich ist der Mensch verpflichtet – eben »theonom«, mittels Gottes Gesetz –, die richtigen Formen der Liebe zu suchen, aber auf dieser Suche ist er ausschließlich auf sein eigenes Unterscheidungsvermögen angewiesen, und in diesem Sinne ist er autonom.¹⁸ In diesem Kontext kann man sich nicht auf von Gott geoffenbarte Gebote und Verbote berufen. Diese in der Hl. Schrift enthaltenen Normen zeigen den tiefsten Sinn des moralisch Guten und Bösen, ermutigen den Menschen zur Suche nach dem Guten, ohne ihm jedoch diese Suche abzunehmen.¹⁹ Statt also zu sagen, daß eine Tat moralisch gut ist, insofern sie mit dem Gottes Gesetz übereinstimmt, soll man eher sagen, daß sie mit dem Gesetz übereinstimmt, insofern das Subjekt die Tat vollzieht nach eigener Überzeugung von dem, was richtig ist.

Auf was soll sich das Subjekt auf seiner autonomen Suche nach Richtigkeit berufen, um sich vor der subjektivistischen Gleichsetzung von Freiheit und Willkür zu hüten? Traditionell sah man die objektive moralische Norm im Naturgesetz (lex naturalis) gegeben. Die Autoren der »Neuen Moralthologie« verzichteten nicht auf diesen Begriff und seine Funktion in der Ethik, interpretieren ihn aber im Geiste der oben besprochenen Konzeption der menschlichen Person, deren »Natur« es auferlegt ist, sich der Freiheit unterzuordnen.²⁰

Eine so verstandene Natur – sagen unsere Autoren – ist weder so dauerhaft, wie man meinte, noch bindet sie an sich moralisch den Menschen als Person. Daß sie

¹⁸ Zum Thema einer so verstandenen Autonomie des Menschen schrieben: A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1984; F. Böckle, *Theonome Autonomie. Zur Aufgabenstellung einer fundamentalen Moralthologie*, in: J. Gründel/F. Rauch (Hrsg.), *Humanum. Moralthologie im Dienst des Menschen*, Düsseldorf 1972, S. 17–46; J. Fuchs, *Gibt es eine unterscheidend christliche Moral?*, S. 101–116; auch in: *StdZ* 185 (1970), S. 99–112.

¹⁹ Vgl. hier besonders B. Schüller, *Zur Diskussion über das Proprium einer christlichen Ethik*, in: *Theologie und Philosophie* 51 (1976), S. 321–343 und J. Fuchs, *Das Gottesbild und die Moral innerweltlichen Handelns*, in: *Stimmen der Zeit* 202 (1984), S. 363–382.

²⁰ Die zeitgenössische Literatur, die sich der Problematik des Naturrechts widmet, ist besonders umfangreich, und es ist schwer, die wichtigsten und nachhaltigsten Werke hervorzuheben. Aus der Sicht unserer Fragestellung kann man sich beispielsweise auf folgende Artikel berufen: F. Böckle, *Rückblick und Ausblick*, in: ders. (Hrsg.), *Das Naturrecht im Disput*, Düsseldorf 1966, S. 121–150; *Sittliches Naturgesetz in geschichtlicher Wirklichkeit*, in: F. Henrich (Hrsg.), *Naturgesetz und christliche Ethik*, München 1970, S. 105–115; *Natur als Norm in der Moralthologie*, in: *Naturgesetz und christliche Ethik*, op. cit. S. 73–90; siehe auch seine *Fundamentalmoral*, München 1977, S. 235–287; B. Schüller, *Wie weit kann die Moralthologie das Naturrecht entbehren?*, in: *Lebendiges Zeugnis* 20 (1965), S. 41–65; *Zur theologischen Diskussion über die lex naturalis*, in: *Theologie und Philosophie* 41 (1966) S. 481–503; J. Fuchs, *Der Absolutheitscharakter sittlicher Handlungsnormen*, S. 219–257. Vgl. auch A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Düsseldorf 1971.

nicht fest ist, zeigen deutlich die empirischen Wissenschaften. Das alte statische Bild des Menschen und der Welt muß durch ein neues dynamisches ersetzt werden. Der Mensch ist dabei nicht nur der Evolution unterworfen; dank der Macht seines Verstandes kann er Richtungen seiner individuellen wie gesellschaftlichen Entfaltungen programmieren. Umso weniger darf man die biologischen Gesetzmäßigkeiten, denen der Mensch unterworfen ist, als moralisch bindend ansehen. Diesen Gesetzmäßigkeiten einen moralischen Rang zuzuerkennen, ist ein wesentlicher Fehler des Biologismus, den man oft der traditionellen Theologie und auch den Dokumenten des *Magisterium Ecclesiae incl. Humanae vitae* vorwarf. Der Biologismus ist eine andere Bezeichnung oder ein besonderer Fall des Naturalismus: eines logisch nicht gestatteten Übergangs von der Tatsache zur Norm, d.h. eine Anerkennung als der Normativität der biologischen, soziologischen und aller anderen Gesetzmäßigkeiten allein aufgrund des faktischen Existierens. Die Tiere als unvernünftige Geschöpfe sind solchen Gesetzen unterworfen, und auf diesem Weg erlangen sie die ihnen eigene Vollendung. Nachdem der Mensch dagegen diese Gesetzmäßigkeiten erkannt hat, kann er diese je nach eigenem Ermessen ausüben, das seiner Grundentscheidung entspricht, der ganzheitlich verstandenen Vision seiner selbst, seinem Selbstentwurf. Er kann ihnen einen passenden Sinn geben, aber nicht jenen Sinn nur ablesen und diesen als ihm auferlegt betrachten. Die menschliche Natur ist also auf einen so verstandenen Selbstentwurf zurückgeführt worden, der eine individuelle (weil die konkrete Person betreffende) und eine allgemeine (weil das ganze Leben umfassende) Konkretisierung des oben angeführten grundlegenden Selbstverständnisses bildet.

Natürlich kann dieser Selbstentwurf nicht ganz beliebig sein; er muß biologische Gesetze respektieren (andernfalls ist es nicht möglich, die Leiblichkeit zu steuern). Er muß auch die Gesetze des gesellschaftlichen Lebens und den gesamten soziokulturellen und historischen Hintergrund berücksichtigen. Der Mensch ist, wie gesagt, ein notwendig gemeinschaftliches Wesen. Sein Selbstentwurf kann er also nur im Dialog mit anderen konstruieren, indem er ihre Selbstentwürfe respektiert. Dabei kommt dem gesellschaftlichen Konsens eine nicht geringe Bedeutung für die Verifikation der Richtigkeit des individuellen Selbstentwurfs zu: also die gesellschaftliche Approbation. Dem richtigen Erkennen der Relation zwischen den schon in der Gesellschaft angetroffenen Verhaltensmodellen dient die Analyse der menschlichen Erfahrung.²¹ Doch wenn man den erwähnten Fehler des Naturalismus in seiner soziologischen Version vermeiden will, so darf man nicht irgendeine Verhaltensregel schon deshalb als normativ bindend ansehen, weil sie durch alle oder durch die Mehrheit der Mitglieder einer Gemeinschaft gebilligt wurde. Jeder einzelne Mensch muß sich selbst frei entscheiden, wie er sich versteht und auf welchem Wege er zu Selbstverwirklichung schreiten will.

²¹ Zur moralischen Erfahrung vgl. u.a. F. Böckle, *Fundamentalmoral*, op. cit. S. 268–287; D. Mieth, *Moral und Erfahrung. Beiträge zur theologisch-ethischen Hermeneutik*, Freiburg ³1980; B. Schüller, *Die Bedeutung der Erfahrung für die Rechtfertigung sittlicher Verhaltensregel*, in: K. Demmer/B. Schüller (Hrsg.), *Christlich glauben und handeln*, Düsseldorf 1977, S. 261–286; J. Gründel, *Die Bedeutung einer Konvergenzargumentation für die Gewissheitsbildung und für vernünftige menschliche Einsichten*, *Concilium* 12 (1976), S. 634–640.

Eine solche Berufung auf das Naturgesetz bestätigt und bekräftigt eher das Vorrecht der menschlichen Freiheit, als daß es beschränkt. Inhaltliche und allgemeine, immer den Menschen bindende moralische Normen »passen« nicht nur nicht adäquat zur Freiheit der menschlichen Person, sondern drücken auch nicht richtig die Natur der Güter aus, zu deren Bewachung sie dienen. Das menschliche Leben, die Institution der Ehe, materielle Güter usw. haben einen relativen vormoralischen Charakter. Ihr Sinn wie auch der Sinn und die Verbindlichkeit der Normen, die deren Schutz und Entfaltung gebieten, sind abhängig vom Selbstentwurf des Subjekts. Und das Subjekt liest mit den Akten seines Gewissens nicht nur ab (konstatiert), was es verpflichtet, sondern es schafft (konstituiert) mit denselben Gewissensakten eine konkrete Pflicht oder verpflichtende Regel. Es sei hier nur eine Formulierung angeführt, die die Verstehensweise des Gewissens veranschaulicht, auch wenn man viele Beispiele anführen könnte: »Das Gewissen muß als Einheit einer sehr empfindsamen, willentlich-schöpferischen, ausführenden Intuition verstanden werden«, schreibt A. Molinaro. »Diese Einheit beinhaltet die Errichtung einer schöpferischen Relation zwischen dem moralischen Wert und der Freiheit innerhalb der Gewissensstruktur selbst und außerdem die Bestimmung des Gewissens als Freiheit. Man kann also zusammenfassend behaupten, daß die Freiheit, das heißt das Gewissen als Freiheit, bereits in sich moralischer Wert ist und auch sie (die Freiheit) in dieselbe Welt der Werte eingeht.«²²

Mit diesem Verständnis von menschlicher Natur, Freiheit und Gewissen baut man auch die traditionelle Struktur der ethischen Argumentation um. Ohne in die Einzelheiten dieses komplizierten Problems einzugehen, reicht es zu sagen, daß die hier angeführten Theologen – wie eigentlich zu erwarten war – die Kategorie der objektiv (»ex objecto«) immer schlechten Handlungen ablehnen. Eine solche Annahme müßte nämlich die Anerkennung der inhaltlichen und stets geltenden moralischen Normen nach sich ziehen. Sie sprechen sich im allgemeinen ganz deutlich für den sog. Konsequenzialismus (Teleologismus) aus, also für eine Ansicht, die die Richtigkeit einer Handlung ausschließlich von deren voraussehbaren Folgen abhängig macht.²³ Womit soll aber der Wert dieser Folgen gemessen werden? Die bisherige Darlegung läßt vermuten, daß das Kriterium im freien Selbstentwurf des Subjekts der Handlung gesehen wird. Und tatsächlich reinterpretiert eine Reihe moderner Theologen in diese Richtung den traditionellen Traktat über den moralischen Wert

²² A. Molinaro, *Creatività e responsabilità della coscienza*, in: T. Goffi (Hrsg.), *Problemi e prospettive di teologia morale*, Brescia 1976, S. 149–172, hier: S. 168. Eine kritische Stellungnahme zu solchen Formulierungen findet man u.a. in: A. Laun, *Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns*, Innsbruck 1984, S. 72–91.

²³ Die Unterscheidung zwischen Teleologismus und Deontologismus kommt von C.D. Broad, *Five Types of Ethical Theory*, London 1930. In die theologische Literatur wurde diese Unterscheidung von B. Schüller eingeführt: *Die Begründung sittlicher Urteile. Typen ethischer Argumentation in der katholischen Moralthologie*, Düsseldorf 1973; Anmerkungen zu dem Begriffspaar »teleologisch – deontologisch«, in: *Gregorianum* 57 (1976), S. 741–756; Neuere Beiträge zum Thema: »Begründung sittlicher Normen«, in: *Theologische Berichte* 4 (1974), S. 109–181. Von den zahlreichen Monographien zu diesem Thema, die im Geiste der »Neuen Moralthologie« verfaßt wurden, sei noch das Buch von F. Scholz erwähnt: *Wege, Umwege und Auswege der Moralthologie. Ein Plädoyer für begründete Ausnahmen*, München 1976.

einer Handlung mit dem Prinzip der Doppelwirkung. Vielleicht am interessantesten und am konsequentesten tut dies P.Knauer.²⁴ Er postuliert, den menschlichen Akten zugleich Rationalität und Freiheit zu gewährleisten. Sie sind rational, insofern sie die gegebene Wirklichkeit und die diese regelnden Gesetze beachten. Sie sind frei, insofern sie sich diesen Gesetzen nicht beugen, sondern ihnen eine Werthierarchie aufzwingen, die kraft der fundamentalen Entscheidung des Subjekts festgesetzt ist. Diese Entscheidung (Selbstentwurf) muß jedoch das ganze Leben umfassen und zwar in Verbindung mit der Gemeinschaft, in der er lebt.

Auf diese Weise ist die Idee des Menschen als Autokreator in das ganze System der »Neuen Moralthologie« entfaltet worden. Es ist nicht schwer, die praktischen Konsequenzen vorauszusehen und damit auch die Haltung, die die Verfechter der »Neuen Moralthologie« gegenüber der Enzyklika *Humanae vitae* annehmen mußten.

6. Praktische Schlußfolgerung: Ablehnung von *Humanae vitae*

Schon ein entschiedenes Verbot der Abtreibung²⁵ muß heftigen Protest hervorrufen. Ist es doch ein Beispiel einer inhaltlichen Norm, die ohne Ausnahme gilt; einer Norm, die – ihrer Meinung nach unbegründet – dem menschlichen Leben den Rang der Unantastbarkeit zuschreibt. Ein ausnahmsloses Verbot der Abtreibung entzieht dem freien Subjekt die Möglichkeit, seinen Akten Sinn und Wert zu geben.

Umso größeren Widerstand muß bei den Autoren die ebenso entschiedene negative Qualifizierung der Empfängnisverhütung hervorrufen, die in der Enzyklika enthalten ist²⁶, bei gleichzeitiger als moralisch zulässiger Inanspruchnahme der natürlichen unfruchtbaren Perioden (HV 16). Eine solche Bewertung beider Methoden der Geburtenregelung beruft sich nämlich auf die Natur des ehelichen Aktes, die als stete Wirklichkeit erkennbar und moralisch bindend ist und nicht als »elastisch«, durch das Subjekt projiziert und moralisch neutral betrachtet wird. Wie weit scheint doch das in *Humanae vitae* dargelegte Verständnis der Ehe – und der Sexualität überhaupt – von dem entfernt zu sein, was T.Goffi zum Ausdruck bringt, wenn er schreibt: »Der Sexualismus, eine an Werten reiche menschliche Wirklichkeit, wird sich in weiteren neuen kulturellen Aspekten auch deswegen zeigen, weil er im Zentrum des Denkens, der Wünsche und der täglichen Erfahrung der Menschen liegt. Die

²⁴ Vgl. P. Knauer, Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung, in: *Theologie und Glaube* 57 (1967), S. 107–133; ders., Fundamentelethik: teleologische als deontologische Normenbegründung, in: *Theologie und Philosophie* 55 (1980), S. 321–360.

²⁵ »Der direkte Abbruch einer begonnenen Zeugung, vor allem die direkte Abtreibung – auch wenn zu Heilzwecken vorgenommen –, sind kein rechtmäßiger Weg, die Zahl der Kinder zu beschränken, und daher absolut zu verwerfen.« *Humanae vitae*, Nr. 14.

²⁶ »Ebenso ist jede Handlung verwerflich, die entweder in Voraussicht oder während des Vollzugs des ehelichen Aktes oder im Anschluß an ihn beim Ablauf seiner natürlichen Auswirkungen darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern, sei es als Ziel, sei es als Mittel zum Ziel.« *Humanae vitae* Nr. 14.

Grenzen seiner zukünftigen Bedeutung lassen sich nicht schon jetzt bestimmen. Man weiß, welches der gegenwärtige kulturelle Sinn des Sexualismus ist; man weiß nicht, wie er morgen sein wird.«²⁷

7. Kritische Anmerkungen

Es fällt mir schwer, der oben skizzierten anthropologischen Vision Attraktivität abzusprechen. Sie scheint frisch, reich und tief personalistisch zu sein aufgrund der Sorge um die Achtung der Freiheit, die für die Würde des Menschen grundlegend ist. Ich befürchte sogar, daß ich sie zu breit und zu wohlwollend vorgestellt habe und nur wenig Platz für kritische Reflexion ließ. Doch mein Anliegen war, den Ursprung einer so großen Popularität der präsentierten Vision und zugleich auch die Ursachen so dauerhafter und manchmal auch so heftiger Kontestation der Enzyklika *Humanae vitae* unter vielen Katholiken aufzuzeigen. Andererseits glaube ich, daß die stückweise Enthüllung der nächstfolgenden Fragmente der kreativistischen Anthropologie, wobei eines aus dem anderen folgte, deren theoretische Lücken und praktische Gefahren zeigt. Ich beschränke mich darauf, drei kritische Bemerkungen zu formulieren und kurz zu erläutern.

Erstens muß klar gesagt werden, daß diese Konzeption des Menschen als Selbstschöpfer nicht nur nicht vor dem ethischen Subjektivismus bewahrt, sondern ihn gerade zu sanktionieren scheint. Diese Ansicht kann nicht durch antisubjektivistische Deklarationen abgeschwächt werden, mit denen die Autoren an die Notwendigkeit der Achtung der Naturgesetze und der gesellschaftlichen Spielregeln erinnern. Kein Subjektivist bestreitet diese Notwendigkeit. Die Mißachtung dieser Gesetzmäßigkeiten und Regeln rächt sich zu schnell an denen, die sie ignorieren. Es geht aber darum, daß der Subjektivist (besonders sein extremer Vertreter – der Dekretalist) um sich herum keine ihn bindenden moralischen Werte findet, sondern sich selbst als den freien Schöpfer ausgibt. Und eben diese Meinung verkünden jene, die dem Gewissen zugestehen, Normen und konkrete Verpflichtungen zu schaffen, und nicht diese abzulesen. Die Idee des »schöpferischen Gewissens« kann jede Handlung rechtfertigen, die das Subjekt in Harmonie mit den Ansichten einer Gemeinschaft (deren Mehrheit oder irgendeiner herausragender Elite) als richtig erachtet.²⁸ An sich scheint also die »Neue Moraltheologie« eher eine theoretische Ergänzung zum Situationismus zu sein als dessen von K. Rahner postulierte Überwindung.

Dieser Subjektivismus ist zweitens die unumgängliche Konsequenz der transzendentalistischen Interpretation der Akte der Vernunft und der menschlichen Freiheit.

²⁷ T. Goffi, *Sessualità e celibato oggi*, in: ders. (Hrsg.), *Problemi e prospettive di teologia morale*, Brescia 1976, S. 391–404, hier S. 397.

²⁸ Es geht hier natürlich nicht darum, den Autoren aus dem Kreise der »Neuen Moraltheologie« zu unterstellen, den Subjektivismus sanktionieren zu wollen, sondern darum, daß der faktisch eingenommene Standpunkt kraft innerer Logik zu subjektivistischen Folgerungen führt. Vgl. zu diesem Thema T. Slipko, *Rola rozumu w kształtowaniu moralności*, in: *Studia Philosophiae Christianae* 24 (1988), Nr. 1, S. 123–143.

Es klingt zwar paradox, aber eben diese Interpretation schließt – entgegen ihrer Bezeichnung – den Menschen in die Immanenz ein, indem sie ihn zu einem Dialog mit sich selbst, also zu einem Monolog verurteilt. Wenn nämlich die Erkenntnis einen unvermeidlich schöpferischen Charakter hat (weil sie auf die Wirklichkeit eigene Erkenntnis-kategorien auflegt, die das Erkenntnisobjekt konstruieren), dann heißt das, daß sie im Grunde genommen nichts anderes ist, als ein Spiel mit sich selbst. Und trotz attraktiv klingender Parolen beraubt man die menschliche Person der Möglichkeit wirklichen Wachstums; denn diese vollzieht sich im Über-sich-Hinausgehen im Namen der den Menschen übersteigenden, aber im Erkenntnisakt gegebenen Wahrheit. Entzogen wird ihm auch die Möglichkeit, diese Wahrheit zu wählen (vor allem die Wahrheit über sich selbst). Das moralisch Gesollte wird auf die Konsequenzen aus den eigenen freien Entscheidungen reduziert, die weiter unbegründet sind, weil sie nicht auf objektiv erkennbarer Wahrheit beruhen.²⁹ Kann man z.B. im Lichte dieser Konzeption Thomas Morus für mehr bewunderns- und nachahmungswert halten als diejenigen, die eine andere Entscheidung als richtig erachteten, weil sie ein anderes Selbstverständnis hatten? So sieht man, wie die transzendentalistische Interpretation des Menschen und seiner Freiheit ihn besonders stark in den nächsten Subjektivismus »abdrängt«.

Diese Interpretation beruht wiederum auf einer dualistischen Sicht des Menschen. Selbstverständlich unterstreichen die hier angeführten Autoren die geistig-leibliche Einheit des menschlichen Seins, berufen sich auf die diese Einheit bezeugenden Angaben der empirischen Wissenschaften usw. Doch hinter dem Vorhang der Worte verbirgt sich ein Bild des Menschen, der – übereinstimmend mit Rahners Definition – sich als Person ausschließlich in der Dimension der radikal von der angetroffenen Welt der »Natur« verschiedenen Freiheit verwirklicht. Auf diese Weise entfernt sich der menschliche Leib so weit vom Geist, daß er nicht die Gesetzmäßigkeiten, denen er unterworfen ist, registriert, die einzigen Wege des Formens und Reifens desselben Geistes. Der oft wiederholte Vorwurf des Biologismus verbirgt in sich im Grunde genommen die Geringschätzung des menschlichen Körpers und die Erschütterung seiner positiven Rolle in der Formation der persönlichen Freiheit des Menschen.

Aber eben der Körper und seine Bedürfnisse fordern besonders eindringlich dort ihre Befriedigung, wo man seine Bedeutung in zu engelhafter Sicht der menschlichen Person verringern möchte. Wenn man den Leib zu einem Instrument reduziert, auf dem die von ihm ganz verschiedene und größere Freiheit Melodien je nach Können und Belieben spielen kann, wenn der menschlichen Natur die inhaltlich und moralisch bindenden Bedeutungen entzogen werden, wenn sich also faktisch die Tür zum Subjektivismus auftut, dann finden sich auf diesem »axiologisch leerem« Feld am schnellsten materielle, leibliche Wünsche. Sie sind nämlich inhaltlich deutlich bestimmt und verlangen mit großer Kraft nach ihrer Befriedigung. Unter diesen Wünschen nimmt der Sexualdrang einen wichtigen Platz ein, dessen Beherrschung und das Aufzeigen seiner personalistischen Bedeutung sehr schwierig ist. Es ist

²⁹ Vgl. J. Seifert, Erkenntnis objektiver Wahrheit, Salzburg-München ²1976, S. 47–106; T. Styczen, Wolność w prawdzie, Rzym 1988.

leichter, im Namen des angeblichen Rechtes, seinen Handlungen Sinn zu geben, die Tätigkeiten, die mit diesen Wünschen übereinkommen, als dem eigenen freien Selbstverständnis entsprechend auszugeben, auch wenn dies faktisch die Kapitulation des persönlichen Subjekts gegenüber dem Dynamismus bedeutet, den er sich nicht unterordnen kann.

Extrema iunguntur. Die zu idealistische Konzeption des Menschen-Autokreators, attraktiv durch das Entfachen seiner Ambitionen mittels täuschender, wenn auch scheinbar hinreißender Größe (an deren Untergrund unschwer die paradiesische Versuchung zu erkennen ist: »Ihr werdet sein wie Gott, erkennend Gutes und Böses« Gen. 3,5«) führt zu personalistischer Rechtfertigung der Handlungen, die aus dem scheinbar so weit entfernten praktischen Materialismus hervorgehen. Deswegen muß an die Worte Johannes Pauls II erinnert werden, die er in der Aula der Katholischen Universität Lublin gesprochen hat: »Der Mensch muß auch im Namen der Wahrheit über sich selbst einer doppelten Versuchung widerstehen: der Versuchung, die Wahrheit über sich selbst der eigenen Freiheit untertan zu machen, sowie der Versuchung, sich selbst der Welt der Dinge untertan zu machen; er muß sich sowohl gegen die Versuchung der Selbst-Vergötzung wie auch gegen die Versuchung der Selbst-Verdinglichung wehren.«³⁰ Das sind mahnende Worte, die aktuell bleiben, solange diese zwei Versuchungen bestehen. Die Konzeption des Menschen als Selbstschöpfers scheint zu zeigen, wie das Erliegen gegenüber einer der Versuchungen (Selbstvergöttlichung) leicht in das Verfallen gegenüber der zweiten führen kann: der Selbsterniedrigung.

Das bedeutet jedoch nicht, daß die einzige Alternative zu dieser Konzeption die Rückkehr zur alten – dazu noch oft durch moderne Kritiker entstellte – Vision des Menschen und der Moral ist. Gerade die Enzyklika *Humanae vitae* enthält Elemente eines solchen Verständnisses des Menschen, das kühne und weite Perspektiven seiner schöpferischen Entfaltung aufzeigt, die jedoch nur auf dem Wege des Erkennens und Akzeptierens möglich ist und nicht durch Ablehnung der die Entfaltung scheinbar störenden Realien des Seins. Aber die Erörterung der in *Humanae vitae* dargelegten anthropologischen Idee verdient einen eigenen Aufsatz. Am Schluß möchte ich nur hinzufügen, daß der Predigtzyklus Johannes Pauls II in den Jahren 1979-84 ein Versuch eines Kommentars zu der Enzyklika ist.³¹

³⁰ Zitiert nach der deutschen Ausgabe von *L'Osservatore Romano* vom 3.07.1987, OR 17 (1987) Nr. 27, S. 16-17.

³¹ Den deutschen Text dieser Ansprachen findet man in Johannes Paul II, (Hrsg. Norbert und Renate Martin), *Communio personarum*. Bd. 1: Katechesen 1979-81. Die menschliche Liebe im göttlichen Heilsplan; Bd. 2: Katechesen 1981-84. Die Erlösung des Leibes und die Sakramentalität der Ehe, Vallendar-Schönstatt 1985.

Das Faszinierende der göttlichen Gnade

Zur charitologischen Ästhetik bei M. J. Scheeben

Von Manfred Hauke, Lugano

I. Das gnadentheologische Defizit der Gegenwart und seine Folgen

Die Lehre von der göttlichen Gnade zählt zu den zentralen Inhalten des Glaubens. Es geht um die Teilhabe des Menschen am Leben Gottes, das uns durch Jesus Christus im Heiligen Geist geschenkt wird. Ein Geschenk, das unsere tiefste Sehnsucht erfüllt, den Hunger nach Ewigkeit in der Gemeinschaft mit Gott. Ein so großes Geschenk, daß es unsere Ausrichtung auf das Glück nicht nur erfüllt, sondern zugleich unendlich übersteigt.

Das Geschenk der Gnade erweist sich als vielschichtige Wirklichkeit, die in den klassischen Handbüchern mit einer fein ausdifferenzierten Terminologie beschrieben wird. Die Charitologie gilt als besonders abstrakter Stoff, dessen Umsetzung in die Verkündigung nicht immer einfach scheint. Hinzu kommt ein machtvoller Trend, das Christentum auf das allgemein Menschliche zu beschränken und seines übernatürlichen Charakters zu entkleiden. Diese Schwierigkeiten sind wohl in erster Linie dafür verantwortlich, daß über die göttliche Gnade heute kaum mehr gepredigt wird. Alexandre Ganoczy bemängelt: Der Akzent werde oft »auf die humanwissenschaftlich greifbaren Handlungsmotivationen und auf eine entsprechende Auswahl von Bibeltexten gesetzt. Das Vertrauen auf die Kraft menschlicher Freiheit und Selbstbestimmung liegt solchem homiletischen Diskurs weit eher zugrunde als etwa die Überzeugung, daß alles gute Tun vom gnädigen Gott erst ermöglicht werden muß«¹.

Der seinshafte Indikativ, die Gnade Gottes, verkümmert dann zugunsten des sittlichen Imperativs, der allein für sich gesehen der letzten Grundlage entbehrt. Die Freude, von Gott beschenkt zu sein, kommt heute häufig zu kurz. Wo diese Freude fehlt, werden Theologie und Kirche allzu leicht wie saurer Regen empfunden, der das Leben nicht aufblühen läßt, sondern vergiftet. Ein pelagianisierender Moralismus, der das Beschenktsein und Getragensein durch Gott in den Hintergrund drängt, wirft den Menschen auf sich selbst zurück und läßt ihn mit sich selbst allein. Das gnadentheologische Defizit, das Autoren unterschiedlichster Herkunft heute beklagen², fördert eine allgemeine Lustlosigkeit, die den Auszug aus der Kirche immer weiter vorantreibt.

¹ Ganoczy, Alexandre, Aus seiner Fülle haben wir alle empfangen. Grundriß der Gnadenlehre, Düsseldorf 1989, 242.

² Z. B. Auer, Johann, Das Evangelium der Gnade (KKD V), Regensburg ³1980, 18f; Greshake, Gisbert, Geschenkte Freiheit. Einführung in die Gnadenlehre, Freiburg ⁴1992, 9–14; Hermes, Gerhard, Herrlichkeit der Gnade, Stein am Rhein 1984, 5f; Pesch, O. H., »Gnade«: Eicher, Peter (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 2, München ²1991, 252–265, hier 254f.

In dieser schwierigen Situation erscheint es besonders dringlich, die Faszinationskraft der Gnade zum Leuchten zu bringen. Wenn hier von »Faszination« die Rede ist, dann natürlich nicht in dem ursprünglichen lateinischen Sinn des Wortes, das »Behexen« und »Verzaubern« bedeutet³. Die Gnade ist keine magische Kraft, die umgarnt, beircet, manipuliert und so die menschliche Freiheit ausschaltet. Die Gnade Gottes ist kein Zaubermittel, sondern eine Lebenskraft, welche die menschliche Freiheit hervorlockt und unterstützt, ohne sie zu zwingen. Die Faszinationskraft der Gnade schaltet die Freiheit nicht aus, sondern ein.

Das »Faszinierende« der Gnade ist in dem allgemeineren Sinn zu verstehen, wie die Religionswissenschaft seit Rudolf Otto die Erfahrung des Heiligen beschreibt: die Begegnung mit dem Heiligen weckt im Menschen die Ehrfurcht (*mysterium tremendum*), aber auch das Empfinden des Beglücktseins und Hingerissenseins (*mysterium fascinosum*)⁴. »Faszination« meint hier das Begeistertsein, das Entzücken, das Angezogensein, das Gott mit seinem wirksamen Anruf im Menschen zu erwecken vermag.

II. Die Bedeutung der charitologischen Ästhetik bei Scheeben

Wichtige Anregungen, die Attraktivität der Gnade ins Licht zu stellen, bietet uns ein Theologe des 19. Jahrhunderts, dessen 100. Todestag 1988 mit zahlreichen wissenschaftlichen Beiträgen gewürdigt worden ist⁵: Matthias Joseph Scheeben. Scheeben, geboren 1835, lehrte 1860–88 Dogmatik im Priesterseminar zu Köln. Er gilt, so José Martin-Palma im »Handbuch der Dogmengeschichte«, als »der katholische Gnadentheologe kat'exochen der modernen Zeit«⁶. Neben den streng wissenschaftlichen Beiträgen Scheebens zur Charitologie ist vor allem ein populär geschriebenes Werk zu beachten mit dem panegyrischen Titel: »Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade«. Die »Herrlichkeiten« wurden zu einem höchst beachtlichen Publikumserfolg: von 1862 bis 1949 erlebte das Werk 17 Auflagen; es erfuhr Übersetzungen

³ Georges, K. E., Ausführliches Lateinisch-deutsches Handwörterbuch I, ⁸1913; Neudr. Darmstadt 1988, 2692.

⁴ Otto, Rudolf, *Das Heilige*, München ⁴⁵1987 (zuerst 1917); dazu Auer, Johann, *Gott – Der Eine und Dreieine* (KKD II), Regensburg 1978, 543f; Lanczkowski, Günter, Art. »Heiligkeit I. Religionsgeschichtliche«: TRE 14 (1985) 695–697.

⁵ Insbesondere: *Divinitas* 32 (1988) 1–521; Trippen, Norbert (Hg.), *Das Kölner Priesterseminar im 19. und 20. Jahrhundert* (SKKG 23), Siegburg 1988, 221–333; in dieser Zeitschrift: Scheffczyk, Leo, »Die ›organische‹ und die ›transzendente‹ Verbindung zwischen Natur und Gnade (Ein Vergleich zwischen M. J. Scheeben und K. Rahner aus Anlaß des Scheeben-Gedenkens)«: *Forum Kath. Theologie* 4 (1988) 161–179.

⁶ Martin-Palma, José, *Gnadenlehre. Von der Reformation bis zur Gegenwart* (HDG III,5b), Freiburg 1980, 156; vgl. auch Scheffczyk (Anm. 5) 168; Ocariz, Fernando, »Il mistero della grazia in M. J. Scheeben«: *Divinitas* 32 (1988) 227–235, hier 235.

zunächst ins Englische und Flämische, später auch ins Italienische, Französische (1954) und Spanische (1960)⁷.

Scheeben hat damit das im Vorwort beschriebene Ziel erreicht. Er will die Menschen für die Wirklichkeit der Gnade begeistern und, so schreibt er, »ganz besonders die Christen ihres *heiligen Glaubens so recht froh werden ... lassen*. Denn die Schönheit und der Stolz des katholischen Glaubens liegt eben darin, daß er uns in den Geheimnissen der Gnade eine unermeßlich hohe Erhebung unserer Natur und eine unaussprechlich innige Vereinigung mit Gott vorführt« (H 3).

Was Scheeben hier andeutet, ist nichts weniger als das Programm einer charitologischen Ästhetik: der Aspekt der Schönheit, der Herrlichkeit der Gnade wird in umfassender Weise entfaltet⁸.

Die Formulierung »Ästhetik der Gnade«, die sich bei Scheeben so nicht findet, mag vielleicht etwas Verwunderung erregen. Wird der Begriff »Ästhetik« doch vielfach, angefangen mit Alexander Gottlieb Baumgarten, auf die sinnliche Wahrnehmung eingeschränkt oder als Theorie der Kunst umschrieben⁹. In diesem Sinne kann es keine eigentliche »Ästhetik der Gnade« geben, da die in der Charitologie umschriebene Wirklichkeit in allererster Linie eine Gabe Gottes meint, die das Innere des Menschen ergreift und als solche gerade nicht sinnlich wahrnehmbar ist.

»Ästhetik« wird aber auch bestimmt als Theorie des Schönen, das sich mit einer allumfassenden Eigenheit des Seins befaßt. Dieser Sprachgebrauch ist hier vorausgesetzt. Einheit, Wahrheit, Gutheit und Schönheit gelten in der klassischen Philosophie als Transzendentalien, als Seinsbestimmungen, die nicht nur in bestimmten, kategorialen Bereichen zu finden sind, sondern in jedem Seienden. Das Transzendentale der Schönheit ist nicht auf die Gegenstände der Sinneserfahrung eingeschränkt, sondern trifft ebenso den geistigen Kosmos und die Wirklichkeit Gottes. Die göttliche Gnade ist demnach zu betrachten unter dem Aspekt der geistigen Schönheit. Die »Schönheit der Gnade« ist denn auch ein Thema, das in klassischen und modernen Abhandlungen zur Charitologie durchaus seinen bewußt reflektierten Platz findet¹⁰.

⁷ Vgl. Grabmann, Martin, »Scheebens theologisches Lebenswerk«: Scheeben, M. J., *Natur und Gnade. Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade* (Gesammelte Schriften I), Freiburg ^{4/17}1949, XXI–XLI, hier XXVIII; Höfer, Josef, Art. »Scheeben«: *LThK*² IX (1964) 376–379. In Deutschland erschien zuletzt eine Textauswahl: hg. v. Schmitz, Josef, Würzburg 1955.

Die Scheeben'schen Hauptwerke werden in der Folge abgekürzt zitiert: NG = *Natur und Gnade*; H = *Die Herrlichkeiten ...*; M = *Die Mysterien des Christentums* (Gesammelte Schriften II), Freiburg ³1958; KD = *Handbuch der katholischen Dogmatik* (Gesammelte Schriften III–VII), Freiburg 1941–57.

⁸ Zum inhaltlichen Profil vgl. Eröss, Alfred, »Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade (Scheebens Gnadenlehre in ihrer ersten Fassung)«: Ders. u. a., M. J. Scheeben *alumno suo eximio centesimo ipsius redeunte natali*. Collegium Germanicum Hungaricum, Rom 1935, 71–109.

⁹ Eckert, W. P., Art. »Ästhetik I. Im Mittelalter und in der Renaissance«: *TRE* 1 (1977) 544–553; Most, G. W. u. a., Art. »Schöne (das)«: *HWP* 8 (1992) 1343–85.

¹⁰ Von den neuscholastischen Handbüchern seien nur genannt Heinrich, J. Gutberlet, Constantin, *Dogmatische Theologie VIII*, Mainz 1897, 581–585; Pohle, Joseph/Gummersbach, Joseph, *Lehrbuch der Dogmatik II*, Paderborn ¹⁰1956, 736f; Ott, Ludwig, *Grundriß der Dogmatik*, Freiburg ¹⁰1981, 312.

Die zeitgenössische Diskussion zur Gnadenästhetik beleuchtet Weimer, Ludwig, *Die Lust an Gott und seiner Sache*, Freiburg ²1982, 439–442; vgl. auch Brunner, August, *Gnade*, Einsiedeln 1983, 23–27.

Verschwiegen sei freilich nicht, daß dieser systematisch ausgearbeitete Aspekt in nicht wenigen Traktaten, auch und gerade neuester Art, ausfällt¹¹.

Eine umfassende theologische Ästhetik entfaltet Hans Urs von Balthasar in den sieben Bänden der »Herrlichkeit«¹². Auf einem Dutzend Seiten im ersten Band hebt Balthasar rühmend die Theologie Scheebens hervor, die als ganze ästhetisch durchformt sei. Scheeben betreibe keine »ästhetische Theologie« im abwertenden Sinne, die romantisierende Ergüsse darbiere, sondern eine echte »theologische Ästhetik«, die in der gesamten Theologie die organische Verbundenheit der Glaubensgeheimnisse betone und deren faszinierende Schönheit heraushebe. Scheeben gewinne seine Schönheitslehre dabei aus den Daten der biblischen Offenbarung selbst mit genuin theologischen Methoden¹³.

III. Die »Ästhetik der Gnade« im Gesamtwerk Scheebens

Was Balthasar über die Theologie Scheebens im allgemeinen ausführt, gilt von der Gnadenlehre ganz besonders. Um die Darlegungen des Kölner Dogmatikers richtig einordnen zu können, seien zunächst die wichtigsten Quellen benannt. Das zentrale Anliegen Scheebens zeigt sich bereits in seinem Frühwerk »Natur und Gnade« (1861). Die geschaffene Natur des Menschen und die von Gott aus freier Liebe gewährte Gnade, von Scheeben gerne »Übernatur« genannt, werden dort in ihrer Eigenart und gegenseitigen Verbindung entfaltet. Der Leser soll die übernatürliche Prägung des Christentums schätzen lernen, um – so Scheeben – »dem theoretischen und praktischen Naturalismus und Rationalismus, der alles spezifisch Christliche zurückdrängen und aufzuheben sucht, entschieden und kräftig entgegenzutreten« (NG 1). Schon in diesem ersten großen Werk – Scheeben war damals 26 Jahre – klingen die Grundakkorde an, welche die »Ästhetik der Gnade« bestimmen.

In die Mitte der Aufmerksamkeit rückt die Schönheit der Gnade dann ein Jahr später, 1862, in den bereits erwähnten »Herrlichkeiten der göttlichen Gnade«. Scheeben adaptiert hier das berühmte Werk eines spanischen Jesuiten deutscher Herkunft, Juan Eusebio Nieremberg (1595–1658)¹⁴. Nieremberg war Professor für Naturgeschichte, dann für Exegese am Kaiserlichen Kolleg zu Madrid. Als erfolgreicher geistlicher Schriftsteller zählt er zu den besten kastilischen Prosa-Autoren im spanischen »secolo d'oro«, im »goldenen« 17. Jh. In diesem und im 18. Jh. waren seine Werke

¹¹ So bei Brinktrine, Johannes, Die Lehre von der Gnade, Paderborn 1957; Schmaus, Michael, Katholische Dogmatik IV/2, München ⁶1965; Auer (Anm. 2); Ganoczy (Anm. 1); Greshake (Anm. 2) (mit Ausnahme der kurzen Vorstellung von Weimer [Anm. 10]: 140f).

¹² Balthasar, H. U. von, Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik I–III, 2, 2, Einsiedeln 1961–1969; zur neueren Lit. über die theologische Ästhetik vgl. Wohlmuth, Josef, Art. »Schönheit/Herrlichkeit«: Eicher, Peter (Hg.), Neues Handbuch theologischer Grundbegriffe 5, München ²1991, 17–25.

¹³ Balthasar I 98–110.

¹⁴ Dazu Hauke, Manfred, Art. »Nieremberg, Johannes Eusebius«: Marienlexikon IV, St. Ottilien 1992, 618f (Lit.).

in der ganzen katholischen Welt verbreitet. Als seine theologisch gehaltvollste Schrift gilt: »Del aprecio y estima de la divina gracia«. – »Über die Hochachtung und Wertschätzung der göttlichen Gnade«. Das in mehrere Sprachen übersetzte Werk wurde in Spanien immer wieder aufgelegt, zuletzt im Jahre 1983. Nieremberg spricht eine sehr bildhafte Sprache, die trotz manchen barocken Überschwangs auch moderne Leser zu fesseln vermag.

Trotz jahrelangen Suchens ist es Scheeben nicht gelungen, den spanischen Originaltext zu erhalten. Er benutzt deshalb eine gekürzte italienische Übersetzung als Grundlage. Von Nieremberg übernimmt er die Grundstruktur und die starke Bildhaftigkeit der Sprache, gestaltet die Übertragung aber so eigenständig, daß man die »Herrlichkeiten« mehr Scheeben zuordnen muß als dem spanischen Theologen. Quantitativ betrachtet, stammt ungefähr ein Drittel des Werkes von Nieremberg und zwei Drittel von Scheeben¹⁵. Die »Herrlichkeiten«, die man schon insgesamt als »Ästhetik der Gnade« bezeichnen könnte, enthalten einen längeren Gliederungspunkt, der die umfassendere Thematik besonders zuspitzt: »Von der himmlischen Schönheit, welche die Gnade der Seele verleiht« (H 105–112).

Das in der theologischen Wissenschaft bekannteste Werk Scheebens sind gewiß die »Mysterien des Christentums« (1865). Was darin über den organischen Zusammenhang der Glaubenswahrheiten ausgeführt wird, gilt auch für den Teilbereich der Gnadenlehre. Die Anziehungskraft des Christentums, die von einem flachen Rationalismus gemindert worden sei, gründe in den göttlichen Geheimnissen, welche die Sehnsucht des Menschen anlocken und doch geheimnishaft bleiben. Auch hier ist betont von der Schönheit, Herrlichkeit und Erhabenheit die Rede, die den Menschen beglückend anziehen und auf die selige Gottesschau vorbereiten, wie das Morgenrot, in dem sich die Pracht der Sonne ankündigt (M § 1).

In seinem unvollendeten »Handbuch der katholischen Dogmatik« (1873–87) bietet Scheeben einen eigenen, inhaltsreichen Paragraphen über die »Schönheit Gottes« (KD II § 85). Erst an dieser Stelle wird ausführlich erläutert, was unter »Schönheit« näherhin zu verstehen sei. Die Gnadenlehre im Handbuch konnte Scheeben nicht zu Ende bearbeiten, weil ihm der Tod die Feder aus der Hand nahm. Die charitologischen Ausführungen gehen in manchen Punkten über das im Frühwerk Gebotene hinaus, bringen aber nichts Neues zum Thema der Ästhetik (KD III § 158–184; IV § 283–296).

IV. Die Kennzeichnung von »Gnade« und »Schönheit«

Nach dieser chronologischen Skizze sei nun kurz dargestellt, wie Scheeben die Begriffe »Gnade« und »Schönheit« bestimmt. Das Wort »Gnade« (cháris, gratia) meine 1) die huldvolle Liebe, die ein Höherer einem niedriger Gestellten erweise, und 2) die Wirkung jener Liebe, die geschenkte Gabe. Ebenso – 3) – nenne die Hl. Schrift Gnade »die Schönheit, die Güte und Liebenswürdigkeit«, wodurch der

¹⁵ So Scheeben selbst (H 2).

Mensch der Liebe Gottes würdig sei (H 6). In dieser dritten Bestimmung ist das Programm einer charitologischen Ästhetik im Kern bereits enthalten.

In gewissem Sinne, so Scheeben mit Augustinus, kann man schon alle natürlichen Güter als »Gnaden Gottes« bezeichnen, weil sie seiner freien, ungeschuldeten Liebe entstammen. Gnade im vollkommenen und christlichen Sinn meint jedoch die Liebe Gottes und deren Wirkungen, die über die in der Schöpfung begründete Natur hinausgreifen und den Menschen zum Kind Gottes machen, ihm Anteil verleihen an der göttlichen Natur (H 7).

Im engen Anschluß an Schrift und Tradition beschreibt Scheeben eine Fülle einzelner Gnaden, welche die Gotteskindschaft oder heiligmachende Gnade vorbereiten, stützen und vervollkommen. Die heiligmachende Gnade, das Zentrum der Charitologie, kennzeichnet der Theologe mit dem Römischen Katechismus als »eine göttliche, der Seele anhaftende Beschaffenheit«. Sie sei »wie ein Glanz und ein Licht, das alle Makel unserer Seelen vertilgt und die Seelen selbst schöner und glänzender macht« (H 8; vgl. 134)¹⁶. Soweit eine erste Bestimmung von »Gnade« nach dem Frühwerk der »Herrlichkeiten«¹⁷. Mit dem Catechismus Romanus steht Scheeben hier in einer Tradition, die insbesondere von Augustinus und Thomas herrührt. Sie umschreibt die Gnade als »Glanz der Seele« (*nitor animae*) und die Sünde als »Häßlichkeit« (*deformitas*)¹⁸.

Der Begriff »Schönheit« wird in den »Herrlichkeiten« nicht begrifflich geklärt, sondern dargestellt als Harmonie verschiedener Momente, die durch ihre Anmut entzückt (vgl. bes. H 109). Eine formelle Definition von »Schönheit« findet sich erst im Traktat der Gotteslehre. Scheeben schließt sich hier Thomas von Aquin an, der wiederum Pseudo-Dionysius voraussetzt¹⁹. Das Schöne ist danach ein transzendentaler Begriff, eine universale Bestimmtheit des Seins, in der sich das Wahre und das Gute miteinander verbinden. Vom Subjekt aus beschrieben, ist »schön« all das, was zur Beschauung einlädt und dabei den Beschauer entzückt, ihn zu frohem Wohlgefallen hinreißt. Objektiv gesehen, gibt es drei Merkmale der Schönheit:

1. Die *integritas* oder Unversehrtheit: in der Vollkommenheit gibt es keine Mängel, sondern eine seinshafte Fülle.
2. Die *consonantia*, »die harmonische Einheit verschiedener Vollkommenheiten resp. verschiedener Teile«.
3. Die *claritas*, das Aufleuchten von Seinsfülle und deren harmonischer Einheit (KD II n. 328).

¹⁶ Vgl. Rodriguez, Pedro u. a. (Hg.), *Catechismus Romanus*, Rom 1989 (editio critica), 207f; dt.: *Katechismus nach dem Beschluß des Konzils von Trient für die Pfarrer*. Übersetzt nach der zu Rom 1855 veröffentlichten Ausgabe mit Sachregister, Kirchen/Sieg 1970, 142 (Cat. rom. II,2,50).

¹⁷ Eine ähnliche, wenngleich wissenschaftlich ausgefalteterer Begriffserklärung findet sich später in KD III § 160. Der Aspekt der Schönheit wird dabei weniger deutlich als in H.

¹⁸ Vgl. STh I–II, q 86 a 1 (von Scheeben zitiert in KD III n. 62); q 109 a 7; q 110 a 2 mit den Anmerkungen der Deutschen Thomasausgabe 14, Heidelberg u. a. 1955, 258, n. 46 (Deman, Th.–A.); weitere Thomasstellen bei Kovach, F. J., *Die Ästhetik des Thomas von Aquin*, Berlin 1961, 90f.102.227.

¹⁹ Zu Thomas: Czapiewski, Winfried, *Das Schöne bei Thomas von Aquin* (FThSt 82), Freiburg 1964; Balthasar, Herrlichkeit III,1,1 (Anm. 12), 354–370; Müller, Ludger, »Das ›Schöne‹ im Denken des Thomas von Aquin«: *Theologie und Philosophie* 57 (1982) 413–424 (Lit.).

Bei der Aufzeichnung dieser drei Merkmale ist freilich zu bedenken, daß Thomas von Aquin in seinem Gesamtwerk die »integritas« sachlich in der »harmonia« (bzw. »consonantia, proportio«) enthalten sieht, die zusammen mit der »claritas« (splendor) die objektive Grundlage des Schönen ausmacht. Die thomasische Bestimmung der Schönheit hebt also im Grunde nur auf zweierlei ab: die harmonische Zusammenfügung verschiedener Teile sowie das eindrucksvolle Sich-Offenbaren nach Außen, die »consonantia« und die »claritas«²⁰.

Schönheit wird, so die thomasische Kennzeichnung nach Scheeben, bald mehr mit dem Guten, bald mehr mit dem Wahren verbunden. Im Hinblick auf das Gute erscheint das Schöne als Gegenstand des Wollens, insofern er in sich selbst liebenswert ist: das sog. »bonum honestum«, das um seiner selbst willen Anerkennens- und Begehrenswerte. In Beziehung auf das Wahre ist das Schöne das Objekt des Erkennens, insofern das Erkennen Freude macht (KD II n. 329). Schönheit ist sozusagen die Gutheit des Wahren, bei dem allein schon die Wahrnehmung Wohlgefallen bereitet. Im Erkennen des Schönen kommt das Streben zur Ruhe²¹.

Scheeben geht aus von diesem systematischen Vorverständnis des Schönen, greift dann aber sofort zurück auf die Verankerung der Lehre in der Bibel und bei den Kirchenvätern. Das mit Schönheit Gemeinte finde sich in der Hl. Schrift am häufigsten unter dem Begriff der »Herrlichkeit« (kabod, doxa). Dabei seien die Größe und die Macht Gottes miteingeschlossen. Neben einigen Psalmstellen wird das Buch der Weisheit eigens hervorgehoben, das auch terminologisch von der Schönheit Gottes bzw. der göttlichen Weisheit spricht (Weish 8,2; 13,3). Neben dem Sinnbild des Lichtes erscheine für die Weisheit der Vergleich mit der Anmut der Pflanzenwelt (Sir 24), während das Hohelied die Schönheit Gottes im Bilde des Bräutigams zeichne (KD II n. 333).

V. Die christologische Grundstruktur der charitologischen Ästhetik

Die Scheebensche Phänomenologie der göttlichen Schönheit kann hier nicht umfassend nachgezeichnet werden. Wichtig ist der Hinweis, daß sich die Schönheit Gottes in unterschiedlicher Intensität in den Geschöpfen widerspiegelt. In besonderer Weise werde die Schönheit der zweiten göttlichen Person zugeeignet, dem ewigen Sohn als dem vollkommenen Ebenbild des Vaters. Scheeben weist dabei auf die alttestamentlichen Vorausbilder der Christologie in Weish 7 und Sir 24 sowie auf die von Thomas rezipierte Trinitätslehre des Augustinus (KD II n. 333–338; 1048).

Die Christologie bildet eine wichtige Nahtstelle, von der aus Scheeben seine »Ästhetik der Gnade« entwickelt. Der göttliche Sohn ist gleichsam der reine Spiegel, in dem sich die Klarheit des Vaters vollkommen kundgibt. Dem Bilde des Sohnes gilt es nun gleichförmig zu werden (Röm 8,29), um an dessen Schönheit teilzuhaben (NG 71.76.105; H 80.106 u. a.).

²⁰ Czapiewski (Anm. 19) 42–53; Scheeben ist nur ausgegangen von STh I q 39 a 8.

²¹ Vgl. Thomas von Aquin, STh I–II q 27 a 1 ad 3.

Im Anschluß an Basilius wird die von der Gnade Gottes durchformte Seele, ebenso wie Christus selbst, als »reiner Spiegel« bezeichnet, der die Strahlen des göttlichen Lichtes widerspiegeln (NG 126; H 106 u. a.). Scheeben bestimmt mit diesem Bild die gnadenhafte Gottebenbildlichkeit des Menschen und hebt sie damit zugleich ab von dem Ebenbild Gottes aufgrund der Schöpfung: Die natürliche Gottebenbildlichkeit der menschlichen Seele sei wie ein Gemälde, welches das Original nicht vollkommen wiedergeben könne. Die übernatürliche Gottebenbildlichkeit dagegen gleiche einem Spiegel, worin der Glanz der Gottheit selbst aufstrahle »in der ihr eigentümlichen Reinheit und Schönheit« (NG 105f; vgl. NG 108.126; H 27.106.135f).

Das Bild des Spiegels läßt sich auch biblisch begründen: das Alte Testament beschreibt die Weisheit als den »Widerschein des ewigen Lichtes«, den »ungetrübbten Spiegel von Gottes Kraft« und das »Bild seiner Vollkommenheit« (Weish 7,26); als »Abglanz der göttlichen Herrlichkeit« erscheint der Sohn Gottes im Hebräerbrief (1,3; vgl. Kol 1,15; 2 Kor 4,4). Scheeben selbst weist im Kontext der Gnadenlehre auf 2 Kor 3,18: »Wir alle spiegeln mit enthülltem Angesicht die Herrlichkeit des Herrn wider und werden so in sein eigenes Bild verwandelt« (NG 81.87; H 38; KD III n. 900).

Neben dem Gleichnis des Spiegels findet sich gelegentlich das von Basilius übernommene Bild der Feuersglut, die das Eisen glühend macht und gleichsam zu Feuer verwandelt, ohne das Eisen–Sein des Metalls dabei zu vernichten. Gott läßt den Menschen durch die Gnade teilhaben an seiner göttlichen Natur, ohne dabei das Menschsein zu zerstören. Das Geschöpfliche wird nicht vernichtet, sondern verklärt (KD III n. 901; vgl. NG 191f; H 25.27).

Neben den beiden genannten Symbolen vom erleuchteten Spiegel und vom durchglühten Eisen verwendet Scheeben das Sinnbild der Kristallkugel, das er mit Nierenberg aus den Schriften Theresias von Avila übernimmt: in einer Vision habe Jesus der Heiligen die Seele als Kristallkugel gezeigt, die »nicht bloß von außen mit den Strahlen der göttlichen Gnadensonne beleuchtet wurde, sondern in ihrer innersten Mitte diese Sonne selbst trug«, die von da aus die verschiedenen Kammern der Kugel, die Seelenkräfte, mit göttlichem Glanz erfüllt habe (H 109)²². Die Einwohnung des dreifaltigen Gottes ist es, die auf diese Weise anschaulich dargestellt wird.

Die spekulative Dogmatik ist hier verwoben mit der Gotteserfahrung der Mystik, die durch die Beschreibungen der hl. Theresia in der »Seelenburg« bis heute unübertroffen ins Wort gefaßt worden ist. Gott will, so Scheeben, die menschliche Seele so »mit dem Strome seines Lichtes ausfüllen, wie die Sonne eine reine Kristallkugel ganz mit ihrem Licht durchströmt, daß sie gleichsam selbst eine Sonne wird« (NG 191; vgl. NG 81; H 27.60.107f; M § 40, S. 215).

Der Gebrauch dieser Bilder bedeutet keine ästhetische Spielerei. Das Gleichnis des Feuers weist für Scheeben auf die innerliche Verbindung von Natur und Gnade, während die häufigeren, das Sonnenlicht aufgreifenden Bilder stärker die Verklärung des Natürlichen hervorheben, das keine Zerstörung oder Wesensminderung

²² Vgl. Theresia von Avila, *Castillo interior* I,1–2: dt. Die innere Burg. Hg. u. übers. v. Fritz Vogelsang, Zürich 1979, 21–36.

erfährt. Das Bild des Lichtes deutet auch auf die ethische Rückbindung der Gnade: wie die Wahrnehmung der Sonnenstrahlen von der Öffnung des Auges abhängt, so die Wirksamkeit der Gnade von der Bereitschaft des Menschen (KD III n. 901–903; vgl. H 133–140).

Vor allem das Gleichnis des Spiegels zeigt, daß die begnadete Seele an der Herrlichkeit des Sohnes Gottes Anteil bekommt. Das ewige Bildsein des Sohnes strahlt gleichsam aus auf das geschaffene Ebenbild Gottes, den Menschen, der dadurch über sich selbst hinausgehoben wird. Die göttliche Schönheit besitzt der Mensch nicht aus sich selbst, sondern als Empfangender. Die rezeptive Struktur der göttlichen Gnade im Menschen zeigt sich bei Scheeben vor allem in der Auslegung des Hohenliedes und von Psalm 45: die menschliche Seele erscheint als Braut, die am Licht des königlichen Bräutigams teilhat (NG 105; H 107.112–119.144.163). Dabei wird deutlich der Unterschied zum zwischenmenschlichen Liebesverhältnis betont: während die menschliche Liebe die Schönheit der anderen voraussetzt, bringt die göttliche Liebe die Schönheit der Gnade erst hervor. Gott schmückt die Seele »mit einer übernatürlichen Schönheit, und gerade wegen dieser Schönheit, die er selbst uns gegeben, ruht sein liebendes Auge auf uns mit unaussprechlichem Wohlgefallen« (H 105f).

VI. Der pneumatologische Bezug

Die Gnadenlehre wird bei Scheeben stets trinitarisch rückgebunden²³. Die charitologische Ästhetik der Gnade ist dabei vor allem christologisch, aber auch stark pneumatologisch geprägt. Scheeben nimmt bekanntlich mit Petavius eine besondere Beziehung des Hl. Geistes zum Begnadeten an, die über das in der vorausgehenden Theologie Gelehrte hinausgeht. Der Kölner Theologe anerkennt natürlich den dogmatisch verbindlichen trinitätstheologischen Grundsatz, nach dem die drei göttlichen Personen in ihrem Wirken nach außen ein einziges Prinzip bilden (KD II § 123)²⁴. Schöpfung, Erlösung und Heiligung beispielsweise dürfen nicht so auf Vater, Sohn und Geist aufgeteilt werden, wie man sich ein menschliches Teamwork vorstellt, wo jeder nur seinen begrenzten Teil zur Wirkung beiträgt. In den Werken Gottes können die göttlichen Personen nicht voneinander getrennt werden. Wenn man trotzdem eine besondere Hinordnung beispielsweise des Vaters zur Schöpfung vollzieht, dann geschieht das aufgrund einer Appropriation: wegen einer persönlichen Eigentümlichkeit (hier: der Vater als »principium sine principio«) wird eine geschöpfliche Wirkung besonders einer bestimmten göttlichen Person zugeeignet, aber eben nicht exklusiv.

²³ Minz, K.–H., *Pleroma Trinitatis. Die Trinitätstheologie bei Matthias Joseph Scheeben*, Frankfurt 1982, 69–73 und passim; Gasper, Hans, »Ein Leib und ein Geist in Christus: Zur Gnadenlehre bei M. J. Scheeben«: *Trippen* (Anm. 5) 264–308.

²⁴ Dazu auch Diekamp, Franz/Jüssen, *Klaudius, Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des hl. Thomas*, Münster ^{12/13}1958, 311–314.

Trotzdem wird die Inkarnation nur vom ewigen Sohn ausgesagt, nicht aber vom Vater oder vom Hl. Geist. Die Menschwerdung des Logos ist keine bloße Appropriation. Die Menschennatur ist verbunden mit der Gottheit in der Person des Sohnes. Zwar wird auch die Inkarnation von den drei göttlichen Personen gemeinsam gewirkt, aber der Zielpunkt ist die Annahme der menschlichen Natur durch den Sohn (vgl. KD V n. 450–454)²⁵.

Eine ähnliche nicht-approprierte Beziehung des Hl. Geistes, so Scheeben, müsse man nun auch zum begnadeten Menschen bzw. zur Kirche als ganzer annehmen. Diese eigengeprägte Konzeption, zuerst in den »Mysterien« entwickelt (M § 30), führt den Theologen später im Handbuch der Dogmatik dazu, die Kirche »als eine Art von Inkarnation des hl. Geistes« zu bezeichnen (KD V n. 1612) – eine nicht ganz glückliche Formulierung²⁶. Der Hl. Geist wohne in besonderer, nicht appropriierter Weise der Kirche und den Getauften ein. Durch die Vermittlung des Hl. Geistes gewinne der begnadete Mensch eine ebenfalls nicht approprierte Beziehung zu Vater und Sohn. Die Einwohnung des dreifaltigen Gottes vollzieht sich so in einer gewissen Ordnung, wobei dem Hl. Geist die Rolle des Bindegliedes zum Menschen zukommt.

Diese besondere Sendung des Geistes entspricht seiner innertrinitarischen Position als Band der Liebe zwischen Vater und Sohn. Wie die Sendung des göttlichen Sohnes sich in der übernatürlichen Gottebenbildlichkeit des Menschen fortsetze, so habe die Eingießung des Hl. Geistes als des Bandes der Liebe zwischen Vater und Sohn ebenfalls eine spezifische Auswirkung:

»Das Hinüberschlagen der im Hl. Geiste auflodernden göttlichen Liebesflamme in die Kreatur durch Entzündung einer ähnlichen Flamme, und das Hinüberstrahlen der im Sohne erglänzenden göttlichen Herrlichkeit in die Kreatur durch Verbreitung eines ähnlichen Abglanzes – diese beiden Bilder geben uns die lebendigste Anschauung der beiden göttlichen Sendungen, als der Fortsetzungen der ewigen Ausgänge und des Eintretens dieser letztern in die Kreatur« (M § 28, S. 132f).

Die heiligmachende Gnade als übernatürliche Beschaffenheit (qualitas) disponiert für die Aufnahme des Hl. Geistes, was Scheeben mit folgendem Bild verdeutlicht:

Ein Gotteshaus wird zunächst festlich geschmückt und vom Bischof geweiht, um so für die Aufnahme des Altarsakramentes bereit zu sein. »Wie aber die so schon heilige Kirche durch die Einkehr des Allerheiligsten abermals geheiligt wird, so wird auch die durch den Gnadenschmuck schon heilige Seele abermals geheiligt durch die Einwohnung des Hl. Geistes durch den Hl. Geist selbst, mit dem sie verbunden ist, dem sie angehört, und der sich ihr geschenkt hat« (M § 30, S. 143; vgl. KD III n. 865–867.874).

²⁵ Vgl. auch Diekamp/Jüssen (Anm. 24) II, ^{11/12} 1959, 230f.

²⁶ Zur Ekklesiologie Scheebens vgl. jetzt die Übersicht bei Anton, Angel, El mistero de la Iglesia. Evolución histórico de las ideas eclesiologicas II, Madrid 1987, 428–447.

Die Betonung der Einwohnung des dreifaltigen Gottes im begnadeten Menschen, der Hinweis auf die »ungeschaffene Gnade« also, hat sich auf die Gnadenlehre nach Scheeben fruchtbar ausgewirkt. Ein Problempunkt ist freilich die These, daß der Hl. Geist der Seele in anderer Weise einwohne als Vater und Sohn. Ist damit noch gewahrt, daß im Wirken Gottes nach außen die drei göttlichen Personen stets kraft ihrer gemeinsamen Natur als ein einziges Prinzip wirken? Scheeben bezeichnet die Person des Hl. Geistes zwar nicht als Wirkursache der Gotteskindschaft, sondern als Formalursache, was jedoch neue Schwierigkeiten mit sich bringt, da das Tridentinum betont: einzige Formalursache der Rechtfertigung ist die von Gott geschaffene Gnade und nicht unmittelbar Gott selbst²⁷.

Die spezielle Meinung Scheebens hat zahlreiche Anhänger, aber auch heftige Kritik gefunden²⁸. Sicher scheint jedenfalls, daß die von Scheeben und seinem wichtigsten Vorläufer Petavius dafür beanspruchten griechischen Väter das Geforderte nicht belegen²⁹. Nichtsdestoweniger gibt es im 20. Jh. eine starke Strömung, nicht nur für den Hl. Geist, sondern für jede Person der Dreifaltigkeit eine persönlich-eigentümliche (und nicht bloß appropriierte) Beziehung zum begnadeten Menschen anzunehmen. Auf diese Weise könne es, so meint man, deutlicher werden, daß die Christen in personaler Unmittelbarkeit Kinder des himmlischen Vaters, Geschwister des Sohnes und Tempel des Hl. Geistes seien³⁰. Die Anhänger einer nicht-appropriierten Beziehung zu jeder der drei göttlichen Personen haben sich inzwischen weitgehend durchgesetzt³¹, auch wenn die schwierigen angesprochenen Fragen einer weiteren Klärung bedürfen.

Was Scheeben selbst betrifft: In den »Herrlichkeiten« vertritt er seine spezielle Meinung noch nicht, und ein Jahr zuvor in »Natur und Gnade« lehnt er die Petavius-These sogar ausdrücklich ab (NG 119, Anm. 7). Aber die beiden Frühschriften beschreiben die Gnade durchaus auch unter pneumatologischem Aspekt. Schon gemäß dem biblischen Befund wohnt der Hl. Geist im Menschen wie in einem »Tempel« (1 Kor 6,19), ist in das Herz eingegossen (Röm 5,5) und bildet ein »Siegel« (Eph 1,13), das sein Inneres umprägt (vgl. H 60f.64.106). Das Moment des Einwohnens Gottes in der begnadeten Seele wird dem Hl. Geist besonders zugeeignet und kommt ästhetisch vor allem in dem schon genannten Bild der Kristallkugel zum Zuge: der Hl. Geist durchleuchtet die Seele von innen heraus (H 60f.109). Die Einwohnung des Hl. Geistes, die Scheeben noch nicht formell von der Dreifaltigkeit abhebt (vgl. H 106), ist zu unterscheiden von der geschaffenen Gnade, welche die Seele des Menschen umformt. Der Theologe spricht deshalb von einer »doppelten Schönheit« (H 108): »Die mit der Gnade geschmückte Seele ist nur eine goldene

²⁷ Denzinger-Hünemann 1529: »... unica formalis causa <iustificationis> est iustitia Dei, non qua ipse iustus est, sed qua nos iustos facit ...«

²⁸ Vgl. Congar, Yves, *Der Heilige Geist*, Freiburg 1982, 232–235; Minz (Anm. 23) 193–199; Schauf, Heribert, »M. J. Scheeben de inhabitatione Spiritus Sancti«: *Divinitas* 32 (1988) 237–249.

²⁹ Vgl. Congar (Anm. 28) 233.

³⁰ Zur einschlägigen Lit. vgl. bes. Minz (Anm. 23) 360f, Anm. 421; Schauf (Anm. 28) 237f.

³¹ Vgl. Fransen, Piet, »Dogmengeschichtliche Entfaltung der Gnadenlehre«: *Mysterium Salutis IV/2*, Einsiedeln u. a. 1973, 631–765, hier 732f.

Einfassung, in welcher der kostbarste Edelstein, der Heilige Geist und die Gottheit selbst, eingeschlossen ist« (H 109).

Eine »doppelte Schönheit«: Scheeben betont hier die »ungeschaffene Gnade«, die Einwohnung des dreifaltigen Gottes (den »Edelstein«), übersieht aber keineswegs deren verwandelnde Macht auf das Innere des Menschen, der in seinem tiefsten Sein vom Leben Gottes durchdrungen wird (die »goldene Einfassung«). Durch die »geschaffene Gnade«, welche insbesondere die Gotteskindschaft (*gratia sanctificans*) umfaßt und die übernatürlichen Tugenden, wird der Gottesbezug im Menschen selbst konkret (KD III § 169). »Gnade« ist nicht nur ein Synonym für »Gott«, sondern steht auch für das Leben Gottes, das den Menschen innerlich erfaßt.

VII. Die Verbindung mit der Anthropologie, der Ekklesiologie und Moraltheologie

Die »charitologische Ästhetik« Scheebens kann hier nur exemplarisch dargestellt werden. Eine vollständige Bilanz müßte die gesamte Gnadenlehre unter dem Aspekt des »pulchrum« behandeln. Nach dem Aufweis der christologischen und pneumatologischen Struktur sei nun abschließend auf einige Daten verwiesen, welche die Gnadenlehre mit der Anthropologie und der christlichen Praxis verbinden.

Die Schönheit enthält einen harmonischen Zusammenklang verschiedener Momente. Diese Harmonie bezieht Scheeben auf die verschiedenen Seelenkräfte, die von der Gnade erfaßt werden:

»Die leblosen Körper entzücken dich durch den harmonischen Zusammenklang ihrer Teile, durch ihre liebliche Farbe und den Glanz, den sie um sich verbreiten; und doch ist ihre Schönheit nur eine äußere und vergängliche. Die Gnade aber bringt alle Kräfte deiner Seele in eine himmlische Harmonie, sie verbreitet über dieselbe einen göttlichen Glanz und verherrlicht sie nicht nur nach außen, sondern von innen heraus mit ewiger und unvergänglicher Anmut« (H 109).

Als Beispiel für die Erfassung der menschlichen Seelenkräfte sei nur der Glaube genannt, der nach Scheeben eine übernatürliche Erleuchtung der Vernunft darstellt (H 148; vgl. NG 141–146; KD I § 44). Glauben ist noch nicht Schauen. Im Vergleich zur ewigen Herrlichkeit erscheint der Glaube noch wie Nacht. Aber da er sich auf die geoffenbarte Wahrheit Gottes selbst stützt, ist er der natürlichen Erkenntnis ebenso überlegen wie ein Sehender dem Blinden. Das Licht des Glaubens ist zu vergleichen mit der »Morgendämmerung, welche den kommenden Tag ansagt und die herannahende Herrlichkeit der Sonne verkündet, und die uns deshalb unendlich teurer sein muß als alle Lampen, welche in der Nacht leuchten ...« (H 151; vgl. 232; NG 143).

Scheeben betont durchaus den Sozialbezug der Gnade, die uns in den mystischen Leib Christi hineinnimmt und so eine neue Qualität zwischenmenschlicher Gemeinschaft stiftet (z. B. H 189–193.258–262). Dennoch liegt der Schwerpunkt der Gnadenlehre und der charitologischen Ästhetik auf der Erfassung des je Einzelnen. Die »Schönheit« der »Braut«, die insbesondere in Eph 5,27 auf die Gemeinschaft der

Kirche zu beziehen ist, wird (nur) auf die Begnadung der individuellen Seele angewandt (H 114). Die ekklesiologische Komponente kommt in den »Herrlichkeiten« auf diese Weise zu kurz, deutet sich jedoch an in den »Mysterien des Christentums«, wenn Scheeben das »Mysterium der Kirche und ihrer Sakramente« behandelt³².

Ausbaufähig ist auch die Verbindung der charitologischen Ästhetik mit der Feier der Liturgie, besonders mit der Feier des Meßopfers und der Sakramente. Im liturgischen Vollzug wird die unsichtbare Gnade gleichsam sinnenfällig transparent; das sakramentale Geschehen ist zu bestimmen als wirksame Mitteilung innerer Gnade im sichtbaren Zeichen. Die »Ästhetik der Gnade« kann sich hier besonders deutlich darstellen. Das Aufstrahlen der göttlichen Schönheit in der Liturgie wird von Scheeben in den »Herrlichkeiten« kaum als solche thematisiert, sondern eher vorausgesetzt (vgl. H 90.237.278³³). Eine stärkere Verbindung zwischen charitologischer Ästhetik und Sakramentenlehre deutet sich jedoch in den »Mysterien« an. So heißt es etwa (im Blick auf die Sakramente, besonders die Eucharistie):

»So ließ sich die vergöttlichende übernatürliche Kraft des Gottmenschen, welche den Geist des Menschen und den Leib desselben erheben und verklären sollte, bis in die Tiefe der leiblichen, materiellen Natur herab, um gerade von da aus den Geist, wie von beiden Seiten, von oben und von unten, ihn umspannend, zu durchdringen und zu verklären« (M § 81, S. 465).

Die Scheebensche Ästhetik ist kein Schwelgen in unverbindlichen Gefühlen, sondern bereitet bewußt den Weg zum aktiven Handeln. Das Fasziniertsein von der Gnade gibt Kraft, die Gemeinschaft mit Gott an die erste Stelle zu setzen und von da aus das ganze Leben zu gestalten. Mit Thomas von Aquin ist Scheeben davon überzeugt, daß die göttliche Gnade in nur einem einzigen Menschen vor Gott mehr wert ist als die ganze sichtbare Welt, die einst vergehen wird (H 10.13³⁴). Von dieser Idee geleitet, zitiert er z. B. (mit Nieremberg) die hl. Katharina von Siena, die in einer mystischen Erfahrung die Schönheit einer von Gott begnadeten Seele schauen durfte und ihrem Beichtvater davon mitteilte: »O hättest du, mein Vater, die Schönheit einer mit der Gnade geschmückten Seele gesehen, gewiß würdest du auch um einer einzigen willen tausendmal in den Tod gehen« (H 107).

Das Beglücktsein durch die Kraft der Gnade geht einher mit dem Abscheu vor der Sünde, die bildhaft als ekeleregende Häßlichkeit geschildert wird: Ist der »Liebreiz der Gnade nicht mächtig genug, um dein Herz zu entzücken und an sich zu fesseln, so schaudere wenigstens vor der furchtbaren Häßlichkeit, welche die Sünde, indem sie dich der Gnade beraubt, in dir hervorbringt. Wie eine finstere Wolke stellt sie sich zwischen die göttliche Sonne und deine Seele, und in einem Augenblick ist der Glanz ihrer himmlischen Schönheit erblaßt, ihr übernatürliches Leben ertötet, sind die Tugenden vernichtet, ist das Kleid der Kinder Gottes zerrissen. Aus einem

³² M § 78, S. 447f. Wohl etwas überscharf urteilt Balthasar, Herrlichkeit (Anm. 12) I 102: »Gnade wird hier rein von oben betrachtet, zunächst ohne Kirche und Sakramente, als Seelenschönheit in sich ...«

³³ Zum gewichtigsten Punkt, der Eucharistie, vgl. Bode, F.-J., Gemeinschaft mit dem lebendigen Gott. Die Lehre von der Eucharistie bei M. J. Scheeben, Paderborn 1985, 56–62.

³⁴ STh I-II q 113 a 9 ad 2: »... bonum gratiae unius est maius quam bonum naturae totius universi«.

lieblichen und duftenden Garten Gottes wirst du zu einem scheußlichen und stinkenden Abgrund, wo Molche und Schlangen und der höllische Drache selber hausen. Aus einem Bilde deines liebenswürdigen Gottes wirst du ein Bild der Hölle und des Teufels.

... So wird auch deine Seele entstellt ..., wenn die göttliche Sonne durch die Sünde aus dem Innern deiner Seele vertrieben wird. Auch dieses wurde der heiligen Theresia in dem ... Bilde einer Kristallkugel gezeigt, in welcher, nachdem sich Christus aus ihrer Mitte zurückgezogen, nichts zurück blieb als eine schauerliche Nacht, als eine faule und pestartig stinkende Masse voll häßlicher und abscheulicher Tiere« (H 110³⁵; vgl. H 74f; M § 40, S. 214–216; KD IV n. 61f).

Auch diese ästhetischen Hinweise können ein Gespür vermitteln für die Notwendigkeit der Umkehr und der Gemeinschaft mit Gott. Ein kleines Beispiel: Der heilige Pfarrer von Ars sah einmal auf der Straße einen fremden Mann mit einem prächtigen Rassehund. Der Pfarrer, der über die Gabe der Seelenschau verfügte, sprach den Fremden spontan an und meinte: »Es wäre schön, wenn deine Seele genauso schön wäre wie dein Hund«. Über diese Worte war der Mann so erschrocken, daß er bald darauf in Tränen ausbrach und den Beichtstuhl aufsuchte, um sein Leben von Grund auf zu erneuern³⁶.

Scheeben betont die Schönheit der Gnade gerade auch im Blick auf eine Zeitsituation, die das christliche Handeln auf menschlich-natürliche Gesichtspunkte reduziert. Kenner der gegenwärtigen moraltheologischen Diskussion werden sich an manche moderne Konzeptionen erinnern³⁷, wenn der Kölner Theologe schreibt:

»Eben dadurch, daß man den Menschen nur als Menschen, und nicht seiner höheren, göttlichen, heiligen Würde und Weihe nach betrachtete, ist nach und nach die Achtung und das Verständnis der spezifisch christlichen Moral und ihrer Repräsentanten in der Wirklichkeit, der Heiligen, bei vielen Christen so sehr gesunken, um einer völligen Gleichgültigkeit Platz zu machen. Die christliche Heiligkeit mußte der sogenannten menschlichen Gerechtigkeit und Rechtschaffenheit weichen. Bringen wir daher jene Idee wieder zur vollen Geltung in Theorie und Praxis, so wird sie eine mächtige Triebfeder zu einem neuen begeisterten Aufschwung des religiösen Lebens sein« (NG 130; vgl. 204)³⁸.

VIII. Die Konfrontation mit dem »Zeitgeist«

Scheeben betont überaus markant, daß die innere Gnade einen unermesslichen Wert besitzt und deren Verlust durch die Sünde grauenhafte Folgen mit sich zieht. Die übernatürliche Ausrichtung des Menschen ist für den Kölner Theologen ent-

³⁵ Vgl. Theresia von Avila (Anm. 22).

³⁶ Trochu, Francis, *Der heilige Pfarrer von Ars*, Stuttgart 1952, 353f.

³⁷ Dazu kurz Ratzinger, Joseph, *Zur Lage des Glaubens*, München 1985, 89–92.

³⁸ Von Scheeben beeinflusst weiß sich besonders Ermecke, Gustav, *Sein und Leben in Christus. Über die Seinsgrundlagen der katholischen Moraltheologie*, Paderborn u. a. 1985, 37 und passim (Reg.!).

scheidend. Er weiß freilich auch, daß für den modernen Rationalismus die »Übernatur« einen Stolperstein darstellt, ein Skandalon. In einem Nachwort zu den »Herrlichkeiten der Gnade« kurz vor seinem Tode zeigt er sich erfreut über den unerwarteten Erfolg seines Buches, meint dann jedoch: »Der Trost über dieses erfreuliche Erlebnis darf uns aber nicht die betrübliche Tatsache vergessen lassen, daß der Zeitgeist seinen Weg fortsetzt und mehr und mehr Eingang in die Reihen der Gläubigen zu gewinnen sucht. Sollen wir die ganze religiöse und sittliche Gefahr der Gegenwart in einem einzigen Satz zusammenfassen, so muß dieser lauten: Kampf gegen das Übernatürliche ...«³⁹

Diese Bemerkung gilt nicht nur für das Jahr 1885, da sie niedergeschrieben wurde. 1988, im 100. Todesjahr Scheebens, betonte Kardinal Ratzinger, daß gerade auch für den Bereich der »Übernatur« gilt: Von Scheeben »ist genau das zu lernen, was in der heutigen Theologie zu kurz zu kommen droht. ... Wenn ... dem Christentum seine neue, 'übernatürliche' Ebene bestritten ist, dann muß seine Verheißung in den Bereich des Natürlichen, des Diesseitigen zurückgenommen werden: Der politische Messianismus, alle Banalitäten immanentistischer Theologien waren und sind die notwendige Folge dieses Verlustes. Damit ist aber dann zugleich eine erschreckende Reduktion des Menschseins verbunden, das nun ganz aufs Aktivistische des Leistbaren, des Vorzeigbaren zurückgenommen ist. Die ganze Welt des Innen und Oben verkümmert. Die monistische Religionspropaganda asiatischer Prägung hat sich inzwischen erfolgreich auf diesen Leerraum gestürzt. Neue Begegnung mit Scheeben wäre gerade in diesem Punkte höchst wünschenswert«⁴⁰.

³⁹ Scheeben, M. J., *Die Herrlichkeiten der göttlichen Gnade*, Freiburg ⁴1885; zit. nach Hermes (Anm. 2) 48f. Schon damals (1885!) spricht Scheeben in diesem Zusammenhang von einer »modernistischen Geistesrichtung«, deren Einfluß auf »einflußreiche katholische Stimmführer der Gegenwart« er offenlegt.

⁴⁰ Ratzinger, Joseph, »Geleitwort« (zur Sondernummer der Zeitschrift »Divinitas« über Scheeben): *Divinitas* 23 (1988) 9–13, hier 2.12.

Das Seminar, die Klerusbildung und die Theologie

Nachfragen zu einer Neuerscheinung*

Von *Erich Naab, Eichstätt*

Das Selbstverständnis der Theologie als Glaubenswissenschaft hält die Frage nach ihrem eigenen Platz unter den Wissenschaften wach, weil methodisch von der Verantwortung des kirchlichen Lehramtes für die Reflexion und die Lehre des Glaubens nicht abgesehen werden kann. Spannungen zwischen »ordentlichem Lehramt« und »wissenschaftlicher Theologie« lassen auch historischen Untersuchungen über tatsächliche oder vermeintliche Knotenpunkte der Entwicklung des gegenseitigen Verhältnisses hohe Aufmerksamkeit zukommen.

Als 1843, vor 150 Jahren, der Bischof von Eichstätt, Karl August Graf von Reisach (geb. 1800 in Roth bei Nürnberg, Bischof seit 1836), in seinem Seminar mit staatlicher Genehmigung ein bischöfliches Lyzeum errichtete, hat er nicht nur institutionell für die Theologie Rahmenbedingungen geschaffen, die in Bayern mit seinen Universitäten und königlichen Lyzeen einmalig waren und nach langen Entwicklungen 1980 schließlich zur Katholischen Universität Eichstätt führen konnten, er habe auch, so jedenfalls wird behauptet, einen Strukturwandel in der Theologie angeregt, den er als Erzbischof von München und Freising (1846–56) und schließlich als Kurienkardinal, wozu er auf Bitten des bayerischen Königs ernannt worden war (gest. 1869 in Contamine, Savoyen, als ernannter Konzilspräsident), tatkräftig gefördert habe.

Eine moderne wissenschaftliche Biographie dieser von der Parteien Gunst umstrittenen Persönlichkeit steht noch immer aus. E. Garhammers Regensburger (pastoral-) theologische Dissertation trägt hierfür reiches Material bei, das über die lokalen, historischen Zusammenhänge hinaus die angedeutete generelle Problematik berührt. Denn den künftigen Klerus in eigenen, sich auf die Vorschriften des Tridentinums berufenden bischöflichen Seminarien auszubilden war ihrzufolge das Hauptanliegen und bildete den Dreh- und Angelpunkt der gesamten Kirchenpolitik Reisachs. Seine Seminarauffassung habe mit weittragenden Konsequenzen das Verhältnis von Lehramt und Theologie betroffen; nach dem von Reisach formulierten kirchlichen Anspruch habe nicht mehr die Öffentlichkeit der Ort des Theologie-

*Zu Erich Garhammer, Seminaridee und Klerusbildung bei Karl August Graf von Reisach. Eine pastoralgeschichtliche Studie zum Ultramontanismus des 19. Jahrhunderts (Münchener Kirchenhistorische Studien, Bd.5) (Stuttgart-Berlin-Köln 1990) 330 S.

treibens sein und jede eigenständige wissenschaftliche Betätigung verboten sein sollen. Am Beispiel der Pastoraltheologie wird der Veränderung des Selbstverständnisses, der Umgestaltung von einer Wissenschaft zur bloßen Anleitungslehre, nachgegangen.

Die von G. erhobenen harten Vorwürfe fordern inhaltliche wie methodische Nachfragen heraus: Entwicklungen im Denken Reisachs werden ebenso ausgeblendet bzw. ausgeschlossen wie die konkrete Umsetzung der Statuten in die Lebenswirklichkeit seiner Gründung und die an dieser vorgetragenen theologischen Lehren übergegangen. Der so entstehende Verdacht, das von G. entworfene Gesamtbild könnte ein Konstrukt sein, wird verstärkt durch eine tendenziöse Paraphrasierung von Quellen. Der folgende kritische Durchgang will zu einer differenzierteren Beurteilung beitragen.

Ein vorbereitender erster Teil der Arbeit gilt dem Seminarbegriff auf dem Trienter Konzil und im bayerischen Konkordat (1817), das eine erhebliche Rechtsunsicherheit festgeschrieben habe, von der Regierung unterzeichnet worden sei ohne die Bereitschaft, es – wie zugespitzt formuliert wird – in seinen Details zu vollziehen, während Rom durch den Hinweis auf das Trienter Konzil und vor allem durch die Verwendung des Begriffes »adolescentes« eine auszuweitende kirchliche Einflußnahme auf die Klerusbildung im Blick gehabt habe. So konnte Reisach in seinem »Kampf« um die Seminarbildung des Klerus sich auf diese Interpretation des Konkordates berufen, welches er als primäres Staatsrecht durchgesetzt wissen wollte.

Reisachs Seminarvorstellungen waren befruchtet von den römischen Erfahrungen als Student an Gregoriana und Germanicum und als Rektor des Collegio Urbano (ab 1830), wo er (auch hier anders als der Regens seiner Eichstätter Gründung) nicht auch die Leitung des Studiums zu seinen Aufgaben zählte, sondern nur die Sorge für Disziplin und Erziehung im Hause. Die von Reisach entwickelte Seminarkonzeption werde greifbar in Aug. Theiners »Geschichte der geistlichen Bildungsanstalten« (1835), vor allem im Vorschlag, die theologischen Fakultäten in die Seminarien zu verlegen. Das Werk stehe bereits in »Abhängigkeit von Reisach in der gedanklichen Entfaltung und in der angezielten Intention« (74); denn neben der Bereitstellung schriftlicher Quellen für Theiner dürfe »angenommen werden, daß . . . auch das persönliche Gespräch mit Reisach auf Theiner eingewirkt hat« (69). Theiners Seminargeschichte wird zur »antizipierten Programmschrift des Eichstätter Priesterbildungskonzeptes« (74) stilisiert. Daß Theiner (mit Reisach?), um das Anliegen zu untermauern, auch vor grober Geschichtsfälschung nicht zurückschreckte und »einen Regens Kolb von Rattenberg« mit seinen Schandtaten zur Diskriminierung der josephinischen Generalseminare »erfand« (226), vertritt G. unrichtig. Wohl hat Theiner zur Verbreitung dieser Spukgestalt beigetragen, indem er sich leichtfertig auf ein 1789 gedrucktes Dokument berief, das nach ZKTh 1, 1877, 156ff zu dem Zweck erfunden war, Öl in die auflodernde Flamme des belgischen Aufstandes zu gießen. Auch S. Merkle hatte diesem Ursprung der Fabel, der belgischen Fälschung, zugestimmt.

Reisachs eigene, 1835 in Mainz unter dem Pseudonym Athanasius Sincerus Philalethes erschienene Schrift »Was haben wir von den Reformatoren zu Offen- burg, St. Gallen und andern religiösen Stimmführern des katholischen Teutschlands

unserer Tage zu halten?« berührt die Problematik der Klerusbildung innerhalb sehr enger ekklesiologischer Vorstellungen. Die lokalen Bezüge zur Diözese Eichstätt werden von G. nicht erkannt: Reisachs Angriffe richteten sich gegen einige Neuerer, die das »revolutionäre Buch des Herrn Kopp ausgeschrieben« hätten, »dieses Produkt eines kirchlichen Jakobinismus« (vgl. Athanasius 257. 105). Dieser G.L.C. Kopp, ein Anhänger Wessenbergs, war seit 1831 Domdekan in Eichstätt gewesen († 1834).

Hieraus dürfte auf die von G. 249 Anm.87 angedeutete Beziehung zwischen den sog. »Konföderierten« (besser dem »Verein der Ordinariate«), und dem »Reisachkreis« (?) etwas Licht fallen. Der Würzburger Weihbischof G. Zirkel und der Bamberger Kanonist Fr.And. Frey, zwei markante Glieder des gen. Vereins, hatten nach der Säkularisation aus der Besinnung auf das Selbstverständnis der Kirche auf eine innerkirchliche Erneuerung und die Befreiung der Kirche aus der Bevormundung durch den Staat hingearbeitet und sich zur Zeit der Vorbereitung des Konkordates mit Entwürfen Wessenbergs und Kopps auseinandergesetzt. Mit Ignaz Hayn hatte Reisach einen Generalvikar, der Glied des Vereins gewesen war. Um das intellektuelle Profil dieser Gruppierung deutlich werden zu lassen, schiene es allerdings sinnvoll, die von B. Lengenfelder 1990 herausgearbeitete Unterscheidung zwischen dem klar umschriebenen Verein der Ordinariate und dem schwer umgrenzbaren literarischen Zirkel um die Feldersche Literaturzeitung zu berücksichtigen. Worauf G. mit der Aussage »Eine Gruppe um Fürst Wrede und Kronprinz Ludwig in Verbindung mit den Konföderierten plante den Sturz des Ministers <Montgelas>« (47) abzielt, bleibt unverständlich.

Sowohl zur weiteren Charakterisierung der in Rom gepflegten Anschauungen Reisachs wie zur Verdeutlichung seiner späteren theologischen Entwicklung hätte auch seinem Bemühen zur Verbreitung der *Institutiones theologiae dogmaticae* des Straßburger-Mainzer B.F.L. Liebermann in Rom nachgegangen werden können (vgl. J. Guerber, Liebermann 1880, 305-307). Dieses Werk war der Spekulation abhold, hatte einen fideistischen Einschlag und verstand sich – anders als seine spätere Deutung – nicht als Rückgriff auf die Scholastik (vgl. I, 1819, 25–42.115). Da es offenließ, ob der Papst vor dem Beitritt der Kirche unfehlbar sei, hatte Reisach hier auf eine Änderung (*sententia certa*) gedrängt.

Unter ausgiebiger Verwendung von z.T. bislang unberücksichtigtem Material aus kirchlichen und staatlichen Archiven stellt G. Reisachs Gründung in Eichstätt dar, d.i. die Erweiterung des bestehenden bischöflichen Seminars (1838), das nun nicht mehr nur Ordinanden nach dem theologischen Studium, sondern bereits Schüler der Lateinschule bzw. des Gymnasiums aufnahm, und die Errichtung des Lyzeums im Seminar (1843), dem auch der Charakter einer öffentlichen Anstalt zukam. Die Intentionen Reisachs werden aus späteren, vom bayerischen Gesandten Verger berichteten, rückblickenden Äußerungen des um den Erhalt seiner Gründung besorgten Kardinals erhoben. Dadurch kann sein Vorgehen als »von Anfang an minutiös durchdacht« (78) erscheinen; es werden Intentionen offengelegt, die den Beteiligten außer Reisach und seiner eingeweihten Umgebung unbekannt und undurchschaubar gewesen seien. Im Ministerium hatte man freilich nüchterner die

Vorstellungen Reisachs bei der Gründung von denen der sechziger Jahre unterschieden (vgl. 154.293 Anm. 112).

In seiner Darstellung legt G. mit guten Gründen Gewicht auf das spannungsreiche Verhältnis zwischen Staat und Kirche bei der Gründung und Einrichtung des bischöflichen Seminars und dem darauffolgenden gegensätzlichen Bemühen um Angleichung, entweder der anderen theologischen Lehranstalten an die tridentinisch-Reisachsche Konzeption oder der Eichstätt an das bayerische Lyzealwesen. Reisach hatte dazu die Würzburger (1848) und Freisinger (1850) Bischofskonferenz benutzt und nach seiner Wegbeförderung aus München von Rom aus um so kräftiger Einfluß zu nehmen versucht. Andererseits waren es nicht bloß finanzielle Engpässe, die an eine Umwandlung der Rechtsverhältnisse des Lyzeums in Eichstätt denken ließen; die Regierung hoffte nicht nur auf eine »progressive Auszehrung«, sondern betrieb 1862 »mit allen Mitteln das Ende des bischöflichen Lyzeums« (152). Bei allen strittigen Fragen, insbesondere um Professorenkonkurs und -ernennung sowie Ferienregelung der Seminaristen: Die »neue Sicht bayerischer Kirchengeschichte« durch die Deutung der Jahre 1837 bis 1863 als »latenten Kulturkampf« (19) dürfte eine Übertreibung sein, die Einzelfragen übergewichtet, auch wenn die Konflikte beim Speyerer Versuch einer Lyzeumseröffnung 1864 eskalierten.

Die Ausgestaltung des Lebens im Eichstätter Seminar wird – etwas anders als in den Schilderungen der damals Betroffenen – als Immunisierung, als Absonderung von der Welt beschrieben, der ein zutiefst pessimistisches Menschenbild zugrundeliegt. Auch hierbei ist G. nicht zimperlich in der Wortwahl: Die Totalisierung und Verabsolutierung der Institution Priesterseminar »fand ihren Abschluß in Reisachs Idee vom Seminar als geschlossener Anstalt« (112). Freilich kann man das nicht mit den Eichstätter Statuten belegen, die nur wenige, knappe allgemeine Regelungen bringen. Sollte dadurch die interne Gestaltung um so rigider ohne Aufsicht der Regierung vorgenommen werden können oder Raum gelassen werden, um individuellen Verhältnissen gerecht zu werden? Daher wäre es notwendig, nicht nur die Konzeption des Seminars aus den Akten zu interpretieren, sondern die Idee von der konkreten Verwirklichung her zu verstehen. Die Statuten, die G. schnell übergeht, beinhalten zumindest auch Möglichkeiten, die wenig zu einer geschlossenen Anstalt passen, etwa wenn sie (in Nr. 8) zulassen, daß jemand im Seminar (nicht bloß im Lyzeum) bleibt, der nicht den geistlichen Stand anstrebt oder gar »von den Vorständen ohne Beruf erfunden würde«. Auch war es durchaus möglich, an dem dem Seminar eingegliederten Lyzeum zu studieren, in der philosophischen wie in der theologischen Abteilung, ohne Alumnus des Seminars zu sein – was nach den Jahresberichten des Lyzeums keine Einzelfälle waren (1843/44: 3 Seminaristen stehen 8 Stadtstudenten gegenüber; vgl. G. 96). Es gab auch die Möglichkeit, erst im 3. theologischen Kurs, im Jahr vor der Priesterweihe, ins Seminar einzutreten, »damit Freiheit gegeben ist, auch an Universitäten die theologischen Studien zu absolvieren« (so J. Hollweck, *Das bischöfliche Seminar in Eichstätt*, 1888, 34). Der Aufnahme in den 3. theologischen Kurs hatte das Synodalexamen vorauszugehen: In diesem Fall war auch das Reisach-Seminar nur Ordinandenseminar; insofern war die Differenz

zum tridentinischen Seminararkonzept, das verschiedene Modelle der Ausbildung zuließ, geringer als behauptet.

Die Statuten kannten den Ausdruck »wirkliche Alumnen«, für die anderen verwendete man das Wort »Convictoren«. Dieser Sprachgebrauch zeigt die von G. völlig übergangene soziale Funktion des Eichstätter Seminars an: »Wirkliche Alumnen« hatten Freiplätze, vom Seminar wurde geradezu alles für sie bestritten: Kost, Logis, Kleidung, Wäsche, Schulbedarf, Arzt und Apotheke, selbst Musik- und Singlehrer. Daß dadurch auch Detailregelungen notwendig wurden, ist einleuchtend. Neben der Begabung war Vermögenslosigkeit der Eltern eine Voraussetzung, um als »wirklicher Alumnus« ins Seminar aufgenommen zu werden. Zu Reisachs Zeit waren die Konviktooren eher die Ausnahme. Im Jahr 1843/44 beispielsweise hatten von den 86 Zöglingen 49 ganze und weitere 21 teilweise Freiplätze, lediglich 16 zahlten. Diese Großzügigkeit ließ sich freilich, auch bei den beengten räumlichen Verhältnissen, nicht lange halten: Im genannten Jahr schon hatten von den 39 Bewerbern nur 6 ganz frei und 2 mit 3/4 Freiplätzen aufgenommen werden können, während weitere 6 mit Bezahlung des ganzen Kostgeldes von monatlich 20 fl (zu dem bei ihnen auch noch das Schulgeld hinzukam) als Konviktooren eintraten (vgl. Schematismus 1844).

Der von G. behaupteten »totalen Absonderung« stehen die Versuche gegenüber, den Eintrittszeitpunkt hinauszuschieben: Als frühester Zeitpunkt wird die 4. (nicht mehr die 1.) lateinische Klasse festgesetzt (vgl. Schematismus 1848). Der von Reisach eingesetzte Regens J. Ernst hatte für diese Modifizierung plädiert mit der Begründung: »Es ist schwerer, ein Kind, das nicht mehr ganz brav ist, zum Besseren zu bringen, als einen Jüngling mit 15 oder 16 Jahren« (zit. bei Hollweck, aaO.34). Die jungen Schüler waren damit meist auf eine Wohnung außerhalb ihrer Familie in der Stadt angewiesen. Die von E. Weigl 1888 vorgelegten Personallisten zeigen an, daß Ausnahmen von der Aufnahmeregelung häufig vorkamen, wobei die veröffentlichte bischöfliche Verordnung hinter individuellen Bedürfnissen zurücktrat. Es wäre nachzufragen, ob das vom Nuntius am 6.3.1857 an Bischof Oettl gerichtete Schreiben, das Reisachs Handschrift verrate, sich nicht auch gegen Ernst richtet, wenn es »für den Priesternachwuchs eine spezielle Formung ab dem frühest möglichen Alter für unabdingbar« (132) hält.

Einige institutionelle Strukturen lassen m.E. Zweifel aufkommen, ob Reisach als Eichstätter Bischof wirklich dieselbe Seminarvorstellung hatte wie als Kardinal in Rom. Im Zusammenwirken mit der Stadt gelang es ihm nicht nur, daß die bestehende Lateinschule ab 1839/40 mit dem fortführenden königlichen Gymnasium ergänzt wurde, sondern er brachte auch erhebliche Geldmittel auf, um eine räumliche Trennung zwischen Seminar- und Schulgebäude vorzunehmen, indem er den »Ulmer Hof« erwarb, in den die königlichen Schulen aus den bischöflichen Seminargebäuden hinüberwechselten. Ob er dadurch intendieren konnte, das Gymnasium in Abhängigkeit vom Seminar zu bringen? (Vgl. 278 Anm. 72; der hier genannte Antrag richtete sich nicht auf die Hinzufügung einer IV. Klasse – die es seit einem Jahr gab-, sondern eher die Zuteilung eines weiteren Lehrers.) – Der Versuch einer eigenen, im Seminar angesiedelten kirchlichen Schulausbildung wurde erst unter

Bischof Oettl 1853–55 unternommen, nun aber als Konkurrenz zu einer am Ort bestehenden, zuvor entscheidend geförderten Einrichtung.

Neben den institutionellen Voraussetzungen dürfte der Persönlichkeit des Regens Ernst für die konkrete Ausgestaltung des Eichstätter Seminars eine gewichtige Bedeutung zukommen. Charakterisiert man ihn aufgrund einiger Tagebuchnotizen als verschlossen, mißtrauisch und freudlos (»Er war und blieb ein einsamer Mann«; »sein Zustand war von permanenter Traurigkeit gekennzeichnet«: 82), so paßt er zwar in die projizierte »geschlossene Anstalt«, man muß aber das Vertrauen übersehen, das er in seine Schüler gesetzt hat, denen er die von ihm selbst dozierten Fächer anvertraute, mit dem er so unterschiedliche, ausgeprägte Persönlichkeiten, wie sie sich in der von ihm geführten Generation finden, gefördert hat.

Hinweise auf die in Eichstätt gepflegte bzw. sich entwickelnde Theologie, ihre Inhalte und Methoden finden sich bei G. nur sporadisch. Auf den künftigen Klerus dürfte jedoch die theologische Anstrengung von unmittelbarerem und größerem Einfluß sein als deren Rahmenbedingungen wie die Rechtsverhältnisse der Professoren. Bemühungen um ein bischöfliches Lyzeum paralysieren sich selbst, wenn dessen theologische Arbeit gleichgültig wird. Es würde die Verhältnisse allerdings gewaltig vereinfachen, wollte man annehmen, daß Reisachs theologische Vorstellungen, wie sie die pseudonyme Schrift von 1835 aufschlüsselt, auch die im Seminar vermittelten waren: Während Reisach-Athanasius die Kirche als Gesellschaft sieht, die ihren göttlichen Charakter dadurch beweist, daß sie die Grundelemente ihrer göttlichen Verfassung stets festhält, entwickelte der von ihm ernannte Rektor und Regens J. Ernst eine Sicht des Mysteriums der Kirche, welche die äußere Struktur aus ihrer gnadenhaften Realität versteht (vgl. E. Naab, *Das eine große Sakrament des Lebens*, 1985).

Es werden eminente Konsequenzen aus der Seminaurauffassung Reisachs für das Verhältnis von Lehramt und Theologie sowie für das Selbstverständnis der Pastoraltheologie von G. behauptet (vgl. 190). Um dies nachzuweisen bzw. zu überprüfen, würde sich wohl als erster Weg die Rücksicht auf die in Eichstätt vorgetragene Lehre nahelegen. Wenn andererseits aber mit Reisachs Vorgehen Absichten verbunden waren, »die zunächst mit Klerusbildung nicht sehr viel zu tun hatten« (232), wenn auch die Beteiligten die Ziele nicht verstehen konnten und wenn schließlich der Theologie eine Erstarrung in Lehramtspositivismus unterstellt wird (vgl. etwa 67f.231f), gibt es wenig Anreiz, bei den theologischen Inhalten nachzufragen, wodurch allerdings die angeführte These an Festigkeit verliert.

Bei den wenigen verstreut begebenen Einzelbemerkungen ist Vorsicht geboten: Das von F. Schöttl den kirchenrechtlichen Vorlesungen zugrunde gelegte Handbuch von F. M. Permaneder betont zwar den Gemeinschaftscharakter der Kirche. Aus der Notwendigkeit der Kollegialität des kirchlichen Amtes in der Vereinigung mit dem Primat muß umgekehrt nicht folgen, daß der Papst allein keine »separate Unfehlbarkeit« habe (281 Anm. 127). Ausdrücklich hielt Permaneder fest, daß der Papst »Träger der apostolischen Gewaltfülle nach allen Richtungen hin« ist und daß der apostolische Stuhl das Recht habe, »eine Entscheidung zu erlassen, welche, wenn sie ex cathedra, definitiv und an die Gesamtkirche gerichtet ist, selbst die Autorität

eines Dogmas hat« (Hdb. ²1853, 288.623f). In der Tat wurde an Reisachs Lyzeum der Frage nach der Definition der Unfehlbarkeit vor dem Konzil kein besonderes Gewicht beigelegt, wie das in einer Institution zu erwarten wäre, durch die die Wissenschaftsform der Theologie in der alleinigen Betonung der Autorität des Lehramtes verkümmert; ja es wurde von J. Ernst gar begründet, warum es eine Definition der Unfehlbarkeit nicht brauchte (vgl. Naab, aaO. 198–205). – Daß die Rezeption der Symbolik Möhlers durch den ultramontanen Katholizismus als »<Tragödie> Möhlers« bezeichnet wird (268 Anm.71), scheint mir zwar angesichts seiner bewegten Entwicklungen nicht gerechtfertigt, hätte aber Anlaß sein können, die eindimensionale Sicht des Ultramontanismus zu überprüfen.

Gewissermaßen um die Gegenposition zu Reisach zu versichtbaren, wird auf den »Fall Döllinger« eingegangen; Reisach habe in dem Münchener Theologen das gefährlichste Haupt der unbotmäßigen Universitätsprofessoren gesehen. Nach der Gelehrtenversammlung von 1863 in München kam es durch das von Reisach entworfene päpstliche Breve »Tuas libenter« an den Münchener Erzbischof zur – wie G. urteilt – eigentlichen Zäsur im Verhältnis zwischen Theologie und Lehramt (vgl. 211). Einige Einzelbeobachtungen, vor allem zur Terminologie: Reisach hatte Ernst, der an der Münchener Versammlung teilgenommen hatte, um detaillierte Nachricht über die Versammlung gebeten. Dabei soll er Ernst aufgefordert haben, zu überprüfen, ob einige, Reisachs Schreiben beiliegende, irrtümliche Thesen in München vertreten worden seien (vgl. 197). Reisach hatte zwar Ernst um seine Meinung über die fraglichen, in einer Vervielfältigung mitgeteilten Propositionen gebeten, aber nicht versucht, die Münchener Versammlung schulmeisterlich mit diesen Sätzen aus dem Problemkreis: Gotteserkenntnis, Verhältnis Philosophie-Theologie, zu beurteilen. Er trat an Ernst mit zwei verschiedenen Anliegen heran: »Mein lieber Dompropst! Geben Sie mir doch genaue und detaillierte Nachricht über den Theologen-Kongreß; und schreiben Sie mir Ihre Meinung über die Propositionen, die ich Ihnen mitgeteilt...« Er konfundierte sein Anliegen bzgl. der Gelehrtenversammlung nicht mit dieser inhaltlichen Problematik.

Ernst habe berichtet, der Sieg liege eindeutig auf der Seite der »Römer« (197, von G. in Anführungszeichen gesetzt). Ich kann diesen, die Auseinandersetzungen der Theologie belastenden Ausdruck in Ernsts Antwort nicht finden. Ernst spricht vielmehr vom »Sieg auf Seite der s.g. Neuscholastiker – richtiger der gut katholischen Gelehrten«. Zweifellos zählt er die sic dicti Neoscholastici, die Mainzer und Würzburger, zu den gut katholischen Gelehrten; aber er verengt letztere keineswegs auf eine bestimmte Schulrichtung: Nach einer abendlichen Besprechung trug am 30. Sept. 1863 M. Deutinger die Punkte vor, über die man sich geeinigt hatte und – so Ernst – »kommentierte sie im guten Sinne durch einen von ihm selbst verfaßten Vortrag über das Verhältnis von Philosophie und Theologie«. Im »guten Sinne«, d.h. wohl in einer Weise, die abzulehnen Ernst keinen Grund sieht, oder im Sinne »der gut katholischen Gelehrten«. Deutingers Kommentar, der ausdrücklich als persönliche Ansicht vorgetragen worden war, hatte auf der eigenen philosophischen Systematik basiert, die ein drittes Prinzip der Erkenntnis neben der sinnlichen Wahrnehmung und der Idee, nämlich den Willen, fordert und damit eine neue Philosophie

über der mittelalterlichen und nachkantianischen zu gewinnen trachtet (vgl. Verhandlungen, 1863, 98–106). So hat gewiß kein »Römer« gesprochen.

Ähnliche Freiheit im Umgang mit dem Text bzw. die gleiche verengende Sichtweise der alten Frontstellungen begegnet beim Referat des Breve »Tuas libenter«. Es erfolge am Schluß eine deutliche Ermahnung, »die Scholastik als Methode der Theologischen Wissenschaft zu wählen, da sie allein der Kirche und der Wissenschaft Nutzen bringe und Glanz verleihe« (199) (Lat.: *Atque pari studio et contentione ne desinas omnes hortari, ut maxima cura, et industria in veram christianam et catholicam sapientiam incumbant, atque, uti par est, in summo pretio habeant veros solidosque scientiae progressus, qui, sanctissima ac divina fide duce et magistra, in catholicis scholis habiti fuerunt, utque theologicas praesertim disciplinas excolant secundum principia, et constantes doctrinas, quibus unanimiter innixi sapientissimi Doctores immortalem sibi nominis laudem, et maximam Ecclesiae, et scientiae utilitatem, ac splendorem pepererunt.* Zit. aus: Pastoral-Blatt Eichstätt 11, 1864, 48–52, hjer 52). Der Ausdruck »Scholastik«, der nicht ganz identisch ist mit »alte Schule« oder »katholische Schulen«, kommt im Breve überhaupt nicht vor. Es beklagt nicht die Ablehnung der Lehre des größten Gelehrten, den G. – wohl nicht zu Unrecht – mit Thomas von Aquin identifiziert, sondern der größten Gelehrten (Plural). Daß der Terminus »magisterium ordinarium« zum ersten Mal in diesem Schreiben auftauche (304 Anm.63; vgl. auch 5), ist irreführend unpräzise; die angegebene Literatur weist nur darauf hin, daß der Ausdruck hier erstmalig in einem offiziellen Dokument zu finden sei. Die andernorts (G. 210) mitgeteilte Angabe, Reisach habe hierfür auf Kleutgen zurückgegriffen, ist treffender. Es wird eine theologische Begriffsentwicklung aufgenommen, die auch außerhalb jeder »römischen«, »scholastischen« oder »ultramontanen« Theologie nachweisbar ist (vgl. etwa F. Brenner, Kath. Dogmatik I, 1826, 223–225). Übrigens korrigiert »Tuas libenter« mit der Verpflichtung auf das ordentliche Lehramt, das sich gerade nicht auf die außerordentlichen Dekrete der Ökumenischen Konzilien, der Päpste und des Apostolischen Stuhles einschränkt, auch eine Reduktion der Theologie auf einen Lehramtspositivismus, auf eine später sog. »Denzingertheologie«, deutlich.

Der Syllabus (prop.13) schließlich stellte nicht Methoden und Prinzipien der scholastischen Theologie als die einzig zeitgemäßen hin (vgl. 201), sondern verwarf umgekehrt die Auffassung, daß diese Methoden und Prinzipien den modernen Notwendigkeiten nicht entsprächen (vgl. DS 2913). Die mangelnde Präzision, mit der eine zu große Eindeutigkeit der Interpretation bezahlt wird, schwächt daher die Folgerungen G.s.

Zuletzt wendet sich G. in seiner pastoralgeschichtlichen Arbeit der Umgestaltung der Pastoraltheologie von einer Wissenschaft zur bloßen Anleitungslehre zu. Am Beispiel M. Bengers wird die Zäsur vor Augen geführt. Wieso Benger? Für eine in »tridentinischen Seminaren« entwickelte Pastoraltheologie kann das 1861–63 erschienene, am Hausstudium der Redemptoristen in Altötting begonnene Werk eines Ordensmannes, der zwar vor seinem Ordenseintritt 1854 am erzbischöflichen Seminar in Köln Pastoral doziert hatte, kaum als typisch gelten. Benger habe Ansatz und Material seiner Pastoraltheologie aus der »Eichstätter Sondertradition«

(217) bezogen, und zwar, wie aus einem Dedikationsschreiben hervorgeht, aus der *Instructio pastoralis* (1764; ²1854) und aus dem Pastoralblatt (1854–). Aber war mit dieser »Sondertradition« nicht eine Reisach vorgängige Gegebenheit benannt worden, und wo ist dessen Einfluß in den genannten Werken noch greifbar? Wie wurden umgekehrt Bengers Vorstellungen rezipiert? Daher erscheinen diese letzten Ausführungen über die Entwicklung der Pastoraltheologie mit dem Hauptteil der Arbeit wenig verzahnt, auch wenn noch einmal Seminarvorstellungen aus dem 19. Jh. Revue passieren, die das Seminar ausdrücklich nicht als exklusiven Ort der Klerusbildung verstanden. Aber das hätte in der Praxis keine Rolle mehr gespielt (vgl. 220). Das Altöttinger Ordensstudium selbst konnte einzelnen Momenten dieser Beschreibung (etwa der Bildung von zarter Jugend an) gar nicht gerecht werden.

Schließlich wird die These vertreten, das sog. tridentinische Seminar des 19. Jh. habe durch heftige Abwehr die »innere Struktur« des josephinischen Generalseminars übernommen, es sei – strukturgetreu – ein »verkirchlichtes Generalseminar« (vgl. 220–228). Damit ist wohl nicht eine Strukturgleichheit äußerer institutioneller Formen behauptet (etwa im Verhältnis zur Universität, zum bischöflichen Ordinandenseminar oder Priesterhaus, zur humanistischen Bildung der jungen Schüler), sondern die schon erwähnten Entsprechungen durch »Uniformierung und Bürokratisierung, strengste Reglements und Vorschriften«, die sich aus dem Versuch ergaben, autoritär die Effizienz der Priesterbildung durch eine Verbindung von Studium und Lebensform zu heben. Wie richtig hiermit das Generalseminar charakterisiert ist, mag dahingestellt bleiben. Bezüglich des von Reisach gegründeten Seminars konnte der eingeschlagene Weg der Untersuchung G.s gewiß Bedenklichkeiten anzeigen, aber er ließ die Fragen zur Umsetzung des Reisachschen Konzeptes (und damit auch seinem Selbstverständnis), zur konkreten Lebenswirklichkeit im Seminar und zur Entwicklung der theologischen Positionen zu offen, als daß die These als genügend begründet angesehen werden könnte. Es ist gegen sie noch ein weiterer Einwand aus theologischer Sicht anzudeuten: Die These wäre unter der Voraussetzung möglich, daß die Kirche in ihrem Seminar ihren Einfluß so wie der Staat zur Geltung bringe, indem sie sich ihres spezifischen Wirkens begibt, so daß ihr Handeln losgelöst betrachtet werden kann von der unaufgebbaren, wesentlichen, den zeitbedingten, mehr oder weniger angemessenen Verwirklichungsformen vorausliegenden Verbindung der Kirche mit katholischer Theologie und Priesterbildung, ihrer Verantwortung für den Glauben, sein Bedenken und seine Weitergabe. Die Reflexion auf diese wesentliche Beziehung hätte aber auch eine differenziertere Erfassung der geschichtlichen Verhältnisse fördern können.

»Vorsehung« als Schlüssel zum Geheimnis von Gottes Welthandeln*

Von *Leo Scheffczyk, München*

Das philosophisch-theologische Denken der Gegenwart bewegt sich in der Frage des Gott-Welt-Verhältnisses in merkwürdigen Sprüngen, die von einem Extrem zum anderen wechseln. Betont man auf der einen Seite in beinahe pantheistischer Manier die Welthaftigkeit Gottes (der »werdende Gott«; Gott als »die Zukunft«; Gott als »Motor der Evolution«), so nähert man sich auf der anderen Seite der deistischen Weltlosigkeit Gottes (etwa dort, wo Gott existentialistisch und agnostizistisch als »Woher meines Umgetriebenseins« ausgegeben wird, oder wo Gott als die gesetzliche Harmonie alles Seienden verstanden wird, die nicht eingreift und würfelt [A. Einstein], oder wo er nur noch als der die Autonomie des Menschen ermöglichende und begrenzende Horizont angesehen wird).

In der transzendentaltheologischen Fassung des Gott-Welt-Verhältnisses schlagen diese Extreme sogar ineinander über, da Gott einerseits als Grund alles Seienden erscheint und andererseits in seiner Selbstmitteilung als absolutes Insein in der Tiefe der menschlichen Existenz verstanden wird, aber gerade deshalb nicht in der Welt »vorkommen« darf.

1) Demgegenüber ist es das Anliegen dieser umfangreichen, material äußerst gefüllten und denkerisch differenzierten Arbeit, wieder die vom vernunftgemäßen Glauben vorgegebene Mitte zwischen den unheilvollen Extremen zu finden, ohne welche die menschliche Existenz an den Problemen des Gott-Welt-Verhältnisses scheitern müßte. Den Schlüssel zur Öffnung und Erhellung dieser Probleme entnimmt der Verfasser generell der christlichen Schöpfungswahrheit, speziell aber jenem Moment an dieser Wahrheit, in dem das Weitergehen des Schöpfungshandelns als Vorsehung seine Konkretisierung und gleichsam seine Immanentisierung in der Welt erfährt. So wird die Wahrheit von der Vorsehung hier zum Testfall des wahren Gottes- und Weltverständnisses und der Deutung des gegenseitigen Bezuges von Gott und Welt erhoben.

Aber dies geschieht nicht in einer theoretisch-abstrakten Fixierung auf den Vorsehungsbegriff allein und seinen theologischen Gehalt, sondern durch die Eröffnung der ganzen Spannweite von Erkenntnisbereichen und Ordnungen, in die das Licht der Vorsehungswahrheit hineinstrahlt und an denen seine Gültigkeit, aber auch seine Güte und Ergiebigkeit erwiesen werden kann.

2) Das Werk trägt zutreffend den Untertitel »Die Lehre von der Vorsehung im Horizont der gegenwärtigen Theologie«. Unter dem Begriff des »theologischen Horizontes« ist nicht nur die grundsätzliche Einstellung auf den theologischen

* Zu R. Kocher, Herausforderter Vorsehungsglaube. Die Lehre von der Vorsehung im Horizont der gegenwärtigen Theologie, St. Ottilien 1993, 397 S.

Gesichtskreis und dessen besondere Bedeutung verstanden, sondern auch die Entgrenzung des Blickes auf den ganzen Umfang der zahlreichen Problemfelder, in die sich die Wahrheit von der Vorsehung als »articulus mixtus« zwischen Philosophie, Theologie und heute besonders auch der Naturwissenschaft hineinreckt.

Unter »Horizont« kann hier aber auch im Sinne der modernen Hermeneutik und ihrer Anthropozentrik das ganze den Menschen betreffende Bezugssystem verstanden werden, in dem der Mensch zum Verständnis seiner selbst als gottbezogenes Wesen kommt. Tatsächlich eignet der Arbeit eine starke Ausrichtung auf die Vorsehung als Frohbotschaft für den Menschen, der sich in der anonymen Massengesellschaft »als winziges Rädchen einer riesigen Maschinerie« wie verloren vorkommen muß, aber im Vorsehungsglauben die Gewißheit seiner vom Schöpfer geschenkten Einmaligkeit im Ursprung wie im geschichtlichen Werden empfangen kann.

Unter diesem Gesichtspunkt nehmen die entscheidenden Problemaussagen des Werkes einen personologischen Charakter an, der Vorsehung nicht als deterministisches Gesetz, sondern als personales Geschehen zwischen Gott und dem Menschen auslegt. Das verleiht dem Werk einen deutlich hervortretenden praktischen Bezug und eine Lebendigkeit, wie sie dem Vertrauensglauben an die Vorsehung einzig angemessen ist. Trotzdem weiß der Verfasser in einer bemerkenswerten Verknüpfung von Praxis und Theorie den praktischen Bezug immer wieder auf die Höhe der theoretischen Reflexion zu erheben, auf der dann die geistigen Entscheidungen fallen.

Aber was an dem Werk inhaltlich zuerst ins Auge fällt, ist die mit dem Begriff des Horizontes verbundene Spannweite der aufgenommenen Sachgebiete und Problemfelder. Als Vorbau dient die Erörterung der »Relevanz und Problematik des Vorsehungsglaubens«, dessen zentrale theologische Position vielfach verkannt und vom gleißenden Licht des naturwissenschaftlichen Denkens wie des weltanschaulichen Evolutionismus überblendet, aber auch von einem tragisch gestimmten Existentialismus (Heidegger, Sartre) angefochten wird. Es spricht für die lebensnahe und konkret-realistische Einstellung des Verfassers, daß unter den widerständigen Kräften des christlichen Vorsehungsglaubens nicht nur der »Mißbrauch des Begriffes Vorsehung« auf gegnerischer Seite (Hitler; Weltkriegsliteratur; Erfahrung des überdimensionierten Leides in einer »verratenen Generation«, für die E. Wichert und W. Borchert als Sprachrohre herangezogen werden) aufgeführt wird, sondern auch manche Formen christlicher Erbauungsliteratur dazu gerechnet werden mit ihrer Überzeichnung eines strafenden Gottes und eines sich der Passivität verschreibenden Menschen.

Diese realistisch aufgenommenen Negativposten dürfen und können nach Meinung des Verfassers aber den Blick auf die positiven Zeichen eines wirklichkeits-erfüllten Vorsehungsglaubens nicht verstellen. In dem umfänglichen Material zur »exemplarische(n) Verdeutlichung gelebten Vorsehungsglaubens«, das aus den Biographien zeitnaher Heiliger und Märtyrer genommen ist (Josef Benedikt Cottolengo, Maximilian Kolbe, Nijote Sadunaite), werden beredete Zeugnisse für das erkennbare Wirken der Vorsehung erhoben. Sie könnten von der Kritik möglicherweise als zu demonstrativ empfunden werden, als ob damit das Geheimnis der Vorsehung, auf das immer Bedacht genommen ist, bewiesen werden sollte. Aber es ist zu beachten,

daß diese Zeichen bewußt an die Bedingung einer bestimmten Welterfahrung, an das Vorhandensein einer Innendimension im Menschen und zuletzt an den Glauben zurückgebunden sind, ohne daß sie hinwiederum als schlichte Produkte dieses Glaubens ausgegeben werden könnten. Darum ist der Einwand des »Homo Faber« (Max Frisch) und einer rein positivistischen Weltsicht zwar immer möglich, aber gerade wegen seines Reduktionismus nicht überzeugend.

Nachdem so der zeit- und geistesgeschichtliche Grundriß entworfen ist, beginnt seine Ausführung mit der Grundsatz-erörterung über »Göttliche Vorsehung und menschliche Freiheit«, der sich die Sach- und Problemkapitel »Vorsehung und Evolution«, »Vorsehung und Wunder«, »Das Handeln Gottes in der Welt«, »Vorsehung und Bittgebet«, die kritische Frage nach der »Erkundung der Wege der Vorsehung?« und das besonders dornige Thema »Vorsehung und Theodizee« anschließen. Die Thematik ist so weit gefächert, daß in diesem fortlaufenden Gespräch mit der Theologie, der Philosophie und den Naturwissenschaften eigentlich kein wesentlicher Aspekt unberücksichtigt bleibt. Freilich ist die Abfolge der Themen, wie der Verfasser selbst vermerkt, nicht linear entwickelt und in eine logisch zwingende Aufeinanderfolge gebracht. Das sich hier nahelegende Bild ist eher das von Segmenten, die einander berühren und sich zu einem Kreis zusammenfügen. Das mag einer systematischen Betrachtungsweise unvollkommen erscheinen, wird aber aufgewogen durch die nur so zu bewältigende Materialfülle, die sich am Ende doch zu einem Ganzen rundet.

Der Verfasser weiß, daß er mit vielen Themen »heiße Eisen« anpackt, an denen sich heute kontroverse Meinungen entzünden. Er scheut aber die Auseinandersetzung nicht und gibt sich nicht mit vorschnellen Harmonisierungen zufrieden, die häufig nur Anbiederungen der Theologie an die Meinungen der Mehrheit sind. So vertritt er z. B. nicht die Auffassung von dem heute angeblich herrschenden friedlich-schiedlichen Nebeneinander von Naturwissenschaft und christlichem Glauben, sondern weiß um die vielen weltanschaulichen Extrapolationen der Naturwissenschaften, die um eines vordergründigen Friedens willen mit dem Glauben nicht zu harmonisieren sind. Trotzdem verfällt der Autor keineswegs einem szientistischen Fatalismus, für den es keinerlei Anzeichen einer Annäherung zwischen Naturwissenschaft und Religion gäbe. So weist er z. B. beim Eingehen auf die Freiheitsproblematik nach, daß die quantenphysikalischen Entdeckungen der Indetermination durchaus einen Ansatz von analog verstandener »Freiheit« zulassen, freilich ohne daß damit der Determinismus in den Reihen der Naturwissenschaftler als gänzlich aufgegeben angesehen werden könnte.

Da manche naturwissenschaftlichen Ergebnisse auch von der Theologie übernommen werden, muß es folgerichtig auch zu innertheologischen Auseinandersetzungen mit theologischen Entwürfen kommen, die in einem neuen Konkordismus Ungleiches vermittels verbaler Kombinationen zusammenzwingen möchten, dabei aber in die Gefahr geraten, das Glaubensgeheimnis rationalistisch zu verwässern.

Demgegenüber ist es das Anliegen des Verfassers, der sich hier des Grundsatzes versichert, daß Glauben und Wissen sich im Wesen nicht widersprechen können, in allen Grenzfragen nicht nur den Standpunkt des Dogmas einzunehmen, sondern ihn

mit z.T. neuen Argumenten in das Gespräch einzubringen. Darum werden die das Gott-Welt-Verhältnis betreffenden Grundsätze nicht einfach aus der Allmacht Gottes und aus der Kausalursächlichkeit abgeleitet, sondern aus der personalen Unmittelbarkeit Gottes im Mittun mit der Schöpfung (besonders deutlich hervortretend im Kapitel über das Bittgebet) erklärt, so daß sich das Wirken Gottes auch am Mitwirken des Menschen entscheidet.

Daß der Verfasser sich bei Aufnahme dieser differenzierten Thematik den von vielen Seiten kommenden Herausforderungen stellen und sie geistig bewältigen kann, liegt an der Breite und Sicherheit des aus den verschiedensten Sachgebieten erworbenen Wissensstandes. Zwar ist nicht auszuschließen, daß in manchen Spezialfragen (etwa der Molekularbiologie, der Interpretation der Abstammungslehre oder der theologischen Abstimmung von Schöpfung und Entwicklung) die Einzelforschung noch andere Erklärungen anzubieten vermag, was aber die Konsistenz und Solidität des Argumentationsverfahrens des Autors ernstlich nicht gefährden kann, zumal dieses Verfahren immer an einer reichen Zahl von Zeugen Anhalt sucht, aber auch durch die Stringenz der eigenen Gedanken und Beobachtungen abgesichert ist.

3) Fragt man nach den tragenden Grundvorstellungen des Werkes, so lassen sie sich besonders in den Problemkreisen »Evolution«, »Wunder« und »Theodizee« ausmachen. Mit Recht wird im ersten Problemkreis anerkannt, daß die Teleologie im Evolutions- und Naturgeschehen zwar keinen Beweis für Gottes Vorsehung zu liefern vermag, daß aber ein förmlicher Antiteleologismus den Ansatzpunkt für ein Wirken der göttlichen Vorsehung zerstören müßte, so daß der Vorsehungsglaube nur noch (nach Art Calvins) als ein abgründiges Geheimnis dem Menschen zur Verehrung vorgestellt werden könnte. Aber der Verfasser intendiert auch keine Rationalisierung dieses Glaubens mit Hilfe der naturwissenschaftlichen Teleologie, sondern beabsichtigt nur die Grundlegung eines vernunftgemäßen Zuganges zu ihm nach Art einer Präambel. Für solche haben Biologen wie A. Portmann mit ihrer Deutung der »Gestalt« der Organismen dem Theologen den Blick geöffnet.

Dieser aber zeigt sich nach dem Durchschreiten des Zugangsweges vor allem an der innertheologischen Frage interessiert, wie das Einwirken des vorsehenden Gottes auf die zielgerichtete, zum Höheren aufsteigende Schöpfung gedanklich gefaßt und umgrenzt werden kann. Der Verfasser ist hier offensichtlich von der sachgemäßen Überzeugung bestimmt, daß ein Verfehlen dieses entscheidenden Punktes der Zusammenführung von göttlicher Allursächlichkeit und geschöpflicher Zweitursächlichkeit alles verderben und Gott entweder auf subtile Weise (trotz verbaler Gegenbehauptungen) aus dem Geschehen verbannen oder ihn zu einem einfachen Gehilfen des Geschöpfes degradieren kann.

Diese Gefahr sieht der Verfasser in der Theorie von der »aktiven Selbsttranszendenz des Geschöpfes« gegeben, die Gott bezeichnenderweise als »zur Konstitution der endlichen Ursache gehörig« betrachtet und zu einem bloßen »Moment an der Wirkkraft des Endlichen« erklärt, was allein schon in der Ausdrucksweise das Fehlen jeder personalen Sicht des Gott-Welt-Mensch-Verhältnisses erkennen läßt, die der Verfasser seinerseits mit der biblischen Vorstellung des Wort- und Rufgeschehens einzubringen sucht.

Das Problem erfährt eine Verschärfung auf der höheren Ebene des Wunders, an dem sich, obgleich es nicht das Wesen der Vorsehung ausmacht, sondern nur ihren sichtbaren Ausdruck darstellt, heute Wesentliches in der Auffassung vom Gott-Welt-Verhältnis entscheidet, dies schon auf biblisch-exegetischem Boden; denn die hier herrschende Ablehnung der Wunder (der Naturwunder) erfolgt letztlich nicht aus historischen Beweisgründen, sondern (wie bei Bultmann) aus einem philosophischen Vorentscheid. Ihm unterliegt im Grunde auch die neuere Theorie von dem alleinigen Wirken Gottes vermittels der Zweitursachen, die Gott vorgeblich seiner Göttlichkeit wegen aus dem innerweltlichen Getriebe der Zweitursachen heraushalten möchte, aber so in die Gefahr gerät, Gott das direkte, unmittelbare Einwirken zu verbieten und ihn so quasi-deistisch aus dem Wirken und Leben der Welt auszuschließen; denn die Kennzeichnung Gottes allein als des »tragenden Grundes« der Welt besagt noch kein wirkliches Tätigsein und kein Hervorbringen von Neuem, das es in der Welt tatsächlich gibt und das so von den Geschöpfen hervorgebracht werden müßte.

Der Verfasser erbringt in umsichtigen Überlegungen den Nachweis, daß die Meinung, Gott könne nur über geschöpfliche Zweitursachen in der Welt tätig sein, weder den hier verwandten Begriff der »causa prima« trifft, die grundsätzlich einer Zweitursache nicht bedarf, noch auch die entscheidende Behauptung zu begründen vermag, daß das Ganze der Welt (das Gott ohne Zweitursache geschaffen hat) einen anderen ontologischen Status besitze als die Einzelseienden (denen sich Gott angeblich angleichen müßte, wenn er ohne sie auf die Welt einwirken würde). Diese Theorie zieht aus der Wahrheit, daß die Zweitursachen auf die Erstursache angewiesen sind, den falschen Schluß, daß auch die Erstursache der Zweitursachen bedürfe. Sie setzt ontologisch den generellen und universalen concursus divinus, den Gott bei jeder geschöpflichen Bewegung tätigt, mit den außerordentlichen Wunderwirkungen gleich und kann so das Außerordentliche an ihnen nicht erklären.

Die Unstimmigkeit dieser Theorie wird besonders an der Auferstehung Christi veranschaulicht, von der in der Theorie behauptet wird, daß die geschöpfliche Ursache für das Wunder in der äußersten Gottes- und Nächstenliebe des Menschen Jesus gelegen sei. Aber es bleibt unerfindlich, wie ein endlicher menschlicher Liebesakt Mitursache für ein alle Kräfte der Natur übersteigendes Ereignis sein kann. Wenn man ihm aber diese Kraft, die nur eine schöpferische sein kann, zubilligt, dann ist der Schritt nicht mehr weit zur Anerkennung einer gänzlich geschöpflichen Verwirklichung des Wunders. Tatsächlich fallen im Kreis der Verfechter dieser Theorie auch schon die Begriffe vom »vollmächtigen Menschen« und einer vollmächtigen Zweitursächlichkeit, die das Wunder »aus eigener Kraft« hervorbringt. Ist dem Geschöpflichen einmal schöpferische Kraft zuerkannt, dann bleibt die Berufung auf Gott als den »transzendentalen Urgrund« ein überflüssiger theologischer Überbau. Damit fällt die Theorie wieder auf den Boden des Immanentismus zurück, den sie zu überwinden angetreten ist. Die Behauptung, daß Gott immer nur durch Zweitursachen wirken könne und hinter ihnen allein als der tragende Urgrund stehe, ist eine Preisgabe der tätigen unmittelbaren Allursächlichkeit Gottes; sie kann insbesondere den Seinszuwachs, der in den Wundern erster Ordnung (quoad substantiam) geschieht, nicht begründen.

Die entscheidende Herausforderung erwächst dem Vorsehungsglauben aber, zumal »nach Auschwitz«, aus der Existenz des Leidens in der Welt, weshalb der Verfasser auch das Theodizeeproblem in seiner ganzen Schwere aufnimmt. An dieser Einbeziehung wird zunächst deutlich, daß der Vorsehungsgedanke nicht gleichzusetzen ist mit einer frommen Versicherung irdischen Wohlergehens. Dann würde er zur »Ideologie vom Rechtsanspruch (des Menschen) auf Glück in der Welt« entarten. Im Angesicht der menschlichen Leiderfahrung beweist der Vorsehungsglaube auch seine Dunkelheit, die mit der Souveränität und Hoheit Gottes gegeben ist, dessen Gedanken nicht des Menschen Gedanken sind. Aber Dunkelheit ist keine totale Finsternis, die für das theologische Denken absolut undurchdringlich wäre. So weist der Verfasser zunächst per viam negationis nach, daß der existentialistische Pessimismus genauso wie die Theorien vom ohnmächtigen und leidenden Gott am Geheimnis vorbeiziehen. Das gilt aber auch von der Zweitursachentheorie, insofern sie, konsequent festgehalten, die irdische Wirklichkeit sich selbst überlassen und das Übel in der Welt einfach aus der Existenz der Zweitursachen ableiten muß, d. h. konkret als Konsequenz der mit Unvollkommenheiten behafteten Evolution und der störungsanfälligen Freiheit des Menschen ausgeben muß. Dem stellt der Verfasser die biblisch-soteriologische Deutung des Leides entgegen, die im Kreuz, in der Proexistenz Christi und nicht zuletzt im Ausblick auf das eschatologische Vollendungsziel ihre Gründe hat. Im Glauben an die erst im Jenseits gegebene Vollendung des Menschen, die der eigentliche Zielpunkt des göttlichen Vorsehungshandelns ist, wird das jetzt waltende Geheimnis nicht erklärt, aber doch mit soviel Licht versehen, daß der Mensch das Leid sinnvoll tragen und daran wachsen kann.

4) Die hier vorgelegte Arbeit gewinnt ihre Bedeutung für eine theologisch begründete und lebensbezogene Vorsehungslehre aus der Zusammenschau der wesentlichen Bezugspunkte dieser Wahrheit im zeitnahen Denken. Die häufig disparat erscheinenden Elemente des Vorsehungsglaubens sind hier zu einer Einheit gefügt, die jenen »nexus mysteriorum inter se« verwirklicht, aus dem Licht auf das Wesen der Sache fällt. Dabei ist nicht zu verkennen, daß eine besondere Antriebskraft der aus allen Bereichen der Wirklichkeit schöpfenden Gedankenbewegung (auch aus Literatur, Dichtung und moderner Lebenswelt) die Auseinandersetzung mit einer zuletzt wohl idealistisch zu nennenden Deutung des Gott-Welt-Verhältnisses ist, die das »inkarnatorische« Verständnis allen Welthandelns Gottes vernachlässigt oder gar aufgibt und so in einer symbolischen Fassung der göttlichen Weltbewegung dem modernen Menschen das Herausfordernde und Anstößige eines heilsrealistischen Glaubens nehmen möchte, mit dem zweifelhaften »Erfolg«, daß der Glaube entgegensätzlich, Gott entpersönlicht (vgl. die entlarvenden Ausdrücke über Gott als »Moment« am Endlichen oder als »transzendenter Grund«, ähnlich der Tillich'schen »Tiefe des Seins«) und sein Handeln in der Geschichte auf der rein gedanklichen Ebene und in der Innerlichkeit des Menschen angesiedelt wird, was der Verfasser mit Recht als gnostischen Zug im Glaubensverständnis ansieht. Zu welchen Folgerungen das im Leben des Glaubens führt, insbesondere im Bereich des Vorsehungsglaubens, zeigen Aussagen von seiten der »autonomen Moral«, die Einspruch gegen die Vorstellung erheben, daß Gott konkret hinter jedem Leiden oder Sterben stehe; denn

diese Geschehnisse gehören einfach »zur rätselvollen und angstbewirkenden Dimension der menschlichen Existenz«. Die Nähe zu einem praktischen Deismus ist hier nicht zu verkennen.

Daß der Verfasser gegen diese Entstellungen des heilsrealistischen Glaubens mit treffenden Argumenten angeht, ist aber nicht das einzige Verdienst dieses Buches. Es erschöpft sich nicht in der Abwehr denkerischer Fehlentwicklungen, sondern zeigt die Möglichkeiten zu einer abgewogenen Neuinterpretation des Schöpfungs- und Vorsehungsglaubens auf der Grundlage eines personalen Denkens auf. Danach ist Schöpfung, dem biblischen Verständnis entsprechend, die Eröffnung einer Gemeinschaft Gottes mit dem Menschen, eines *convivium*, das sich im ganzen Weltverlauf an allen Kreaturen als wirksame Gestalt des Weltbezuges Gottes aufweisen läßt. So rückt die Beweisführung von der einseitigen Bindung des Schöpfungsverstehens an das Kausalschema ab, an dem im Grunde auch die moderne Transzendental-Scholastik noch hängt, mit dem aber weder die Schöpfung am Anfang noch in ihrem Verlauf zu verstehen ist; denn schon die *creatio prima* besagt keine einfache Wirkursächlichkeit, da diese immer an ein Werden und Verändern gebunden ist. »Schöpfung dagegen bedeutet eine einzigartige Setzung einer Begründungs- und Mitteilungsrelation« (vgl. H. E. Hengstenberg), die angemessen nur als personales Wort- und Rufgeschehen verstanden werden kann.

Daraufhin sind der Schöpfung personale Strukturen eingeprägt, die sich im Welthandeln Gottes als seine Freiheit (grundsätzlich auch über die Naturgesetze), seine Souveränität und an seiner personalen Unmittelbarkeit in seinem Handeln erweisen. Was der Verfasser innerhalb der personalen Fassung des Gott-Welt-Verhältnisses an Argumenten beibringt (das »Konzept der schöpferischen Impulse«, das »dynamischen Creationismus«, der Indienstnahme der Stufungen der Schöpfung durch Gott, der neuen Sinnstiftung) ist zwar keine vollständige Ausführung dieses Neuansatzes, aber wohl eine Bereitlegung wesentlicher Elemente.

Es ist nicht zu erwarten, daß das Werk wegen seines entschiedenen Eintretens für eine am Geist der Schrift und der Tradition der Kirche orientierten Fassung der Schöpfungswirklichkeit, die zugleich mit der Verwendung personologischer Denkmittel ihre Neuheit erweist, überall Zustimmung finden wird. In manchen Einzelheiten (wie etwa im geringen Eingehen auf die biblisch-hermeneutische Wunderproblematik, im Verzicht auf die von A. Kolping angeschnittene Frage nach den »Wundergrenzen«, in dem nur geringen Eingehen auf die verschiedenen Wunderarten) sind kritische Nachfragen möglich und dürften nicht ausbleiben. Sie werden aber die Bedeutsamkeit und Gediegenheit dieses neue Aspekte erschließenden Werkes nicht mindern können.

Dogmatik

Scheffczyk, Leo, Aspekte der Kirche in der Krise. Um die Entscheidung für das authentische Konzil (= Quaestiones non disputatae. Eine theologische Schriftenreihe. Hrsg. von Johannes Bökmann), Bd. 1, Verlag Franz Schmitt, Siegburg 1993, Kart., 191 S., ISBN 3-87710-250-6.

In diesem notwendigen und klärenden Buch bezieht der Verf. in zwölf Kapiteln eindeutig Position zu umstrittenen zentralen und vitalen Fragen der Ekklesiologie des Zweiten Vatikanischen Konzils. In der Zeit der »Postmoderne«, die bereits die Züge des »Postchristlichen« annehme, könne die Frage nach der Kirche nicht als schon beantwortet oder gar als erledigt gelten (S. 5). Angesichts einer unreflektierten, distanzlosen Fraternisierung des Christentums mit dem Zeitgeist sei damit zu rechnen, daß die Wogen des postmodernen Irrationalismus, seiner schweifenden Religiosität und seiner gnostischen Hybris auch in die Kirche hineinschlugen und sie in das Netzwerk der »sanften Verschwörung« hineinzögen. Vielmehr müsse der »Glaube an die Kirche« trotz seiner Anwendung auf die Zeit seine Identität mit dem Ursprung wahren, der in der Überzeitlichkeit der Offenbarung liege. Die Kirche müsse festhalten an dem Grundsatz des Zweiten Vatikanischen Konzils, »daß allen Wandlungen vieles Unwandelbare zugrunde liegt, was seinen letzten Grund in Christus hat, der derselbe ist, gestern, heute und in alle Ewigkeit« (Hebr 13,8; GS 10).

Ohne die Aggressivität und Intoleranz mancher zeitgenössischer Theologieprofessoren, die nur den eigenen Standpunkt gelten lassen wollen, legt Scheffczyk seine Auffassungen unpathetisch und ohne jede Polemik in einer vornehmen Diktion vor und widerlegt unrichtige Auffassungen und Standpunkte. Er befaßt sich mit Krisenerscheinungen im Kirchenbewußtsein und im Selbstverständnis der nachkonziliaren Kirche.

Er verweist z.B. auf die falsche Dichotomie »Christus ja, Kirche nein« und auf das »Irrige an der Forderung nach Demokratisierung« (S. 9ff.). Das Sakramentale ist die bleibende Struktur der Kirche (S. 24ff.). Mit letzter Deutlichkeit betont er »die Gründung der Kirche durch Jesus Christus«, eine Tatsache und Wahrheit, die man in verschiedenen zeitgenössischen Büchern der Ekklesiologie und Fundamentaltheologie vergeblich sucht (S. 39ff.).

Weitere Kapitel behandeln die Kirche und den Heiligen Geist (S. 52ff.), die Kirche als *Communio* (S. 69ff.) sowie das priesterliche Amt und das priesterliche Volk. Hierbei legt er die Bedeutung des besonderen und des allgemeinen Priestertums dar und betont unter Ablehnung der Frauenordination »die männliche Bindung des Weiheamtes« (S. 84ff.).

Zentrale Bereiche haben ferner zum Gegenstand die Abschnitte »Die Kirche und Maria« (S. 103ff.), »Kirche und Welt: der Weltauftrag der Kirche« (S. 113ff.) sowie ferner der Beitrag über Kirche und »Befreiung« bzw. »Politischer Auftrag der Kirche?« (S. 125ff.).

Im Hinblick auf die befreiungstheologischen Vorstellungen eines Leonardo Boff erklärt Scheffczyk, es sei im ganzen wohl nicht zu verkennen, »daß das Gefälle der Gedankenlinie der Befreiungstheologie einer radikalen Immanentisierung der christlichen Botschaft zuneigt, die auf das Triebwerk universaler Gesellschaftsveränderung geleitet« werden solle (S. 130).

Die abschließenden drei Kapitel befassen sich mit der Koexistenz der katholischen Kirche mit »den Kirchen«, d.h. mit dem Anspruch der katholischen Kirche auf die eine Kirche Christi und mit dem Verhältnis von Einheit und Vielheit (S. 138ff.), ferner in dem Kapitel »Außerhalb der Kirche kein Heil?« mit dem Verhältnis der katholischen Kirche zu den Religionen, d.h. mit der Heilsnotwendigkeit der Kirche und dem Heil der Nichtchristen (S. 150ff.) sowie mit der »Kirche der Zukunft« und mit der »Kirche der Vollendung« (S. 165ff.).

In dieser Schrift werden zentrale, vergessene, versunkene, verschwiegene und vorsätzlich ausgegrenzte ekklesiologische Wahrheiten ans Licht gehoben und in ihrer Heilsbedeutung mit Meisterschaft dargelegt. Sie gehören zum Unverzichtbaren und zum Bleibenden an der Kirche. Sie orientieren sich besonders an der Lehre des Zweiten Vatikanums, um dessen richtige Interpretation heute ein für den unversehrten Fortbestand der katholischen Kirche entscheidungsvoller Kampf entbrannt ist. Auf dem Boden des Zweiten Vatikanischen Konzils müssen sich, wie Scheffczyk im Vorwort hervorhebt, »eigentlich alle um die Kirche wahrhaft besorgten Christen treffen können« (S. 6). Ein klares, klärendes, überzeugendes und für die Auseinandersetzung mit dem Zeitgeist und dem theologischen Mitläufertum der Gegenwart unverzichtbares Buch.

Joseph Listl, Augsburg

Lissner, Anneliese, Seid nicht so geduldig! Warum der Kirche widersprochen werden muß, Benziger Verlag, Zürich 1993, 236 S., ISBN 3-545-24086-X.

Vorliegender Band faßt acht z.T. schon anderswo veröffentlichte Aufsätze der Verfasserin zusammen. Der erste Beitrag: »Von der Ungleichheit der Gleichen. Die Frau im Katholizismus« hebt die trotz der in kirchlichen Dokumenten häufigen Anerkennung der gleichen Würde noch bestehende Ungleichheit hervor, vor allem den Ausschluß aus dem Amt. Der zweite Beitrag lautet: »Das Tier, das sprechen kann. Zur Abwertung und Verhexung der Frau«; mit dem sprechenden Tier ist die Frau gemeint, deren erniedrigende Behandlung im Verlauf der Geschichte thematisiert wird und die zu den neuen Frauenbewegungen führte. Im dritten Beitrag (»Hoffnung auf Gerechtigkeit. Was mir in meiner Glaubensgeschichte begegnete«) wird der Weg der jungen Konvertitin und später führenden Mitarbeiterin in kath. Frauenverbänden zur Kirche, aber auch die kritische Distanzierung, beginnend mit *Humanae vitae*, beschrieben. Der vierte Beitrag: »Gott stürzt die Mächtigen vom Thron. Eine Frau singt das Lied der Befreiung« und der fünfte: »Leben in Fülle. Handlungsvorschläge aus dem Evangelium«, sind anregende biblische Meditationen. Im sechsten Beitrag: »Ihr seid nicht die Herren unseres Glaubens. Kann eine Männerkirche die Kirche Jesu Christi sein?«, werden die verschiedensten feministischen Thesen in Hinblick auf die bestrittene »Männlichkeit« Gottes bzw. Christi und die daraus sich ergebenden Konsequenzen, vor allem für die Frauenordination, vorgetragen. Die Forderungen der Frauen werden dann im nächsten Abschnitt formuliert: »Zehn Thesen – wenig Wirkung. Frauen postulieren Wünsche an die Kirche«. Es geht darin um Bewußtseinsbildung und Anerkennung der Rechte der Frau in allen Bereichen des gesellschaftlichen und kirchlichen Lebens, auch um das Weiheamt. Im letzten Beitrag: »Seid nicht so geduldig. Warum der Kirche widersprochen werden muß«, artikuliert Vf. in ihre enttäuschten Hoffnungen, ihre Anfragen an die Kirche und hält die Zeit für reif zu einem vorausseilenden Gehorsam, der mit den Worten eines Gemeindepfarrers ausgedrückt wird: »Kontinuierliche Mitwirkung von Frauen und Männern an der Gemeindemesse, auch an Homilie und Predigt; Einladung an nach einer Scheidung Wiederverheiratete, an der Eucharistie teilzunehmen, wenn sie das Bedürfnis danach haben, ökumenische Gottesdienste mit gemeinsamen Kommunion- oder Abendmahlfeiern; Bußgottesdienste mit sakramentaler Zusage von Gottesver-

gebung...« Nur für eine solche Kirche der Zukunft, in der wissenschaftlich Aufgeklärte Mariens Jungfräulichkeit, Jesu Versuchung durch Satan oder die Brotvermehrung symbolisch auslegen, lohne sich noch das Engagement.

Das Programm geht also weit über die Frage nach der Stellung der Frau in der Kirche hinaus. Auch Männern darf man unter dieser Voraussetzung nicht die Weihe zu einem Amt in der Kirche geben. Da es sich jeweils um Einzelbeiträge handelt, werden nie die aufgeworfenen Fragen gründlich und allseitig abgehandelt. Deshalb sei der Vf. zugestanden, daß sie subjektiv zur Meinung gelangen muß, es wäre letztlich nur männliche Machtbesessenheit, die gegen Jesus und Urkirche der Frau die ihr zustehenden Rechte verweigere. Wenn Vf. der Kirche die stereotype Wiederholung der gleichen, sie nicht überzeugenden Argumente vorwirft, so kann dieser Vorwurf auch an sie zurückgegeben werden. Daß Junias (Röm 16,7: Andronikos und Junias) unbedingt eine Frau war, ist durch nichts bewiesen. Warum kann es sich nicht um »Jochgenossen« (vgl. Lk 10,1: Aussendung zu zweit!) handeln? Der Endung wegen muß es keine Frau sein (vgl. Pausanias, Gorgias, Hippas). Die häufig bemühte Aussage von Gal 3,28 (»Da gilt nicht mehr Jude und Hellene..., nicht Mann und Frau; denn alle seid ihr eins in Christus«) besagt keineswegs die Aufhebung allen Unterschieds, sondern die Einheit der verschiedenen Glieder in dem einen Leib: vgl. 1 Kor 12,13; Gal 3,28 hebt also keineswegs die unterschiedliche Gliedfunktion von Mann und Frau auf. Man könnte noch viele Rückfragen stellen, etwa ob Schüssler-Fiorenza, derzufolge Maria von Betanien Jesus zum Messias gesalbt habe, als »qualifizierte Wissenschaftlerin« (S. 172) anzuerkennen ist, warum häufig die Abwertung der Frau als Eva, aber fast nie die Aufwertung ihres Geschlechts durch Maria erwähnt wurde, oder ob tatsächlich die Anerkennung Jesu als Messias schon die Vollmacht zur Spendung der Krankensalbung einschließe (S. 182). Man könnte die Neigung zur pantheistischen Gottesinterpretation (S. 190) anmerken. Inzwischen wird auch in feministischen Kreisen wieder die Andersartigkeit der Geschlechter betont (Christa Mulack) und von Frauen (!) die These Bachofens (S. 55) vom Matriarchat in Frage gestellt (vgl. Beate Wagner-Hasel, Rationalitätskritik und Weiblichkeitskonzeptionen. Anmerkungen zu Matriarchatsdiskussionen in der Altertumswissenschaft. In: dies., Matriarchatstheorien der Altertumswissenschaft, Darmstadt 1992).

Die vorherrschende Betrachtung der Geschlechterbeziehung unter dem Aspekt der Macht gibt der modernen Frauenbewegung, die sich doch wesent-

lich von der in den 30er Jahren unterscheidet, zwar Auftriebskräfte, doch fehlt nicht selten ein höheres Ethos. Wenn die Protagonistin dieser Bewegung, Simone de Beauvoir, sagt, man komme nicht als Frau zur Welt, sondern werde dazu gemacht und z. B. in der Selbstbeziehungskampagne (»Ich habe abgetrieben«) führend war, wenn Mary Daly von ihr abhängt (und auch Rita Süßmuth, die das Vorwort geschrieben hat, S. de Beauvoir als Vorbild betrachtet), so herrscht in Bezug auf das Verhältnis Kirche und dieser Frauenbewegung schon eine Pluralität im Kern. Frau Lissner zeigt, daß auch eine gemäßigte Frauenbewegung oft nicht mehr um das Gemeinsame und die Kirche Verbindende weiß. *Anton Ziegenaus, Augsburg*

Hatrup, Dieter, Eschatologie, Bonifatius-Verlag, Paderborn 1992, 352 S., ISBN 3-87088-701 X, DM 32,-.

In der Einleitung (7–64) befaßt sich der Autor mit verschiedenen Vorfragen der Eschatologie, wie Literatur, Entwicklung, Verfall und Neuentdeckung der Eschatologie, ihr Zusammenhang mit der Christologie und mit dem Zeitbegriff. Der erste große Abschnitt »Die anachrone Sammlung der Geschichte« (65–204) befaßt sich zunächst mit der Erbschaft der Säkularisierung. Nach Löwith blieb von der christlichen Eschatologie noch eine ungeheure Erwartungshaltung übrig, aber die Vollendung wird vom Ende der Zeit in die Zeit verlagert. Blumenberg leugnet dagegen den christlichen Hintergrund der Neuzeit, weshalb ihr Scheitern nicht zum Glauben zurückführen muß. Gardini wiederum sieht den neuzeitlichen Versuch, eine geschichtsimmanente Identität zu finden, zum Scheitern verurteilt; dadurch werde der Glaubensentscheid und die Frage nach der Begründung der Personalität in aller Eindringlichkeit neu gestellt. In einem weiteren Schritt, »die Geburt der Geschichtsphilosophie« zeigt der Autor, wie Bossuet geschichtstheologisch Gottes Vorsehung ausschließlich unter dem Aspekt der Führung Israels und der Kirche betrachtet. Voltaire, der demgegenüber bei dem Israel unbekanntem China einsetzt, ersetzt die Vorsehung durch den Fortschritt, der allerdings in seiner Fragwürdigkeit erkannt wird. Hegel versucht mit dem Stichwort »List der Vernunft« das Negative positiv umzuformen. Die Anfänge der säkularen Eschatologie sind aber schon bei Joachim v. Fiore festzustellen, dessen tritheistische Geschichtseinteilung Thomas und in etwa auch Bonaventura ablehnen. In der anachronen, d. h. gegen die Zeitrichtung dargestellten

Geschichte der Eschatologie greift der Vf. dann auf Augustins Civitas Dei zurück; er trennt die Heilsgeschichte von der Weltgeschichte. Die Hoffnung wird personalisiert, die Geschichte hat einen doppelten Ausgang. Allerdings ist die These des Autors (S. 197): die Möglichkeit der ewigen Verdammnis ist wirklich (gegen Origenes), aber die Wirklichkeit der Möglichkeit (gegen Augustin) kann man in keinem Falle behaupten, höchst fragwürdig: Prinzipiell ist nämlich mit der Existenz des Teufels die Allversöhnung ausgeschlossen, falls sein freier Abfall nicht verniedlicht wird. Auch wenn dem Menschen im Sinn der These im Einzelfall kein Urteil zusteht, stellt sich die Frage, wie die Güte der Schöpfung angesichts ungeheurer Bosheiten ohne die Freiheit des Menschen zu rechtfertigen ist. Wenn die »Wirklichkeit der Möglichkeit« zugestanden wird, kann es von der Barmherzigkeit Gottes und von der Verantwortlichkeit des Menschen her keinen Einwand gegen die Tatsächlichkeit geben.

Der zweite Abschnitt: »Das Reich Gottes inmitten der Zeit« behandelt im ersten Kapitel »Eschatologie vor, neben und nach Christus«, d. h. die praeparatio evangelica vor Christus im Judentum, außer Christus in den Religionen und nach Christus in säkularisierten Ländern des Westens (allerdings mehr in einer Andeutung als in einer systematischen Darlegung der Thematik). Das anschließende Kapitel verweist nun auf die in der Person erfüllte Zeit.

Aus dem Ansatz der Personalisierung der Geschichte folgt nun der 3. Abschnitt: Die personale Sammlung der Geschichte. Hier werden die dogmengeschichtlich markanten Daten besprochen: Die Synoden von Toledo, Lyon 1245 und 1274, der Visiostreit, die Konzilien von Florenz und Lateran, Luther und Trient und Vaticanum II. Leider wird über die Eschatologie der Alten Kirche nur sehr allgemein referiert, und z. T. unrichtig (etwa S. 267: Die Alte Kirche hat nicht allgemein nur bei den »Märtyrern und anderen Heiligen« die Seligkeit unmittelbar nach dem Tod angenommen. Ebenso ist strittig, daß »die Schrift« allgemein und »einige Väterstellen« – welche? – die Position Johannes' XXII. im Visiostreit stützen: S. 271), doch wird die Entwicklung im Hochmittelalter treffend dargestellt. Das Kapitel: Der Tod als Trennung von Leib und Seele, behandelt den Ganztod, die Auferstehung im Tod, Platons Lehre von der Unsterblichkeit der Seele, schließlich die Theologie des Todes. Kap. 10 stellt schließlich die Auferstehung, Zwischenstand und ewige Seligkeit dar.

Hatrups Stärke liegt in den geschichtsphilosophischen und -theologischen Überblicken. Sympathisch ist, daß er den Zwischenstand nicht in denkerischer Voreiligkeit der fragwürdigen Hypothese der Auferstehung im Tode opfert. Die hierzu hilfreiche Unterscheidung zwischen Person und Geschichte, die nicht gleichzeitig zur Vollendung kommen, aber aufeinander zugeordnet bleiben, ist streng durchgeführt. Auch den Trend, Platon zum Dualisten zu stempeln, macht Vf. nicht mit. Doch kommt leider bei den geschichtlichen Längsbetrachtungen und den ausführlichen hermeneutischen Reflexionen die systematische Zusammenschau zu kurz: Z.B. fehlen bei der Theologie des Todes die Momente des – gerade bei der Hilflosigkeit des heutigen Menschen angesichts des Todes – Mitleidens mit Christus oder des Endes des Pilgerstandes, ebenso das damit verknüpfte aktuelle Thema der Reinkarnation. Ebenso wenig werden der »neue Himmel und die neue Erde« thematisiert. Die Literaturangaben sind mager, die Auswahl oft willkürlich oder falsch. So hebt Vf. S. 341 ff. zu recht hervor, daß bei Maria als einzigem Fall die Diastase zwischen Person und Geschichte aufgrund

ihrer Assumptio aufgehoben sei, doch wird nur (!) D. Flanagans Artikel angegeben, der die Auferstehung im Tod vertritt und deshalb jedes diesbezügliche Privileg Mariens leugnet. Auch das Problem Fortexistenz – Auferstehung – Zwischenzeit in der spätjüdischen und ntl. Literatur bleibt unerörtert. Die Aussage: »Die ewige Verdammnis ist undenkbar, aber theologisch nicht unmöglich; das einzig denkbare ist die ewige Seligkeit«, leuchtet nicht ein und läßt sich nur schwer mit dem Entscheidungsernst des christlichen Glaubens vereinbaren. Hat übrigens Theologie nichts mit dem Denken zu tun? Die Interpretation der Entscheidung der Synode von Konstantinopel gegen Origenes, sie hätte nicht »die Hoffnung auf Apokatastasis verworfen, sondern nur das Recht und den Anspruch auf diese Form der Universalität des Heils« (S. 258), ergibt sich nicht aus den vorliegenden Texten und hätte deshalb wenigstens belegt werden müssen. Das Personenregister ist nicht vollständig: z.B. fehlt »Chrysostomos«, von dessen leider nicht näher beschriebenen Position auf S. 266 die Rede ist. So gibt es Desiderate für die Zweitaufgabe.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Moraltheologie

Giovanni B. Sala, *Gewissensentscheidung. Philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen*. Innsbruck-Wien: Tyrolia-Verlag 1993, 136 Seiten, Brosch., DM 29,-.

In der menschlichen Sprache kommt es immer wieder zu Wortbildungen, die wegen ihrer Mehrdeutigkeit von allen Gliedern und Gruppen einer Gesellschaft gebraucht werden, ohne daß diese sich im Verstehen der gemeinten Sache näherkämen und dieser und auch sich selbst einen Dienst erwiesen. Zu den Wortbildungen dieser Art zählt auch die Wortverbindung *Gewissensentscheidung*. Nicht daß man mit ihr den Bereich, in dem das Gewissen des Menschen sich Geltung verschafft, nicht wichtige Unterscheidungen hineintragen könnte, so daß in der Tat niemand ohne diese Wortverbindung auszukommen vermag (vgl. 64–70); aber das ist nicht das Problem. Schwerer wiegt die Tatsache, daß durch die undifferenzierte Berufung auf die sogenannte *Gewissensentscheidung* diese neben den geistigen Kräften des Verstandes und des Willens »als eine (...) eigene (...) moralische (...) Kategorie, die nicht der Struktur und Gesetzmäßigkeit einer rational und theologisch begründeten Gewissenslehre untersteht« (67), ins Spiel gebracht und der Autonomieanspruch auch nicht weniger katholischer Christen gegenüber der Moralver-

kündigung des kirchlichen Lehramtes in seiner letztmöglichen Übersteigerung artikuliert werden kann (vgl. 82–95).

Mit dem Wort »*Gewissensentscheidung*« im Titel des hier vorgestellten Buches lenkt Giovanni B. Sala (= S), Jesuit und Professor für Philosophie an der Hochschule für Philosophie in München, die Aufmerksamkeit sowohl auf die Frage nach einer dem Phänomen des Gewissens adäquaten Gewissenstheorie als auch auf die Funktion, die dem Gewissen in concreto gewissermaßen als Sachargument in der moraltheologischen – und natürlich längst vorher in der gesellschaftlichen – Diskussion über drängende Moralfragen der Gegenwart zugewiesen wird. Sein besonderes Interesse widmet der Autor »dem kognitiven Element des Gewissens«, um von dieser Ausgangsbasis her »auf die Frage ein(zu)gehen, auf welchem Weg ein gläubiger Christ jenes Wissen um echte Werte gewinnen kann, das die Voraussetzung für eine sittlich richtige Entscheidung bildet« (7). Zu der von ihm intendierten doppelten Klarstellung sieht sich S veranlaßt *einmal* durch die ungunstige Entwicklung, die die Abtreibungsdiskussion in jüngster Zeit – vor allem auch auf dem Boden der Bundesrepublik Deutschland – genommen hat, und *sodann* durch die zunehmenden Vorbehalte, mit denen die Äußerungen des kirchlichen Lehramtes zum Gegenstands-

bereich der *mores* generell (vgl. 71–95) und zum Bereich der »Ehe und Sexualmoral« (96–104) im besonderen von seiten der Theologie und von großen Teilen des Kirchenvolks bedacht werden. Vor diesem Hintergrund gerät S vor die Notwendigkeit, das Buch als eine wissenschaftliche Abhandlung und zugleich als eine »Kampfschrift gegen eine undifferenzierte und irreführende Berufung auf die eigene Gewissensentscheidung« (Buchumschlag) zu konzipieren.

Die Wahl dieses Genus erscheint durchaus berechtigt, wenn man bedenkt, daß die Auseinandersetzungen über die Gestalt einer *Moraltheologie für heutige Verhältnisse* oder über die Abtreibung und über den Weg, auf dem das Sexualverhalten mit allen verfügbaren Mitteln, die der modernen Industriegesellschaft mit ihren medialen Möglichkeiten zur Steuerung der öffentlichen Meinung zur Verfügung stehen, längst – der Erfolg ist ja statistisch meßbar – auf die Ebene der Polemik gebracht sind. Die Angriffe auf die vom Magisterium ordinarium der Kirche verkündigte Sexualmoral oder auch auf seine Grenzziehungen in Fragen des Lebensschutzes sprechen, was die Argumentation der Polemik betrifft, eine überaus eindeutige Sprache, und diejenigen, die diese Sprache sprechen, wollen sich keine Möglichkeit entgehen lassen, zu ihrer Rechtfertigung zumal vor katholischen Christen z.B. auch auf die sogenannte »Kölner Erklärung« (siehe 121) zu verweisen. Das Feld, auf dem S der mißbrauchten »Gewissensentscheidung« entgegenzutreten hat, ist also nicht nur sehr groß, sondern zugleich ein mit dem Anspruch theologischen Einsatzes leidenschaftlich verteidigtes Terrain. Seine Verteidiger suchen es dem modernen Menschen zu sichern im Namen seiner menschenrechtlich definierten Autonomie; aber diese Sicherung des gesellschaftlichen Feldes der Autonomie des Menschen umgreift und sichert nicht zugleich auch die Verwiesenheit des getauften beziehungsweise des katholischen Christen an die Eigenart des Gehorsams, den er dem als Evangelium verkündeten Glauben zu leisten hat (vgl. 81).

Um so begrüßenswerter ist das Vorgehen – und das ist der andere, ganz und gar nichtpolemische Teil der Ausführungen in dem Buch mit dem Titel »Gewissensentscheidung« –, in dem S die Auseinandersetzungen über die drängenden Fragen der Ethik und Moraltheologie von der schieren Polemik abzubringen sucht, die sich auf das soziologische Argument der feststellbaren Meinungen und manipulierbaren Zahlen beruft und ihr auch das Gewissen zu opfern bereit ist: S geht, gestützt auf seinen Lehrer Bernhard Lonergan SJ (1904–1984), zurück auf das Phänomen des Gewissens selbst und

stellt um des Phänomens willen die moralische Intentionalität (siehe 21–35) ins Zentrum seiner Darlegungen. Indem S diesen Begriff in Verbindung mit der Unterscheidung zwischen dem empirischen, intelligiblen und rationalen Bewußtsein (dem in dieser Abstufung eine ebenfalls so gestufte Intentionalität entspricht) einführt (vgl. 15–17), kann er Schritt für Schritt der sachlich abwegigen und moralisch verhängnisvollen Auffassung zu Leibe rücken, als ob das Gewissen nach seiner *kognitiven* Seite hin »unter den freien und verantwortlichen Willensakten eine besondere Klasse« (7) darstelle, nämlich die Klasse jener Akte, in denen der sittlich entscheidende und handelnde Mensch, indem er diese in concreto vollziehe und sich auf sie berufe, sich eo ipso zum letzten Maßstab der Sittlichkeit erheben könne beziehungsweise von der Sache her erheben müsse. Von S wird nicht bestritten, daß einzig und allein das sittlich handelnde Subjekt es sei, das aus sich, d.h. kraft seiner *kognitiven* Fähigkeiten, das von ihm zu Tuende als pflichtmäßig zu Tuendes erkennen könne (weil ihm ja nur seine eigene, wie auch immer geartete Erkenntnisfähigkeit zur Verfügung stehe) und folglich auch die Entscheidung dafür beziehungsweise dagegen zu treffen habe; S muß aber kraft seines Ansatzes beim Phänomen des Gewissens als moralischer Intentionalität in Abrede stellen, daß dem sittlichen Subjekt im Gewissen eine das empirische, intelligible und rationale Erfassen seiner Objekte überbietende Erkenntnis *des Guten hinsichtlich seines Seins* zukomme. »Dies bedeutet, daß das, was sich ihm (d.h. dem menschlichen Geist) im erkenntnismäßigen Vollzug der Intentionalität als Sein erschließt, im moralischen Vollzug derselben Intentionalität sich als gut oder wertvoll erschließt, d.h. als etwas, was von all denen geachtet zu werden verlangt, die einer freien Stellungnahme ihm gegenüber fähig sind« (28). Das Gewissen ist also nicht seine eigene Norm; die Entscheidung, die das sittliche Subjekt vor seinem Gewissen und vor Gott fällt, ist vielmehr die Entscheidung, in der dieses Subjekt kraft der moralischen Intentionalität, der es unterworfen ist, urteilen muß, daß es nie und nimmer seine Subjektivität zum letzten Maßstab für seine Wahl zwischen Gut und Böse erheben darf, und zugleich auch weiß, daß es sich infolgedessen der Hilfen, auf die die Menschheit für die *allgemein* verbindliche Unterscheidung zwischen Gut und Böse von Generation zu Generation blickt – z.B. auf die Normen eines natürlichen Sittengesetzes (siehe 42–52) – unbedingt zu bedienen hat. Entsprechendes gilt für jene, die durch die Annahme des Glaubens und den Empfang der Taufe Glieder der Kirche geworden sind (siehe 82–95).

Mit seiner vor allem auf die kognitive Seite des Gewissens oder der moralischen Intentionalität zielenden Analyse führt S das von ihm kritisierte Gewissensverständnis an den Punkt, wo sich für alle wahrhaft Interessierten die Notwendigkeit auftut, sich über das Phänomen Rechenschaft zu geben, das so leichthin als Gewissensentscheidung bezeichnet und gehandelt wird. Die grundsätzliche und alle Polemik entscheidende Frage, die zugelassen und beantwortet werden muß, lautet so: In welchem Verhältnis steht das sittliche Subjekt zu jenem Vorgang des Gewissens, in dem sich dieses Subjekt unmittelbar vor das oft und oft genannte »Du darfst nicht!« beziehungsweise »Du darfst!« gestellt weiß? Kann man die Einsicht zurückweisen, daß die moralische Intentionalität, die als »die Operativität der Selbstgegenwart des Gewissens« (31) den genannten Vorgang ausmacht, ohne die wirksame Gehorsamsbindung des sittlichen Subjekts an die ihm vorgegebenen und nicht verfügbaren Regeln und Normen und zuallererst an ein Absolutum ohne einen von der Subjektivität abhebbaren Inhalt bliebe? Vor allem aber: Kommt das an die moralische Intentionalität gebundene und so – d.h. kraft seiner Geistigkeit – zu der sein Heil und Unheil betreffenden Unterscheidung zwischen Gut und Böse gerufene sittliche Subjekt daran vorbei, sich in der Konfrontation mit seinem Entscheiden je und je die Frage nach seinem eigenen sittlichen Gutsein zu stellen, und kann es, ohne gegen die Eigenart der moralischen Intentionalität zu verstoßen, die Beantwortung dieser Frage an einer von ihm selbst dekretierten, d.h. ihm genehmen, Grenze abbrechen?

S hat gut daran getan, im letzten Kapitel seines Buches (siehe 128–131) an einige Worte und Thesen über das christliche Gewissen zu erinnern, die Karl Rahner niedergeschrieben hat. Noch erhellender als die zitierten Texte sind im Blick auf die moralische Problematik, in deren Mitte die vielstrapazierte »Gewissensentscheidung« steht, freilich die Darlegungen, die ebendieser Autor im Jahr 1961 über die von ihm so bezeichnete »moralische Häresie« (Was ist Häresie?, in: Häresien der Zeit. Ein Buch zur Unterscheidung der Geister. Herausgegeben von A. Böhm. Freiburg-Basel-Wien 1961, 9–44) niedergeschrieben hat. Das in diesem Aufsatz von den Gründen der Theologie her Entfaltete gilt auch von der sogenannten »Gewissensentscheidung«. S führt mit seinen Darlegungen in überzeugender und umsichtiger Weise an diese Gründe heran, so daß man diesem Werk breite Beachtung wünschen darf.

Josef Rief, Regensburg

Thomas, Hans (Hg.), Menschlichkeit der Medizin (Lindenthal-Institut, Köln 1992/93), Verlag Busse Seewald, Herford 1993, 337 S., ISBN 3-512-03110-2.

Vorliegender Sammelband umfaßt Beiträge des Studienkreises Medizin-Recht-Ethik im Lindenthal-Institut in Köln aus den Jahren 1991–1993. Zu den Kolloquien konnten anerkannte Fachleute gewonnen werden, die zu den Themen Lebensbeginn/-ende, Hirntod und Abtreibungsspielte RU 486 Vorträge gehalten haben.

Allgemeine Probleme der medizinischen Ethik behandeln die Vorträge von V. und A. Diehl, J. H. Solbakk und P. de Cuzzani. Sie sprechen das Selbstverständnis des Arztes an (W. Kluth) bzw. das Verhältnis unserer Gesellschaft zum Tod. Unsere Gesellschaft tendiert immer mehr dahin, das Sterben des Patienten nicht als ein natürliches Ereignis zu erleben, sondern als Ohnmacht des medizinischen Könnens zu interpretieren (41). Der zum Leben dazugehörige Prozeß des Sterbens wird nicht selten als eine Krankheit angesehen: »Das ist ein Krankheitszeichen nicht nur der Medizin, sondern unserer Kultur« (56). H. Thomas spricht in seinem Referat »Leiblichkeit – Ehrfurcht vor dem Leib oder Furcht vor der Medizin« ethische Fragen des Lebensbeginns an, die er in der Diskussion um die Thesen von P. Singer mit den Begriffen »Person« und »Menschenwürde« konfrontiert: Als Fazit hält Thomas fest: »Entweder es gibt eine unverfügbare Würde der Person, dann kommt sie jeder leiblichen Äußerung des Menschen in gleicher Weise zu wie den geistigen Äußerungen, auf deren Natur die Würde gründet. (...) Oder wir geben die Idee von der unantastbaren Menschenwürde auf« (85/86).

Ein weiterer Beitrag befaßt sich mit dem Problem des »Hirntodes«, wobei der Referent, Detlef B. Linke, als anerkannter Forscher auf diesem Gebiet gilt. Das Konzept »Hirntod« bedeutet eine fundamentale Revolution für das Selbstverständnis des Menschen. Anschaulich schildert Linka das sog. »Lazarussyndrom«: »Unsere Schwestern haben einen Riesenschrecken bekommen, wenn sie von Patienten, die nach den Hirntod-Kriterien definitiv tot sind, beim Kopfkissenbetten umarmt werden.« (101). Linke spricht die Problematik deutlich an: »Beim Begriff »Hirntod« handelt es sich um eine Vereinbarung, die wir aus ethischen Gründen durchaus tragen können. Sie ist aber ontologisch problematisch, weil in diesem Konzept der Sog, der Drang steckt, die Dinge rein rational weiter zuzuspitzen.« (103). Das Konzept des Hirntods trägt die Logik, den Tod auf einen Teilhirntod zu

reduzieren. Hierzu würde ab einem gewissen Stadium auch der Alzheimer-Patient gehören. Linke lehnt eindeutig die Auffassung des Philosophen H.-M. Sass ab, der durch die Anerkennung des Hirntodes als Tod des Menschen auch die Auffassung vertritt, daß der Mensch am Beginn seines Lebens vor der Ausbildung des Gehirns tot ist (106).

Vorträge von M. von Lutterotti, L. Gormally und G. Herranz behandeln das Thema Sterbehilfe und Euthanasie. In Holland besteht die Tendenz, »daß der Arzt auf den Totenschein nicht mehr länger ›Herzversagen‹ oder eine andere Scheindiagnose zu schreiben braucht, sondern als Todesursache ganz einfach ›Euthanasie‹ angeben darf«. (187). Aufgrund der steigenden Anzahl der alten Menschen wird die Versuchung immer stärker, der großen Versuchung des Tötens zu erliegen. »Die Sinnggebung des Leidens oder gar des Schmerzes ist immer ein Problem in einer hedonistischen Gesellschaft, ein unlösbares Problem« (251). R. Spaemann behandelt in einem weiteren Beitrag den Person-Begriff. Hierzu stellt er einige Punkte aus der Geschichte dar, wobei er besonders auf den englischen Empirismus (J. Locke) hinweist, den P. Singer als Ausgangspunkt für seine Verwendung des Person-Begriffs nimmt. Das defizitäre Personenverständnis von Locke, Hume, Singer und Parfit ist gemeinsam, daß sie die Ich-Du-Beziehung zwischen Personen als den eigentlichen Ort der Entdeckung der Person ganz ausklammern.

In einem Anhang wird der aktuelle Stand um die Zulassung der Abtreibungspille RU 486 von B. Kerdelhué aus Frankreich und H. Nour Eldin von der Firma Hoechst aus Frankfurt dargestellt. Kerdelhué weist auf die möglichen Komplikationen hin, die z.T. größer sind als bei einem chirurgischen Abbruch. Der chirurgische Abbruch nach einem Fehlschlag von RU 486 ist in Frankreich Pflicht. Die Komplexität der Anwendung der Methode macht die Pille gänzlich ungeeignet für Länder wie Afrika, Asien und Südamerika (289/309), weswegen die Pille als Mittel zur Reduzierung des Bevölkerungswachstums ausscheidet. Die Sichtweise von Seiten der Firma Hoechst stellt H. Nour-Eldin dar, der sich im wesentlichen auf die Darlegung von Zahlenmaterial beschränkt. Die allgemeine gesellschaftliche Akzeptanz scheint das entscheidende Kriterium für die Beantragung einer Einführung des Tötungsmittels zu sein: »Wenn es so weitergeht in Deutschland mit der Polarisierung der Diskussion, kann sich Hoechst nicht einmischen. Dann wird eine Zulassung nicht beantragt.« (307). In der anschließenden Diskussion erscheinen nicht wenige kritische Stimmen: RU 486 stellt ein sehr raffiniertes Mittel im Geschlechterkampf dar (H.-B.

Wuermeling); die Firma Hoechst läßt jegliche Argumentation in bezug auf einen Menschenrechtsschutz vermissen (W. Kluth).

Der Sammelband bietet interessante Einblicke in medizinethische Fragen. Durch die Aufnahme der Beiträge folgenden Aussprache werden weitere interessante Aspekte deutlich. Der internationale Charakter der Kolloquien wird den globalen Problemen der angesprochenen Themen voll gerecht, weswegen das Buch uneingeschränkt zu empfehlen ist. *Clemens Breuer, Stadtbergen*

White, R. J./Angstwurm, H./Carrasco de Paula, I. (Hg.), The determination of brain death and its relationship to human death (= Pontificiae Academiae Scientiarum Scripta Varia, 83), Vatican City 1992, 209 S., ISBN 88-7761-048-4.

Nachdem bereits im Jahre 1985 die Pontifical Academy of Sciences ein Treffen unter dem Thema »The Artificial Prolongation of Life and the Determination of the exact moment of death« veranstaltet hatte, lud die Akademie 1989 erneut Wissenschaftler der verschiedensten Disziplinen in den Vatikan zu einem Meinungsaustausch ein. Einstimmig kam die Arbeitsgruppe auf seinem Treffen 1985 zu dem Ergebnis, daß der Tod des Menschen eingetreten ist, wenn die spontane Herz- und Kreislauffunktion unwiederruflich ausgefallen ist und alle Funktionen des Gehirns irreversibel zum Stillstand gekommen sind.

Die Tagung von 1989 wurde eingeleitet durch eine Ansprache von Papst Johannes Paul II., der betonte, daß der Tod weder eine rein physische Konsequenz sei, noch eine Strafe, sondern ein Geschenk zugunsten der Liebe.

In seiner Eröffnungsansprache weist der Präsident der Pontifical Academy of Sciences G. B. Marini-Bettolo darauf hin, daß die genaue Bestimmung des Todeszeitpunktes, sowohl in begrifflicher, als auch in zeitlicher und methodologischer Hinsicht wesentlich ist. Der bekannte Gehirnforscher John C. Eccles verdeutlicht zunächst die unterschiedlichen Aufgaben der Hirnhälften: während die linke Hirnhälfte sich auf das Selbstbewußtsein bezieht, verbindet sich die rechte Hirnhälfte mit der Selbsterkenntnis, mit räumlichen, musikalischen und sprachlichen Fähigkeiten. Das größte Rätsel, daß bisher nicht gelöst werden konnte und das schon von Descartes aufgegriffen wurde, ist die Frage nach der Beziehung von bewußtem Geist und Gehirn. Diese Aussage wird auch von dem Mediziner H. Angstwurm geteilt, der hervor-

hebt, daß die Medizin nicht in der Lage ist, zu verdeutlichen, wie der materielle Aspekt des Menschen mit dem menschlichen Gehirn zusammenhängt. Der Hirntod macht die Schwierigkeit zwischen der Unterscheidung des Menschen und seinen einzelnen Teilen deutlich, die durch eine Definition (brain death is the complete and permanent loss of all brain activity during intensive care with mechanical ventilation) nicht beseitigt werden kann.

In seinem längeren Vortrag betont D. A. Shewmon aus den USA, daß in bezug auf die Bestimmung des Gehirntodes die Einmütigkeit fehlt. In Großbritannien z. B. bezeichnet der Gehirntammod offiziell den Hirntod. Schon »Leben« kann sehr verschieden gedeutet werden: Leben einer Zelle; eines Organs; eines Organismus; eines Geistes. Entsprechend wendet Shewmon ein, daß der Tod des Menschen weniger eine objektive Realität ist, als eine gesellschaftliche Vereinbarung, wobei die Definition nicht selten auf Nützlichkeitsabwägungen beruht. Es ist nicht in jedem Fall erwiesen, daß der Hirntammod oder der totale Hirntod notwendigerweise die Herzaktivität bedroht, da wir Belege dafür haben, daß der Kreislauf noch Monate später aufrechterhalten werden kann. Auch sind Fälle bekannt, in denen Hirntammod Teile des Bewußtseins wiedererlangt haben. Das zentrale Nervensystem enthält ausreichende Fähigkeiten, um zu der Feststellung zu gelangen, daß weder die Zerstörung der Gehirnrinde noch des Gehirnstammes allein ausreichend sind, um alle inneren Potentiale für das Bewußtsein zu zerstören. Shewmon weist darauf hin, daß in vielen Fällen die Bezeichnung »Tod des Gehirns als Ganzes« (»Death of the brain as a whole«) nicht den »Tod des ganzen Gehirns« (»Death of the whole brain«) bezeichnet, sondern den Gehirntammod.

R. J. White betont ebenfalls wesentliche Kritikpunkte des Hirntodkonzeptes. Solange keine Organe transplantiert werden konnten, hatte der tote Körper des Menschen nahezu keinen wirtschaftlichen Wert. Dies hat sich mit der Einführung der Transplantationsmedizin wesentlich geändert.

Es besteht keine einhellige Meinung über die Frage, ob bereits der Ausfall der Hirnrinde, des Zwischenhirns oder des Hirnstammes ausreicht, um den »Hirntod« zu deklarieren. Besonders notwendig erscheint eine eindeutige Definition in der Bestimmung des Todeszeitpunktes von Anenzephalen, die einen Teil des Hirnstammes aufweisen und in vielen Fällen als Organspender betrachtet werden. Die Absurdität des Hirntod-Konzeptes wird in Fällen deutlich, in denen Hirnzellen von

abgetriebenen Föten verwendet werden, um Krankheiten bei anderen Patienten (z. B. Parkinson) zu heilen: entweder der Fötus ist (ganz-) hirntod, dann nützt eine Transplantation nichts, oder man transferrt lebende Hirnzellen, dann kann der Fötus nicht (ganz-) hirntod sein.

D. Ottoson berichtet in einem kurzen Beitrag über die Entwicklung der Gehirnforschung, die sich im wesentlichen auf die Schmerzforschung und die Gehirntransplantation bezieht. Gesetzliche Aspekte der Organtransplantation werden von G. Gerin angesprochen, der zu dem Ergebnis kommt, daß die künstliche Verlängerung von Organen in einer gehirntoten Person zu Transplantationszwecken gesetzlich nicht akzeptabel und moralisch verwerflich ist. Dagegen ist die Verwendung von wichtigen Teilen eines Leichnams, besonders im Sinne der christlichen Nächstenliebe, zulässig, wobei jeglicher Handel mit Organen unterbleiben muß.

Besondere Beachtung verdient der Beitrag von J. Seifert, der sich durch Inhalt und Länge von allen übrigen unterscheidet. Der Philosoph ist ein eindeutiger Gegner des Hirntodkonzeptes und plädiert für die Rückkehr zum Konzept des kompletten und unwiederbringlichen Ausfalls von allen zentralen lebenswichtigen Funktionen (138). Nachdem er zunächst auf die unterschiedlichen Definitionen des Hirntodkonzeptes aufmerksam gemacht hat, kritisiert er besonders den Dualismus des Bioethikers H. T. Engelhardt, der eine scharfe Trennung zwischen »human beings« und »human persons« durchführt. Da nach Engelhardt das Personsein des Menschen erst nach einigen Jahren im Menschen zur Geltung gelangt, können Kinder bis zum zweiten Lebensjahr als hirntod bezeichnet werden; sie befinden sich im Zustand der »humanoid animals«. Entsprechend dieser Bezeichnungen fällt der Mensch am Ende des Lebens in diese Kategorie. Zurecht weist Seifert darauf hin, daß selbst J. Eccles von diesem dualistischen Konzept nicht völlig frei ist (104). Seifert lehnt das Argument von R. Löw ab, der betont, daß es einen Unterschied zwischen dem ungeborenen Menschen und dem Hirntoten gibt, da der ungeborene Mensch die Potentialität zur Entwicklung eines Gehirns besitzt, während der Hirntote diese Fähigkeit bereits verloren hat. Gegenüber diesem Potentialitätsargument (Löw) weist Seifert darauf hin, daß die Idee des Hirntodkonzeptes wesentlich darin besteht, »that either only the brain constitutes the functional unity of the human organism or that exclusively neocortical activity is directly associated with conscious life« (124). Seifert unterstützt seine Meinung mit den bekannten Beispielen des Mediziners Fritz

Beller aus Münster, der anenzepale Kinder mit dem Argument für hirntot erklärt hat, da sie – seiner Meinung nach – niemals gelebt haben (124).

Mit Hans Jonas vertritt Seifert die Ansicht, daß dem Hirntodkonzept eine philosophische Grundlage fehlt, da für die Definition vorwiegend pragmatische Gründe ausschlaggebend gewesen sind und moralische Fragen beiseite gelassen wurden: die Organtransplantation hat die Neudefinition notwendig gemacht. Zur Bestimmung des Todeszeitpunkts plädiert Seifert traditionell auf der Trennung von Leib und Seele. Ein Unterschied zwischen biologischem und personal-menschlichem Leben ist abzulehnen, da der Tod ein gradueller Prozeß ist (110). Der Tod einzelner Organe kann nicht zum Tod der menschlichen Person führen: »This ›incarnational tissue‹ does not simply coincide with the brain.« (113). Seifert hebt hervor, daß weniger als 35% der Ärzte in den USA fähig sind, die Kriterien des Hirntodes korrekt anzuwenden (130). Er schließt sich der Meinung Friedrich Carl von Savignys an, der im Jahre 1840 schrieb, daß der Tod als das Ende eines natürlichen Prozesses eines Subjektes von Rechten, ein derart »einfaches« Ereignis ist, wie die Geburt; der Tod erfordert nicht eine exakte Bestimmung (135).

In einem weiteren Beitrag werden einige katholische Grundsätze zum Tod von J. M. McDermott benannt. Die Seele konstituiert die Einheit des Menschen, die mehr ist als die Summe, bzw. als die materiellen Teile. Aus diesem Grunde kann das Fehlen von menschlichen Gehirnteilen nicht als Beleg für den Verlust des Personseins herangezogen werden. Anhand von Schrift und Tradition beleuchtet der Verf. in einem eigenen Kapitel das Verhältnis des Todes zur Sünde, wobei er um die Klärung der Frage gemüht ist, ob der Tod des Menschen gemäß oder entgegen seine Natur ist. Aus christlicher Perspektive muß gesagt werden, daß der Tod die Aufforderung der Erwidering der Liebe ist, indem der Mensch alles in Gottes Hände übergibt und das Geschenk der Unsterblichkeit entdeckt. In einem abschließenden Beitrag greift I. Carrasco de Paula erneut einige ethische Fragen zum Hirntod auf, die im wesentlichen zuvor benannt wurden. Auch er plädiert für eine genaue Bestimmung der Beziehung zwischen dem Ende der Hirnfunktionen und den übrigen lebenswichtigen organischen Aktivitäten.

Vorliegendes Buch bietet interessante Einblicke in den derzeitigen Stand der Diskussion um das Hirntodkonzept. Es ist deutlich geworden, daß sich in den letzten Jahren diejenigen Stimmen vermehrt haben, die dem Hirntodkonzept skeptisch gegen-

überstehen. Eindeutig ablehnend zum Hirntodkonzept äußert sich J. Seifert, dessen Argumente ernst zu nehmen sind und es verdienen, in der weiteren Diskussion aufgegriffen zu werden. Vielen Autoren gemeinsam ist der Hinweis, daß das Hirntodkonzept derzeit keine einheitliche Definition erkennen läßt, doch ist gerade eine international einheitliche Regelung Vorbedingung dafür, um diesem Konzept zu mehr Glaubwürdigkeit zu verhelfen.

Clemens Breuer, Augsburg

Häring, Bernhardt, Ich habe mit offenen Augen gelernt. Meine Erfahrung mit einer anderen Kirche, Verlag Herder, Freiburg 1992, 150 S., Kart., ISBN 3-451-22910-2.

Im Blick auf die bevorstehende afrikanische Synode hat der weltweit bekannte Moraltheologe einen Bericht über die Vortragsreisen veröffentlicht, die ihn seit Ende des Konzils durch die meisten Länder Afrikas geführt haben. Aus der Begegnung mit den dortigen Kirchen hat er Gedanken und Anregungen für Reform und Inkulturation der Kirche auf diesem Kontinent gewonnen. Sein »bescheidenes Buch« soll nach Absicht des Autors »der literarischen Art nach in etwa der Apostelgeschichte vergleichbar« sein, und der Synode wünscht er, »ein befreiendes Ereignis (zu) werden, dem Apostelkonzil vergleichbar« (10).

Das Buch enthält sicher positive Elemente, wie die Erfahrung mit freiem Beten in Gemeinschaft (104f); das Beispiel von Durchhalten einer kinderlosen Ehe gegen den Druck von seiten der Verwandten (120f); die Darstellung des gewaltfreien Widerstandes in Südafrika (122ff) und das Gebet eines Urenkels Gandhis um Befreiung vom Haß (129). Aber das sind alles Dinge, über die jeder wache Beobachter berichten könnte und die für sich genommen eine Rezension in einer wissenschaftlichen Zeitschrift nicht rechtfertigen würden. Was hier interessiert, sind die Stellungnahmen des Fachmanns zu den akuten moraltheologischen Fragen, wie sie sich in Afrika stellen.

Mit Ausnahme des bereits erwähnten Falles der kinderlosen Ehe plädiert Häring in allen von ihm erwähnten Punkten der Ehe- und Sexualmoral für eine Änderung der geltenden kirchlichen Lehre und Praxis. Hinsichtlich der Polygamie empfiehlt er, Nichtgetaufte, die in einer sozial gebilligten polygamen Verbindung ein im übrigen vorbildliches Leben führen, zur Taufe zuzulassen, ohne von ihnen das Aufgeben der genannten Verbindung zu verlangen. Das Eingehen einer polygamen Verbindung sollte dagegen Getauften im Normalfall nicht

zugestanden werden (36f. 78f. 102f. 114–116. 118–120). Das ist nichts Neues, sondern findet sich bereits in »Frei in Christus« II (1980), 509. Wie dort meint Häring auch hier für kirchliche Toleranz gegenüber der von vielen Stammesbräuchen geforderten Leviratehe (vgl. Dt 25,5–10), auch im Fall von bereits Getauften, eintreten zu sollen (21–23).

Die Eheschließung, so heißt es, erfolgt nach allen dem Autor bekanntgewordenen Stammesbräuchen in Stufen. »Ob und wann (innerhalb der Abfolge der entsprechenden Schritte) ... ehelicher Verkehr stattfinden kann, ist von Stamm zu Stamm verschieden«. Unwiderruflich würde die Ehe in den meisten Stämmen erst »mit der Übergabe des letzten Teiles des Brautpreises, die gewöhnlich nach der Geburt des ersten Kindes erfolgt«. Die Kirche sollte, so meint Häring, Paare, die entsprechend den stammesüblichen Stufen der Eheschließung ohne kirchliche Trauung zusammenleben, nicht von den Sakramenten ausschließen (34–36).

Das Problem der Wiederverheiratung Geschiedener kommt am Beispiel einer Kolonie von Aussätzigen zur Sprache (44–46). Kaum einer der von dieser Krankheit Geheilten könne zu seiner Familie zurückkehren, denn sie würden wie im alten Israel als Tote gelten. »Darum verheiraten sich die ehemaligen Aussätzigen untereinander und bleiben in dieser Kolonie...«. Auch in diesem Fall plädiert Häring für die Zulassung zu den Sakramenten.

Unter diesen vier Vorschlägen vermag allenfalls der erste, sofern er sich auf Toleranz gegenüber der Polygamie ausschließlich in dem genannten Fall bezieht, als diskussionwürdig zu erscheinen. Im Unterschied zu den anderen drei betrifft er einen Vorgang, der seiner Natur nach zeitlich eingegrenzt und eindeutig als Übergangssituation zu erkennen ist. Aber auch ihm gegenüber sind schwerwiegende Bedenken anzumelden. »Die Einehe ist so sehr vom Wesen der ehelichen Gemeinschaft ... gefordert, daß jede andere Form sogar schon dem Naturrecht widerstreitet...«, hatte Häring selbst noch 1967 geschrieben (Das Gesetz Christi III, 8. Aufl., 322). Wie sicher er das hinsichtlich des Naturrechts wissen konnte, insbesondere was den dort ebenfalls behaupteten Unterschied zwischen Polygynie und Polyandrie betrifft, mag dahingestellt sein. Aber wenn derselbe Moraltheologe die Positionen inzwischen so sehr gewechselt hat, daß er »zeitweise Toleranz in ausnahmsweise harten Fällen, wie im Fall der Schwagerehe, wo diese als ... verpflichtend angesehen wird«, selbst hinsichtlich der unter dem Gesetz Christi Lebenden meint empfehlen zu können (Frei in Christus II, 1980, 509f), wird sich mancher Leser nicht ohne Grund fragen, ob das, was er heutigem Trend entsprechend vertritt, mehr

Vertrauen verdient als das, was er früher im Einklang mit dem damaligen Trend gelehrt hat.

Bei den drei anderen Vorschläge ist, obwohl auch sie als Ausdruck vorläufiger Toleranz gedacht sind, eine (räumliche und) zeitliche Eingrenzung von der Sache her nicht gegeben. Wieso könnte man afrikanischen Verlobten die volle Geschlechtsgemeinschaft zugestehen und sie gleichzeitig europäischen Paaren glaubwürdig verwehren? Wieso könnte man hier einem Paar Geschlechtsgemeinschaft zugestehen, ohne daß die Partner schon unauflöslich aneinander gebunden wären, und dasselbe auf anderen Kontinenten ablehnen? Und was afrikanischen geheilten Aussätzigen hinsichtlich Wiederverheiratung recht ist, wäre den übrigen Geschiedenen auf allen Kontinenten billig.

Die Einzelbegründungen, die der Autor unter Hinweis auf die gesellschaftlichen Zustände in Afrika anführt, überraschen vielfach eher, als daß sie zu überzeugen vermögen. Muß man einem getauften Häuptling wirklich mehrere Frauen zugestehen, da »es in Afrika einfach als unsittlich gilt, weibliche Angestellte im Hause zu haben« und darum ein Häuptling »zwei bis drei Frauen zur Erfüllung seiner ... sozialen Verpflichtungen« braucht (37)? Würden es nicht männliche Angestellte ebenfalls tun, und wäre es nicht Aufgabe der Kirche, gerade den Unterschied zwischen Ehefrau und Hausangestellten deutlich zu machen?

An einer anderen Stelle (102f) kommen afrikanische Priester zu Wort, die erklären, daß sie alle aus polygamen Familien stammen. Die Missionare hätten sie mit Bedacht aufgrund dieses Umstandes ausgewählt. Denn die monogam lebenden Männer täten das nur, »weil sie entweder zu wenig arbeiten oder zu viel trinken und darum nicht fähig sind, zwei Frauen zu unterhalten«. Vom Kontext her wird diesem Urteil eine wenigstens relative Allgemeingültigkeit zugeschrieben. Der erste Missionar dagegen, den ich dazu befragte, erklärte, daß es in seinem Umkreis eher umgekehrt gewesen sei: Polygame brauchten weniger zu arbeiten, weil sie ihre Frauen für sich arbeiten ließen.

Das Tolerieren der Leviratehe wird mit dem Hinweis darauf empfohlen, daß diese bei manchen Stämmen als Pflicht gilt, und Frauen, die deren Erfüllung verweigern, von ihren Familien ausgestoßen würden, so daß sie »der Prostitution ausgeliefert« wären (22). Doch statt die Unterwerfung unter eine derart ungerechte Clan-Herrschaft zu tolerieren, wäre es nicht eher Aufgabe der Kirche, Selbsthilfegruppen für ausgestoßene Frauen ins Leben zu rufen?

Erstaunlich oberflächlich wird (unter Verkenning des Unterschiedes zwischen Entschuldigt- und Nichtentschuldigtsein) von der Sonntagspflicht gesprochen (46); nicht weniger oberflächlich und schief von der Erbsünde und einer behaupteten, nicht näher definierten »Erbgnade« (18f). Von Sakramentsanbetung in einer anglikanischen Kirche wird positiv wertend berichtet (44) ohne Hinweis darauf, daß die Gültigkeit der anglikanischen Weihen und infolgedessen auch die Verwirk-

lichung der Realpräsenz in der genannten Glaubensgemeinschaft immerhin zweifelhaft sind.

Dem Autor, der uns seinerzeit entscheidend geholfen hat, die gesamte Morallehre wieder eindeutiger als das »Gesetz Christi« zu begreifen, hätte man seiner früheren Verdienste wegen gern ein positiveres Zeugnis ausgestellt. Allein die Tatsachen nötigen dazu, zu fragen, ob er nicht durch seine neueren Veröffentlichungen sein eigenes Werk in Gefahr bringt. *François Reckinger, Chemnitz*

Kirchengeschichte

May, Georg, Kirchenkampf oder Katholikenverfolgung? – Ein Beitrag zu dem gegenseitigen Verhältnis von Nationalsozialismus und christlichen Bekenntnissen, XVIII und 700 Seiten. Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1991, DM 90,-.

Hakenkreuz gegen Kreuz – das war ein zentrales Stück geistiger Auseinandersetzung zur Zeit der Herrschaft des Nationalsozialismus; und es ist gängige Redeweise geworden, dieses erregende Geschehen als »Kirchenkampf« zu bezeichnen. Daß hier aber sorgfältig differenziert werden muß und der Angriff des Hakenkreuzes auf die katholische Kirche von ganz anderer Art war als der auf die evangelischen Landeskirchen, ist Gegenstand der ausführlichen Darlegung des geschichtskundigen Kirchenrechtlers aus Mainz.

Im ersten Teil untersucht Georg May »Hitlers Beziehungen zur Transzendenz«, ein wohl erstmaliges und aufschlußreiches Unterfangen. Ausgehend von »Hitlers geistigen Ahnvätern«, seinem »religiösen Sprachgebrauch« und seinen »Ansichten über die Religion«, wird dargelegt sein »Glaube«, sein »Gottesbild«, seine »Eschatologie«, seine »religiöse Praxis« und seine »Stellung zur Sittlichkeit«, schließlich seine »Einstellung zum Christentum«, seine »Einstellung gegenüber Konfessionen und Kirchen«, sein »Verhältnis zu Luther« und »zum Protestantismus«, sowie seine »Haltung gegenüber der katholischen Kirche«. – Dabei gibt es keine pauschalen Behauptungen; jede Aussage und Feststellung ist in den zahlreichen Anmerkungen zu jedem der insgesamt 13 »Paragraphen«-Abschnitte belegt.

Im »2. Teil«, dem Hauptteil seines Werkes, legt Georg May in 8 Kapiteln mit insgesamt 27 »Paragraphen«-Abschnitten »das Gegenüber von nationalsozialistischer Bewegung bzw. Regierung und christlichen Bekenntnissen« dar. Der »Einstellung und« dem »Auftreten der katholischen Bischöfe« stellt er das »der protestantischen Kirchenführer«

gegenüber, und zwar zur »Zeit der Weimarer Republik, im ersten Halbjahr« und »im zweiten Halbjahr« 1933, in den »Jahren wachsender Spannung (1934–1936)«, »zur Zeit der größten Erfolge des Regimes (1937–1940)« und »auf dem Höhepunkt des Krieges (1941–1945)«. – Dem folgt eine Schilderung mit dem Titel »Die protestantische Pastorenschaft und der katholische Klerus«, »in der Zeit vor und unmittelbar nach der »Machtergreifung«, in »Streit und Abwehr (1934–1935)«, in der »Offensive des Regimes und der Verteidigung der Kirche (1936–1937)«, im »Kampf um Sein oder Nichtsein (1938–1939)« und »...im Krieg (1940–1945)«.

In den weiteren Kapiteln wird eine »unterschiedliche Behandlung von Personen, Vereinigungen und religiösen Veranstaltungen« durch das NS-Regime dargelegt, besonders im »Kampf um Jugend und Schule« und in der »Behandlung von Minderheiten«, sowie das dadurch ausgelöste »Echo bei Protestanten und Katholiken«.

Abschließend zeigt Georg May »Gemeinsamkeiten und Unterschiede in Angriff und Abwehr«, einerseits in »gemeinsamer Gegnerschaft von Nationalsozialisten und Protestanten gegen die katholische Kirche«, andererseits in »Gemeinsamkeiten zwischen Katholiken und Protestanten« im »Kampf gegen das Neuheidentum«. – Als »den bleibenden Unterschied« stellt er »die katholische Kirche als Hauptgegner« heraus.

Das alles ist trotz – oder gerade wegen – seiner Ausführlichkeit mit Spannung zu lesen und besticht durch die Sachlichkeit der Darlegungen. Einem jeden der 40, »Paragraphen« genannten, Abschnitte sind unmittelbar bis zu hundert und auch mehr Anmerkungen angefügt, die praktisch jede Aussage belegen. Das gibt dem Werk das Gewicht einer unersetzbaren Nähe zur Wirklichkeit und damit zur Wahrheit, fern von jeder Art von Vernebelung aus »ökumenischer Rücksicht«. Mit einer Schock-Wirkung auf das seit Jahren laufende

»ökumenische Gespräch« muß gerechnet werden, doch nur auf einen ersten Blick. Gerade die echte Ökumene darf der Wahrheit nicht ausweichen, sondern muß sich ihr stellen. Daß das geschehen kann und daß darüber hinaus Vergangenheit insgesamt redlich bewältigt werden kann, dazu leistet das Werk von Georg May einen unschätzbaren Dienst.

Alfred Mann, Geisenheim

Baum, Wilhelm, Kaiser Sigismund. Hus, Konstanz und Türkenkriege. Graz 1993, 335 S.

In seiner Arbeit »Das Basler Konzil 1431–1449. Forschungsstand und Probleme« (1987) bedauerte Johannes Helmrath, daß zu Kaiser Sigismund und seiner Kirchenpolitik sich aus den letzten Jahrzehnten keine größeren Arbeiten finden. So sei man immer noch auf Aschbach, Geschichte Kaiser Siegmund angewiesen. Das Anliegen von Helmrath hat W. Baum in der vorliegenden Arbeit aufgegriffen und legt jetzt eine umfassende Monographie über Sigismund vor. Der Kaiser gehörte zu den kirchenpolitisch einflußreichen Herrschern des Mittelalters. Er hat – wie neuestens W. Brandmüller aufgezeigt hat – auf dem Konstanzer Konzil eine führende Rolle gespielt und entscheidend dazu beigetragen, die Spaltung der Kirche zu überwinden. Auf dem Basler Konzil versuchte er die Hussitenfrage auf friedlichem Wege zu einer Lösung zu bringen. Seine Vermittlungspolitik zwischen Konzil und Papst Eugen IV. war weithin erfolgreich. Noch kurz vor seinem Tode bemühte er sich um eine Übereinkunft zwischen Papst und Konzil.

Diese Hinweise machen bereits die kirchenpolitische Bedeutung von Sigismund deutlich. So ist es zu begrüßen, daß W. Baum eine Biographie über ihn vorlegt. Die letzte zusammenfassende Arbeit über Sigismund veröffentlichte J. Aschbach in den Jahren 1838–1845 in 4 Bänden. Für die Kirchenhistoriker sind die Aussagen über die Reform und Kirchenpolitik Sigismunds und seine Bedeutung für das Konstanzer und Basler Konzil von besonderem Interesse. Es gelang ihm, Papst Johannes XXIII. zur Konzilsberufung nach Konstanz zu bewegen. Die Wiederherstellung der Einheit der Christenheit war weithin sein Werk. Dem Basler Konzil brachte Sigismund weniger Sympathien entgegen. Seine Haltung zum Konzil nach 1434 zeigte, daß er den radikalen Bestrebungen in Basel ablehnend gegenüber stand.

Leben und Werk des Kaisers werden von Baum umfassend gewürdigt. Schwerpunkte seiner Dar-

stellung sind neben dem Konzil von Konstanz Hus und die Türkenkriege, seine wirtschaftlichen und kulturellen Bemühungen, nicht zuletzt seine Bündnispolitik. Die Arbeit ist lebendig geschrieben, die neueste Literatur verwertet. Einzelne Aussagen, so z. B. über Antonio Roselli sind zu modifizieren, z. B. in der Frage »Roselli und der Konziliarismus« (S. 249). Auch in der Beurteilung des Dekrets Frequens kann man anderer Meinung sein. An Druckfehlern nenne ich: S. 302: Bäumer statt Bäume, S. 320: Der Band »Das Konstanzer Konzil« erschien 1977, nicht 1967.

Die Arbeit faßt die neuesten Forschungsergebnisse über Sigismund zusammen und kann an vielen Stellen neue Erkenntnisse vorlegen. Eine fundierte Darstellung, die man mit Dank entgegennimmt.

R. Bäumer, Freiburg

Kardinal Stickler, Alfons Maria, Der Klerikerzölibat. Seine Entwicklungsgeschichte und seine theologischen Grundlagen: Kral-Verlag, Abensberg 1993, 82 S.

In einer knappen, aber inhaltsreichen Darstellung untersucht Alfons Maria Kardinal Stickler die Entwicklungsgeschichte und die theologischen Grundlagen des Klerikerzölibats. Die Bedeutung der Arbeit des international anerkannten Gelehrten und ehemaligen Präfekten der Vatikanischen Bibliothek liegt darin, daß er die Fragestellung unter rechtshistorischen Aspekten behandelt. Er geht aus von der Definition des Klerikerzölibats von Huguccio von Pisa, einem der großen Dekretisten, der in seiner Summa zum Decretum Gratiani die Doppelverpflichtung des Zölibats so umschreibt: 1. nicht zu heiraten, 2. eine bereits vorher geschlossene Ehe nicht mehr zu vollziehen.

Nach Überlegungen zu Begriff und Methode schildert St. die Entwicklung des Enthaltensamkeitsgebotes in der lateinischen Kirche. Nach St. beruht der Zölibat auf apostolischer Überlieferung, eine Ansicht, für die er zahlreiche Belegstellen anführen kann. Er wendet sich gegen die These, daß der Zölibat erst im 4. Jahrhundert verpflichtend nachzuweisen sei. Es sei falsch, erst dort von einem verpflichtenden Recht zu sprechen, wo ein geschriebenes Gesetz nachweisbar ist. Er zitiert den 33. Kanon der Synode von Elvira, der das erste bekannte Zölibatsgesetz enthält und erinnert auch an die Zölibatsentscheidungen der afrikanischen Synoden. Als bezeichnend für die Gesamtbeurteilung des Enthaltensamkeitsgebotes im Mittelalter würdigt St. die Pönentialbücher, verweist auf die Bedeutung der Gregorianischen Reform, die

Bestimmungen des 2. Laterankonzils und des *Decretum Gratiani*. Hingewiesen sei besonders auf die von St. angeführten Ansichten der mittelalterlichen Kanonisten, u. a. von Raimund von Peñafort über den Zölibat. Mit Recht betont St., daß der Zölibat nur aus einem lebendigen Glauben gelebt werden kann. »Wo der Glaube stirbt, stirbt auch die Enthaltensamkeit«. So könne es nicht verwundern, daß bei der großen Abfallsbewegung des 16. Jahrhunderts der Zölibat aufgegeben wurde. Die Stellungnahme des Konzils von Trient zum Enthaltensamkeitsgebot und die Versuche, eine Dispens von dieser Verpflichtung zu erreichen, werden von St. eingehend erörtert. Eine Kommission entschied auf Grund der Tradition für die Beibehaltung des Zölibats. Die Kirche könne auf eine von Anfang an geltende und immer wieder erneuerte Verpflichtung nicht verzichten. Die grundlegende Bestimmung des Konzils von Trient zur Förderung des Klerikerzölibats war die Errichtung von Priesterseminaren, die in der Sessio 23 beschlossen wurde. St. spricht von einer providentiellen Bestimmung, die nach und nach in die Tat umgesetzt wurde.

Auch in den nachfolgenden Zeiten hat die Kirche an der Zölibatstradition festgehalten und sich allen Versuchen widersetzt, den Zölibat abzuschaffen. Als Beispiel erwähnt St. die Bestrebungen in Baden im 19. Jahrhundert. Die sofortige Aufhebung des Zölibats bei den Altkatholiken ist nach St. bezeichnend.

Der 3. Abschnitt ist der Praxis der Ostkirche gewidmet. St. erwähnt das Zeugnis des Bischofs Epiphanius von Salamis, des hl. Hieronymus und die Synodalgesetzgebung der Ostkirche. Erst die Gesetzgebung des Kaisers Justinian († 565) gestattete – von der ursprünglichen Norm abgehend – den Ehegebrauch der Kleriker mit höheren Weihen mit Ausnahme der Bischöfe. Die Bischöfe dürfen nach der Weihe keine Ehegemeinschaft mehr mit der früheren Gattin haben und müssen für immer enthaltsam leben. Der Unterschied zur Praxis der Westkirche betrifft nur die Weihegrade unter dem Bischof. Für sie wird Enthaltensamkeit vom Ehegebrauch für die Zeit des Altardienstes verlangt, der damals in der Ostkirche für den einzelnen Priester nicht täglich war.

In einem 4. Kapitel zeigt St. die theologischen Grundlagen des Zölibats in der Hl. Schrift und der Tradition der Kirche auf. Eingehende Quellen und Literaturangaben ergänzen die inhaltsreichen Ausführungen des bekannten Rechtshistorikers, die eine höchst aktuelle Bedeutung besitzen.

Remigius Bäumer, Freiburg

Φείδας, Βλάσιος, Εκκλησιαστική Ιστορία της Ρωσσίας (988–1988), Athen, 3. Aufl. 1988, Αποστολική Διακονία, Katalognr. 04-103, 466 S.

Φείδας, Professor an der Universität Athen und Spezialist für russische Kirchengeschichte, legt zu diesem Thema eine Gesamtdarstellung vor, beginnend mit der Entstehung der ersten christlichen Gemeinde in Kiew bis hin zur Synode der russisch-orthodoxen Kirche vom 4.–7. Januar 1988. Zur Darstellung kommt vor allem die Entwicklung von Hierarchie, Organisation, Mission, Mönchtum, Sekten, Literatur und Kunst sowie Leben und Werk führender Persönlichkeiten der Hierarchie und des Mönchtums. Der ganze Stoff ist in sieben Perioden eingeteilt: Weitergabe des Christentums (bis 988) – Organisation der Kirche Rußlands in der Kiewer Periode (988–1240) – Vorherrschaft der Mongolen (1240–1462) – Reorganisation (1462–1589) – Patriarchat (1589–1721) – synodale Verwaltung (1721–1917) – neuere Zeit (1917–1988).

Das Hauptanliegen des Verfassers scheint es zu sein, eine sehr enge kirchlich-kulturelle Verbindung der russischen Kirche mit Byzanz bzw. Griechenland aufzuweisen. So setzt er sich ausführlich mit den verschiedenen Meinungen über den kirchenrechtlichen Status der russischen Kirche in den ersten 50 Jahren ihres Bestehens auseinander (S. 41–93) und spricht sich für eine direkte kanonische Zugehörigkeit zum Ökumenischen Patriarchat aus (gegen die Thesen von der Autokephalie und der Abhängigkeit von Bulgarien). Die im 15. Jahrhundert aufgekommene Ansicht, Moskau sei von Gott als »drittes Rom« auserwählt worden, weist Φείδας scharf zurück (S. 184–190). Vielmehr habe die russische Kirche nach ihrer Trennung von Byzanz den byzantinischen »Theozentrismus« verlassen und sei im Zarenreich der Einseitigkeit eines »Caesaropapismus« verfallen (S. 191). Einen überaus positiven Einfluß auf die nachbyzantinische russische Kirche sieht Φείδας dagegen im Wirken des griechischen humanistischen Mönches Maximos, dessen Lebensbeschreibung im vorliegenden Buch ganze 30 Seiten einnimmt; dazu kommt der Hinweis auf 70 Quellen in der Literatur.

Das Verhältnis der russisch-orthodoxen Kirche zu den »Heterodoxen« wird vergleichsweise sachlich geschildert, auch wenn eine gewisse Einseitigkeit bei der Darstellung des unierten Ostchristentums nicht zu verkennen ist. So wird z. B. dem unierten Bischof Isidor, der nach der Kirchenunion von Florenz deren Beschlüsse in Rußland durchzusetzen versuchte, eine wahrhaft kirchliche Motivation abgesprochen (S. 158). Über den unier-

ten Märtyrerbischof Josaphat von Polotsk wird lediglich gesagt, daß nach seiner Ermordung die Verfolgung orthodoxer Christen verschärft wurde (S. 255). Während die Union von Brest-Litowsk des Jahres 1596 als Zwangsmaßnahme geschildert wird (S. 251 ff; vergleiche dagegen die Ausführungen über die »geschlossene Rückkehr« Unerter zur orthodoxen Kirche im 18./19. Jahrhundert S. 312 ff), wird die gewaltsame Eingliederung der ukrainisch-katholischen Kirche in die russisch-orthodoxe Kirche unter Stalin mit vollständigem Schweigen übergangen.

Das ändert nichts am Wert dieser ausführlichen und für die griechisch-orthodoxe Sichtweise charakteristischen Darstellung der russischen Kirchengeschichte. *Ludwig Neidhart, Athen*

Manzanares, César Vidal, Diccionario de patristica (s. I-VI), Editorial Verbo Divino Estella 1993, 247 S., Kart.

Das Lexikon bietet die übliche Liste der Kirchenschriftsteller und Kirchenväter. Dazu wird auch ein Arius gerechnet. Außerdem werden Begriffe wie

Gnostizismus oder Judenchristentum abgehandelt. Das Stichwort Apostolische Väter zeigt, daß Vf. hier von einem weitgefaßten Begriff ausgeht, weil er auch Schriften wie die Didache und den Barnabasbrief darunter versteht. Die bedeutenden altchristlichen Autoren werden in einem Dreischritt gewürdigt: Leben, Werke, Theologie. Die Werke werden prinzipiell ohne die Ausgaben genannt. Wissenschaftliche Kontroversen werden höchst selten angedeutet. Eines der wenigen Beispiele ist die Didache hinsichtlich der ungelösten Datierungsfragen. Zwischen die Texte sind Zeichnungen, meist nach Motiven aus dem Bereich der christlichen Archäologie montiert. Die Zeittafel (S. 211–230) ist fehlerhaft. Das »Edikt von Mailand« (313) hat die Forschung längst hinweggeschwemmt. Ein Anhang (S. 231–239) bringt eine Kleindarstellung der ökumenischen Konzile bis 553. Den Apostelkonvent vom Jahr 48, 49 oder 50 als Konzil zu bezeichnen, mißachtet nicht nur die Ergebnisse der neutestamentlichen Wissenschaft, sondern auch die altkirchengeschichtliche Forschung. Das arg volkstümliche Lexikon kann Studierenden der höheren Semester nicht empfohlen werden. *Wilhelm Gessel, Augsburg*

Spiritualität

Marguis-Oggier, Claire und Darbellay, Jacques, Maurice Tornay, Ein Schweizer Märtyrer in Tibet. Vorwort von Kardinal Henri Schwery. Broschur, 134 S., Bilder, Christiana-Verlag, Stein a.Rh./Schweiz 1993, ISBN 3-7171-0970-7.

Bei vorliegender Biographie handelt es sich um eine Übersetzung der französischen Originalausgabe »Le Bienheureux Maurice Tornay - un homme séduit par Dieu«, Martigny 1993 durch P. Eugen Meier CSSR. Sie wurde in gefälliger Aufmachung und Lesbarkeit aus den Briefen und Unterlagen der Prozesse zur Seligsprechung erstellt. Diese erfolgte am 16. Mai 1993 in Rom durch Papst Johannes Paul II. Ein Ausschnitt aus der Homilie und einige Bilder halten diese für Katholiken nördlich der Alpen ziemlich seltene Feierlichkeit fest (115–120). Um so erfreulicher ist es, daß der neue Selige des 20. Jahrhunderts so schnell bekannter gemacht werden kann. Eine Bibliographie (134) führt weitere Literatur an.

Maurice Tornay wurde 1910 als Sohn eines Bergbauern in La Rosière im Unterwallis geboren und trat nach dem Gymnasialstudium 1931 bei den Augustiner-Chorherren vom Großen-Sankt-Bernhard ein. Seine Spiritualität ist u. a. von der hl. The-

resia vom Kinde Jesu und der Missionsbegeisterung unter Pius XI. geprägt. Noch Theologiestudent, darf er am 24. 2. 1936 in die Mission, die die Augustiner vom St. Bernhard in dem Gebirge an der Grenze von China in Tibet auf Wunsch Pius XI. übernommen haben, abreisen. Am 24. 4. 1938 in Hanoi zum Priester geweiht, gerät er als Pfarrer von Yerkalo in die Verfolgung durch die Lamas und wird am 11. 8. 1948 von vier Lamas aus dem Hinterhalt ermordet. Das Martyrium krönte ein Leben, das seit der Kindheit in Hingabe an und Freundschaft mit Christus ernsthaft gestaltet wurde, wie die Aufzeichnungen und Dokumente bezeugen.

Walter Baier, Augsburg

Ritter, E. H., Weihbischof Georg Michael Wittmann als Generalvisitor für das Bistum Regensburg. Gebunden, 242 S., 8 Abbildungen. Verlag: Abteilung für Selig- und Heiligsprechungsprozesse beim Bischöfl. Konsistorium f. d. Bistum Regensburg, Regensburg 1992, DM 28,80.

Große kirchenpolitische und theologische Strömungen in der Kirche unseres Landes im 19. Jh. sind größtenteils gehoben und bekannt. Wie die

Kirche an der Basis, in den Pfarreien und bei den Priestern aussah, verraten mühselig erstellte Spezialarbeiten, die Archivbestände lichten. Dem dient auch vorliegendes Buch, das aus der Erarbeitung für den Seligsprechungsprozeß des Regensburger Weihbischofs Dr. Dr. h. c. Georg Michael Wittmann (1760–1833) entstanden ist. Er studierte in Heidelberg, wurde in Regensburg Regens, Dompfarrer, 1829 Weihbischof, Generalvikar und Generalvisitator und am 1. 7. 1832 als Nachfolger von J. M. Sailer zum Bischof von Regensburg ernannt. Er ist der einzige bayerische Bischof, für den seit 1955 der Seligsprechungsprozeß eingeleitet ist.

Der 1. Teil (1–25) stellt die geistlich-pastorale Persönlichkeit Wittmanns vor, dessen Wirken half,

die Folgen der Kriege und Aufklärung in der Diözese zu überwinden. Der 2. Teil (27–211) ediert die Berichte der Visitationen, die er 1839–1832 vom Süden bis zur Mitte (ca. Weiden/Opf.) der Diözese durchgeführt hat. In den Norden mit der Diaspora kam er nicht mehr. Die Situationen in den Pfarreien sind unterschiedlich: Niedergang des Glaubens und der Sitten und mangelhafte Pastoral stehen neben vorbildlicher Seelsorge und blühendem christlichen Leben. Die im süddeutschen Raum heftig geführte Diskussion um den Zölibat (136–153) berührte den Wirkungsbereich Wittmanns kaum. Ein Schlußkapitel faßt die Ergebnisse der Berichte zusammen (202–211). Sie sind in Anmerkungen und Beilagen gut dokumentiert.

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, 80638 München 19
 Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Massago 34, CH-6977 Ruvigliana
 Prof. Dr. Livio Melina, Via di Torre Rossa, 21, O-00165 Roma
 Dr. Erich Naab, Schlaggasse 1, 85072 Eichstätt
 Prof. Dr. Andrzej Szostek, Kath. Universität, PL-Lublin