

hesel

10. Jahrgang Heft 1/1994

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

FD

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

20 6462
Pattloch

INHALTSVERZEICHNIS

Editorial

ABHANDLUNGEN

Rief, Josef, *Grundlinien und Grundanliegen kirchlicher Moralverkündigung
in und nach der Enzyklika »Veritatis splendor«*

Sonnenfeld, Alfred, *Wer oder was ist tot beim Hirntod?
Der Hirntod in ethischer Perspektive*

BEITRÄGE UND BERICHTE

Laun, Andreas, *Stellungnahme zum Dokument einiger deutscher Bischöfe
über die Seelsorge an Geschiedenen* 6

Scheffczyk, Leo, *Christliches Ethos als Responsorialität zu Gott* 7

BUCHBESPRECHUNGEN 8

Liturgiewissenschaft

Forum Katholische Theologie
erscheint vierteljährlich in der Buchhandlung Dr. Bernd Pattloch, 63739 Aschaffenburg, Wernbachstr. 8

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 beigelegt wird.

Gesamtherstellung: Druckhaus Goldammer GmbH & Co. Offset KG, 91443 Scheinfeld/Mfr.
ISSN 0178-1626

RECHTSPRECHUNGEN
Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

INHALTSVERZEICHNIS
des 10. Jahrgangs (1994)

Pattloch

5113 AS

ABHANDLUNGEN

Dobiosch, Hubert, <i>Die Wahrheit und das sittlich Gute</i>	278
Lochbrunner, Manfred, <i>Leidenschaft für die Theologie. Zum Vermächtnis von Henri de Lubac (1896–1991)</i>	82
Rhonheimer, Martin, <i>Sittliche Autonomie und Theonomie gemäß der Enzyklika »Veritatis splendor«</i>	241
Rief, Josef, <i>Grundlinien und Grundanliegen kirchlicher Moralverkündigung in und nach der Enzyklika »Veritatis splendor«</i>	3
Sala, Giovanni B. SJ, <i>Die »Königsteiner Erklärung« 25 Jahre danach</i>	97
Schenk, Richard, <i>Tod und Theodizee. Ansätze zu einer Theologie der Trauer bei Thomas von Aquin</i>	161
Schunck, Rudolf, <i>Amtspriestertum und allgemeines Priestertum</i>	177
Sonnenfeld, Alfred, <i>Wer oder was ist tot beim Hirntod? Der Hirntod in ethischer Perspektive</i>	30
Strukelj, Anton, <i>Mann und Frau in Gott</i>	269
Ziegenaus, Anton, <i>Der Schriftkanon im ökumenischen Dialog</i>	197

BEITRÄGE UND BERICHTE

Courth, Franz, <i>Marienerscheinungen im Widerstreit</i>	216
Düren, Sabine, <i>Über die wissenschaftliche Redlichkeit bei der Herausgabe der Werke Edith Steins</i>	211
Imkamp, Wilhelm, <i>Geist und Kirche. Zum Gedenken an Heribert Schauf</i>	139
Kolping, Adolf, <i>Trends in der deutschen katholischen Theologie der Gegenwart</i>	130
Krenn, Kurt, <i>Wenn wir wollen, was Jesus Christus mit seiner Kirche wollte, wird es immer und überall Priester geben</i>	293
Laun, Andreas, <i>Stellungnahme zum Dokument einiger deutscher Bischöfe über die Seelsorge an Geschiedenen</i>	60
Rees, Wilhelm – Kocher, Richard, <i>»Die Freisinger Thesen« im Widerstreit</i>	299
Scheffczyk, Leo, <i>Christliches Ethos als Responsorialität zu Gott</i>	75
Stickelbroeck, Michael, <i>Trinitarische Prozessualität und Einheit Gottes – Zur Gotteslehre H. U. v. Balthasars</i>	124

ZA 6462

BUCHBESPRECHUNGEN

- Becker, H./Hilberath, B. J./Willers, U. (Hg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft, Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmung nach 25 Jahren Liturgiereform* (K. Küppers) 80
- Berger, Teresa, *Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung*. (M. Hauke) 225
- Borges, P. (Hg.), *Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas I–II*. (J. Grohe) 237
- Borok, Helmut, *Sein und Leben für Gott in Christo*. (J. Rief) 316
- Cattaneo, Arturo, *Il presbiterio della Chiesa particolare. Questioni canonistiche ed ecclesiologiche nei documenti del magistero e nel dibattito postvonciliare* (M. Hauke) 314
- Dahl-Keller, Ulrike Marga, *Der Treueid der Bischöfe gegenüber dem Staat. Geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige staatskirchenrechtliche Bedeutung* (W. Rees) 313
- Düren, Peter Christoph, *Elternschaft verantwortet leben*. (J. Rief) 151
- Durwell, Fr.-X., *Im Tod ist das Leben. Christus, der Mensch und der Tod* (A. Ziegenaus) 233
- García de Haro, Ramón, *La vida Cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental* (J. Stöhr) 315
- Glatzel N./Kleindienst, E. (Hg.), *Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens. Festschrift für Anton Rauscher*. (J. Giers) 158
- Göbel, Gerald, *Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Codex Iuris Canonici des Jahres 1983*. (W. Rees) 232
- Heid, Stefan, *Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land* (W. Gessel) 148
- Heimerl, H./Pree H., *Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich*. (J. Listl) ... 147
- Hover, Winfried, *Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal. Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20. Jahrhundert* (A. Ziegenaus) 226
- Lluch-Baixaui, Miguel, *La teología de Boecio en la transición del mundo clásico al mundo medieval*. (H. Seidl) 222
- Lochbrunner, Manfred, *Über das Priestertum. Historische und systematisch Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus* (A. Keller) 311
- Losinger, Anton, *Gerechte Vermögensverteilung. Das Modell Oswald von Nell-Breunings* (J. Giers) 318
- Mayer, Bernhard (Hrsg.), *Christen und Christliches in Qumran?* (D. Kinet) 320

Nieborak, Stefan, »Homo analogia«: Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der »analogia entis« im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara S. J. (1889–1972). (E. Naab)	234
Niemann, Franz-Josef, <i>Hesus der Offenbarer, Bd. I: Altertum und Mittelalter, Bd. II: Frühe Neuzeit bis Gegenwart. (Texte zur Theologie: Fundamentaltheologie, hrsg. v. Karl-Heinz Weger)</i> (J. Schumacher)	219
Nowak, Antoni J., <i>Die Frau als Priester?</i> (M. Hauke)	157
Pozo, Cándido, <i>La Venida del Señor en la Gloria.</i> (A. Ziegenaus)	156
Rees, Wilhelm, <i>Die Strafgewalt der Kirche. Das geltende kirchliche Strafrecht – dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte.</i> (H. Paarhammer)	146
Schmidt, Heiner, <i>Quellenlexikon zur deutschen Literaturgeschichte: Personal- und Einzelwerkbibliographien der internationalen Sekundärliteratur 1945–1990 zur deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart.</i> (M. Lochbrunner)	239
Sebott, Reinhold, <i>Fundamentalkanonistik. Grund und Grenzen des Kirchenrechts.</i> (W. Rees)	230
Seidl, Horst, <i>Sittengesetz und Freiheit. Erörterungen zur Allgemeinen Ethik</i> (J. Rief)	152
Seybold, Michael (Hg.), <i>Katholische Universität, Wesen und Aufgabe.</i> (J. Listl)	145
Sobel, Alfred, <i>Eugen-Drewermann-Bibliographie. Primär- und Sekundärliteratur. Rezensionenverzeichnis. Bibliographie zum Fall Drewermann. Einführung</i> (M. Hauke)	224
Stöhr, J. (Hrsg.), <i>Der dreifaltige Gott und das Leben des Christen. Internationales Theologisches Symposium zur Trinitätslehre.</i> (R. Niedermeier)	154
Stosiek, Andrea, <i>Menschliche Würde und ihr transzendenter Grund. Ein Beitrag zu christlich fundierter Argumentation im philosophischen Diskurs</i> (B. Ketter)	221
Thomas, Hans/Kluth, Winfried (Hg.), <i>Das zumutbare Kind. Die zweite Bonner Fristenregelung vor dem Bundesverfassungsgericht.</i> (C. Breuer)	227
Trapé, Agostino, <i>Santa Rita e il suo messaggio.</i> (A. Ziegenaus)	236
Weger, K. H., <i>Religionskritik (Texte zur Theologie: Fundamentaltheologie, hrsg. v. Karl-Heinz Weger)</i> (J. Schumacher)	220
Weier, Winfried, <i>Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer Existenzanalytischen Religionsphilosophie.</i> (K. Brinkmeier)	150

Editorial

Das vorliegende erste Heft des 10. Jahrgangs des »Forum Katholische Theologie« steht wieder unter einem einheitlichen Gesamthema und befaßt sich mit dem aktuellen Stand der katholischen Moralthologie. Naturgegebener Anlaß zur Aufnahme dieses Themas ist die Enzyklika »Veritatis splendor« (vom 6. August 1993), welche die Aufmerksamkeit von Kirche und Theologie auf die kritische Situation der theologischen Ethik lenkt, um (offenbar vergessene) »fundamentale Wahrheiten der katholischen Lehre in Erinnerung zu rufen«. Deshalb ist der Hauptartikel des Heftes der Aufarbeitung des Anliegens der Enzyklika gewidmet.

An sich ist jede Enzyklika einer theologischen Vorstellung und wissenschaftlichen Durchdringung würdig. Dies gilt jedoch von diesem Weltrundschreiben in besonderem Maße. Es geschieht hier zum ersten Mal in der Geschichte, daß der Träger der höchsten Lehrvollmacht in der Kirche eine ausführliche Begründung der kirchlichen Sittenlehre vorträgt, was allein schon Grund für eine theologische Reflexion wäre. Zudem steht die Argumentation des Dokumentes auf so hohem grundsätzlichen Niveau, daß eine sachgerechte Interpretation und Explikation dieser Grundsätze der Theologie nahezu zur Pflicht wird. Schließlich richtet die Enzyklika in einzigartiger Dringlichkeit an Bischöfe und Theologen den Appell zur Aneignung und Applikation dieser fundamentalen Erkenntnisse auf Lehre und Leben der Kirche, ein Mahnruf, der bislang kaum das entsprechende Echo gefunden hat. Statt dessen machen sich über die Enzyklika Urteile wie die folgenden breit: »Die Theologie nicht betreffend« oder »Von der modernen Freiheitsgeschichte unberührt« oder auch nur: »Mit der Enzyklika leben« (wie bisher).

Da es dem päpstlichen Dokument entscheidend um die Diagnose der notvollen Situation mit ihrer globalen Infragestellung der sittlichen Lehrüberlieferung der Kirche geht, lag es nahe, zur Ausleuchtung dieser Situation auch ein etwa zur gleichen Zeit erschienenenes kirchliches Dokument heranzuziehen und es einer theologischen Sichtung zu unterziehen: das »Gemeinsame Hirtenschreiben der Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz zur Pastoral mit Geschiedenen und Wiederverheirateten Geschiedenen« (vom 10. Juli 1993). Als kirchlicher Wissenschaft, die ihre Grundlage in der Gesamtverkündigung der Kirche hat, muß es der Theologie erlaubt sein, auch kritische Fragen an die Vereinbarkeit teilkirchlicher Regelungen von dogmatischer und ethischer Relevanz mit der Lehrverkündigung der ganzen Kirche zu stellen, die in dieser und anderen Enzykliken, aber auch im neuen »Katechismus der Katholischen Kirche« repräsentiert wird. Das geschieht zumal dann erlaubt und sogar

pflichtgemäß, wenn man das Prinzip beachtet, daß Authentizität in Lehr- und Sittenentscheidungen nur bei »Übereinstimmung aller Zeugen« (M. J. Scheeben) gegeben ist; anders würden sich dogmatische Lehren und sittliche Weisungen nach geographischen Grenzen richten.

Zur Situation der kirchlichen Morallehre gehört auch ihr Offensein gegenüber den Herausforderungen, die von seiten der Humanwissenschaften, der Humanbiologie oder der Medizin an sie herangetragen werden. Im Umkreis dieser Probleme besitzt die Frage nach dem »Hirntod in ethischer Perspektive« eine signifikante Bedeutung. Obgleich sie noch nicht nach allen Seiten hin ausgeleuchtet erscheint, belegt der medizinische Fachmann und Theologe in dem betreffenden Beitrag, daß (nach einem Wort Johannes Pauls II.) »wissenschaftliche Forschung und moralische Reflexion im Geist der Zusammenarbeit Hand in Hand zusammengehen müssen« und dies auch können. Bemerkenswert ist hier das Eingeständnis des Mediziners, daß selbst, wenn Tod und Hirntod gleichzusetzen sind, das Leben der Person nicht auf ein einziges Organ reduziert werden kann, womit eine bemerkenswerte naturwissenschaftliche Rehabilitierung der Realität der Seele verbunden ist.

Die in diesen Beiträgen dokumentierte Grundsatzfestigkeit und Offenheit der gesamtkirchlichen Moralverkündigung findet eine glückliche Entsprechung von seiten der wissenschaftlichen Moraltheologie in dem neuen Handbuch der Moraltheologie von A. Günthör OSB »Anruf und Antwort«, dem hier eine ausführliche Würdigung zuteil wird. Es stellt gleichsam das Ganze einer am Geist und Inhalt des Zweiten Vatikanischen Konzils orientierten und erneuerten Moraltheologie vor, in der das christliche Ethos nicht im subjektivistischen Monolog einer »autonomen Moral« versinkt, sondern auf die Höhe eines Dialogs mit dem absoluten Gott erhoben wird, der als Fordernder zugleich ein Beglückender ist.

Grundlinien und Grundanliegen kirchlicher Moralverkündigung in und nach der Enzyklika »Veritatis splendor«

Zur Wiedergewinnung der wahren Basis einer christlichen Sittlichkeit

Von Josef Rief, Regensburg

Im Vorfeld ihres Entstehens ist über die seit langem diskutierte und teilweise ungeduldig erwartete Moralenzyklika Papst Johannes Pauls II. mehr geredet und viel mehr Aufhebens gemacht worden als jetzt nach ihrem Erscheinen. Ihr Werdegang nahm ja auch sehr viel Zeit in Anspruch: Vor sechs Jahren bereits war sie angekündigt worden; am 6. August 1993 wurde sie schließlich ausgefertigt und am Dienstag, den 3. Oktober 1993, unter dem Titel »Veritatis splendor«¹ der Öffentlichkeit vorgestellt. – Sind diejenigen, die in ihren Erwartungen bezüglich der vermuteten lehramtlichen Schritte auf dem nur noch schwer überschaubaren Feld der Moraltheologie, der theologischen Ethik, der kirchlichen, also der päpstlichen und bischöflichen Moralverkündigung und erst recht der sittlichen Anschauungen des Kirchenvolkes und der Gesellschaft sogar dogmatische Festlegungen im Bereich moraltheologischer Normierungen für möglich und wünschenswert hielten, durch »Veritatis splendor« enttäuscht worden? Oder muß die keineswegs nur da und dort erkennbar gewordene Schweigsamkeit der Kritiker des Papstes, die angesichts seines jüngsten Rundschreibens rätselhaft erscheint und ganz und gar nicht zu der meist sehr leidenschaftlich vorgetragenen Kritik an seiner bisherigen Moralverkündigung paßt, vielleicht auf die Tatsache zurückgeführt werden, daß diese Kritiker durch »Veritatis splendor« sich gar nicht angegriffen sehen?²

¹ Zitiert wird die Enzyklika nach dem Text, der in den »Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls«, Nr. 111, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, erschienen ist. »Veritatis splendor« wird zitiert durch Angabe der in der Enzyklika durchgezählten Abschnitte (= die Zahl vor dem Komma) beziehungsweise durch Angabe der Absätze innerhalb der nummerierten Abschnitte (= Zahl nach dem Komma), z. B. 95,2.

² Man konnte jedenfalls hören, das päpstliche Rundschreiben bringe nichts Neues. Vom Vatikan sei in Sachen der christlichen Moral auch gar nichts Neues und Belangvolles zu erwarten; gegenüber ursprünglichen Absichten sei die Enzyklika, weil bestimmte, zunächst vorgesehene und in verschiedenen Entwürfen bereits behandelte Inhalte durch Indiskretionen immer wieder nach außen gedrungen seien, unter dem Druck der jeweils sofort einsetzenden Kritik nach und nach »ausgedünnt« worden. Entwürfe moderner Moraltheologie oder der theologischen Ethik seien von der Kritik, mit der sie von der Enzyklika etwa wegen ihrer Tendenzen des Relativismus global bedacht würden, jedenfalls nicht direkt betroffen; denn welcher Moraltheologe könne schon im Ernst den Relativismus als sittliches Prinzip lehren? Und schließlich seien auch die seit dem Erscheinen der Enzyklika »Humanae vitae« immer wieder verurteilten Praktiken des heutigen Ehe- und Sexuallebens nicht mehr gezielt Gegenstand der Ausführungen in »Veritatis splendor«. Diese Enzyklika ergehe sich – etwa auch im Unterschied zum »Katechismus der katholischen Kirche« – in allgemeinen und zudem sehr unpräzisen Aussagen über moraltheologische Gegenstände und wolle offensichtlich in die ethisch relevanten Entwicklungen, die das menschliche Selbstverständnis in der Gegenwart notwendigerweise zu durchlaufen habe, weiterhin nicht mehr eingreifen.

Gleichwohl wird von kaum jemand in Abrede gestellt, daß die in »Veritatis splendor« erkennbare »zeitkritische Stoßrichtung« im »Blick auf die fälligen Auseinandersetzungen mit der postmodernen Unverbindlichkeit« eine gewisse Berechtigung habe. Doch sei diese Stoßrichtung »nicht auf einzelne Positionen, etwa deutscher Moraltheologen, (zu) beziehen«³.

Nicht zuletzt wegen dieser wirklichen oder doch nur vermeintlichen Unentschiedenheit des päpstlichen Rundschreibens bezüglich der in ihm erkennbar gemachten oder nur im allgemeinen anvisierten »Feindbilder« ist für seine Beurteilung auch noch eine andere Ausgangsposition in Erwägung zu ziehen: Man könnte sich auf den Standpunkt stellen: Das Rundschreiben hat, auch durch die Art des in ihm gewählten Vorgehens, nach allen Seiten hin überraschend gewirkt, so daß bei allen Überraschten die weitere Entwicklung, die von dem lehramtlichen Dokument ausgehen könnte, zunächst beobachtet wird, um dieses gegebenenfalls auf sich beruhen zu lassen. Als Grund dafür könnte durchaus auch die Schwierigkeit ins Gewicht fallen, die die Aneignung der Inhalte des päpstlichen Rundschreibens mit sich bringt. Man glaubt feststellen zu müssen: Dieses ergehe sich in Denkbewegungen, die inzwischen weit hin ungewohnt geworden seien, weil sie den Humanwissenschaften fremd und unzugänglich bleiben müßten. Außerdem würden sie auch für den gläubigen Christen als das besonders geforderte Subjekt der christlichen Sittlichkeit einen denkerischen und zugleich sittlichen Einsatz notwendig machen, in dem die herrschende Moral wieder zu einer ausgesprochenen Tugendmoral umgebildet werden müßte und die Christen mit den Forderungen der heroischen Liebe⁴ zu konfrontieren wären. Dieses steht denn auch tatsächlich fest: Die Enzyklika »Veritatis splendor« will den Christen für das vom Evangelium geforderte und vor allem im Zeichen des Glaubens an dieses Evangelium auch zur lebendigen Anschauung emporzuhebende Vollkommene, also für das im traditionellen Sinn sittlich Gute, als das für das Christenleben in der Kirche zugleich generell Verbindliche wiedergewinnen⁵. Folglich muß sie – es gibt keinen anderen Weg zu diesem Ziel – die dafür in Frage kommende Anthropologie, also den christlichen Glauben selbst, und zwar zusammen mit der ihm eigenen Aszetik und Mystik, als die Basis jenes sittlichen Handelns wieder zur selbstverständlichen Geltung bringen, das im sittlich Guten sein einzig mögliches Objekt erblickt.

Zweifellos sieht die Enzyklika die kulturell-sittliche Situation der heutigen Christen richtig, wenn sie diese von den Dringlichkeiten beherrscht sieht, die sich aus der gesellschaftlich, sozialpädagogisch und humanwissenschaftlich vermittelten Fülle produzierter Güter und vielfältiger Dienstleistungen als humane Bedürfnisse ergeben (vgl. 33,1 und 2), und wenn sie zugleich davon ausgeht, daß der Verstehens-

³ So wird die Präsidentin des Zentralkomitees der Deutschen Katholiken, Frau Waschbüsch, zitiert in: Deutsche Tagespost 46 (1993) Nr. 139 vom Samstag, den 20. November 1993.

⁴ Siehe in 89–94 die Ausführungen zum Martyrium.

⁵ In seinem »Kurzkommentar« zur Enzyklika stellt L. Scheffczyk diesen Gedanken in die Mitte und weist damit auf die verworrene Situation, die in der Moraltheologie durch die Vernachlässigung des Objekts der Sittlichkeit entstehen mußte (siehe: Papst Johannes Paul II., Enzyklika – Veritatis splendor/Glanz der Wahrheit. Stein am Rhein 1993, 123–128, besonders 126–127).

zugang zu der »Idee von einer für die menschliche Vernunft erkennbaren universalen Wahrheit über das(jenige) Gute« (32,1), das den sittlich Handelnden selbst gut macht⁶ oder als gut und somit von der Tugend geleitet voraussetzt, dem Sinnen der Menschen in der offenen Gesellschaft bis hinein in die christliche Gemeinschaft (siehe 4,2) weithin verschüttet ist.

Zum Zweck der Verdeutlichung dieser Zusammenhänge, d. h. der Absicht des Papstes, die in allen Teilen der Enzyklika führend ist, auch aus pastoralen Gründen (vgl. 84,3) sich gewissermaßen fundamentalmoralisch begründet wissen will und auf eine »authentische Freiheit« des sittlich handelnden Christen (87,1) hinsteuert, soll in den folgenden Darlegungen die Rede sein:

- I. von den Bezügen, in denen die Enzyklika »Veritatis splendor« ihr Anliegen maßgeblich erörtert;
- II. von den Inhalten, auf die die Enzyklika den Finger legen muß, und
- III. von dem Dienst auf dem Weg des Heils, zu dem als ihrer pastoral höchst dringlichen Gegenwartsaufgabe sich die Kirche wieder zu bekennen habe.

I. Die Bezüge, in denen die Enzyklika »Veritatis splendor« ihr Anliegen maßgeblich erörtert

Über die Bezüge, die ganz gewiß von nur allgemein moraltheologischer Bedeutung sind, führt gleichwohl der Weg zu der besonderen Gestalt des päpstlichen Rundschreibens und zu der Gewichtung, die sein Anliegen der Wiedergewinnung des wahren Fundaments der christlichen Moralität erfährt.

1. Die neue Situation in der Kirche

Von seiten der Kritiker der Moralverkündigung des jetzigen Papstes wurde gegen die Enzyklika »Veritatis splendor« ein nach außen hin zwar harmlos erscheinender, in seiner Zielsetzung aber doch sehr weitreichender Vorbehalt angemeldet. In seiner Grundtendenz war dieser darauf abgestellt, das päpstliche Rundschreiben als belanglos einzustufen.

Dabei nimmt die Enzyklika mit einer für ein päpstliches Rundschreiben erstaunlichen Offenheit für sittliche Phänomene beziehungsweise für ihre Verkennung und mit einer ebenso unbezweifelbar ideologiefreien Zielstrebigkeit, die ja tatsächlich nur dem von dem reichen Jüngling erfragten sittlich Guten gilt (vgl. besonders 6–27), eine Situation in den Blick, die alle betrifft und in die auch die »Morallehre der Kirche insgesamt« (4,1) hineinverschlungen ist, und macht sich – ebenfalls völlig ideologiefrei – notwendige Gedanken über »eine neue Situation gerade innerhalb der christlichen Gemeinschaft« (4,1). Kennzeichen dieser neuen Situation in der Kirche sei »eine globale und systematische Infragestellung (...) (ihrer) sittlichen Lehr-

⁶ Siehe zu dieser Urauffassung abendländischen Denkens: »Veritatis splendor« 71,1 und 72,2.

überlieferung aufgrund bestimmter anthropologischer und ethischer Auffassungen« (4,1). Sie werden ausdrücklich genannt: Durch menschliche und psychologische, soziale und kulturelle, religiöse und auch im eigentlichen Sinn theologische Einwände und Zweifel seien gegenwärtig nicht nur einzelne Bereiche der Moral in Mitleidenschaft gezogen; das Grundverhältnis des Menschen zur Sittlichkeit selbst sei durch die von den Humanwissenschaften genährten Zweifel und Einwände tangiert, und zwar dergestalt, daß die in diesen Wissenschaften wirksamen Denkbewegungen durch »die menschliche Freiheit der Verwurzelung in dem ihr wesentlichen und für sie bestimmenden Bezug zur Wahrheit beraubt« (4,2) würden. Doch muß man genau lesen: Kraft dieser Bemerkung ist es unmöglich, der Enzyklika den Vorwurf zu machen, sie stelle sich gegen die Wissenschaften. Ebenso wahr ist, daß die Enzyklika von den Wissenschaften her eine Gefahr für den Menschen heraufkommen sieht, aber es ist eine Gefahr, hinter der sie den modernen Menschen selbst am Werk sieht: Er ist es, der sich in vermeintlich freier Entscheidung aus seiner Verankerung löst.

Die Gründe für die Herauslösung des Menschen aus seiner bisherigen sittlichen Verankerung erblickt die Enzyklika in »Denkströmungen« (4,2) deren Einfluß im Verborgenen vor sich gehe (vgl. 4,2) und deswegen auch – so muß man gemäß dem Gefälle des päpstlichen Rundschreibens weiterargumentieren – im Sinn der empirisch orientierten Wissenschaften dem Menschen nicht empirisch aufweisbar sei, also nicht kommunikel gemacht werden könne. Die Herauslösung des Menschen aus seiner sittlichen Verankerung vollzieht sich nach den Ausführungen in »Veritatis splendor« folglich als ein Vorgang, den er nicht nur sinnhaft nicht wahrnehmen, sondern in seiner Bedeutung auch nicht mehr abzuschätzen sich veranlaßt sehen könnte, so daß er auch des Antriebs, die Wahrheit zu suchen, die ihn freimachen würde, verlustig geht. Weil ihm »die Beziehung zwischen Freiheit und Wahrheit« (84,1) keine grundlegende Frage mehr ist und aufgrund der modernen »Moraltheorien« auch gar nicht mehr sein kann, gilt von dem an diese Theorien verwiesenen und gewöhnten Menschen: Er »ist nicht mehr davon überzeugt, allein in der Wahrheit das Heil finden zu können« (84, 3). Die Auswirkung für den Menschen und seinen Umgang mit der Freiheit zeigt sich – so argumentiert die Enzyklika – im Blick auf das Schicksal, das die Kirche mit ihrer traditionellen Art, dem auch in seinem sittlichen Tun nach Wahrheit suchenden Menschen zu Hilfe zu kommen, erfährt: Seine Herauslösung aus seiner moralisch höchst wirksamen sittlichen Verankerung vollziehe sich wesentlich als Herauslösung aus der Gemeinschaft der Glaubenden, die Kirche heiße. »So wird« – liest man in »Veritatis splendor« – »die herkömmliche Lehre über das Naturgesetz, über die Universalität und bleibende Gültigkeit seiner Gebote abgelehnt; Teile der kirchlichen Moralverkündigung werden für schlechthin unannehmbar gehalten; man ist der Meinung, das Lehramt dürfe sich in Moralfragen nur einmischen, um die »Gewissen zu ermahnen« und »Werte vorzulegen«, nach denen dann jeder autonom die Entscheidungen und Entschlüsse seines Lebens inspirieren wird« (4,2). Mit der Herauslösung des Menschen aus seiner überkommenen sittlichen Verankerung werden aber – was auch die Soziologie längst klargelegt hat und niemand bestreiten wird – notwendigerweise Entwicklungen in Gang gesetzt, über die der konkrete Mensch als sittliches Subjekt nicht mehr selbstverständlicherweise ein objektiv hinreichendes, dem Glauben an das Evangelium konformes und somit christlicher Sittlichkeit genügendes Urteil abzugeben in der Lage sein kann. »Die psychologischen und gesellschaftlichen Konditionierungen« bedeuten »für die Ausübung der menschlichen Freiheit« beides: die Möglichkeit zu »wichtige(n) Errungenschaften« (33,1) und die Möglichkeit der Belastung.

Zu diesen Aussagen findet die Enzyklika wesentlich vor einem schöpfungstheologischen Hintergrund: Sie sieht Zusammenhänge zwischen der moralischen Isolierung

rung des sittlich handelnden Menschen einerseits, der als dieser, umgetrieben von der »Sehnsucht nach der absoluten Wahrheit« (1,3), stets eo ipso die Antwort sucht auf die Frage nach der Wahrheit seiner Freiheit, und zwischen den Lebensverhältnissen andererseits, die, umgeben von den »Werken des Schöpfers« und dem ihnen stets inhärenten »Glanz der Wahrheit« (Einleitung), ihn bei dieser Suche um seines Heiles willen unterstützen sollen, aber ihn, weil er sich seine Lebensverhältnisse nicht mehr im Blick auf die Wahrheit schafft, sittlich allein lassen und sich im Sinn moderner Denkströmungen nur noch antinomistisch⁷ rechtfertigen lassen. Weil es sich in diesem Bereich, vor allem auch im Ereignis seiner Wahrnehmung um überindividuell wirkende, also allgemeine Gesetzmäßigkeiten handelt, die z. B. auch durch das kulturelle Engagement der gesellschaftlich verbundenen Menschen ihre Gestaltwerdung erfahren, bedürfen die Menschen für ihr Zurechtfinden in diesem stets ambivalenten Raum und für seine und ihre Weiterbildung der Führung. Die Wahrheit kann ihnen nicht als materiell und biologisch meßbare Größe (vgl. 46,2) oder durch die Regeln zugänglich gemacht werden, die sich aus dem Relativismus und Skeptizismus (vgl. 1,2; 46–48; 48,3; 101,1 und 106,2) ergeben oder im Zugehen des Subjekts auf eine teleologisch, konsequenzialistisch und proporzionalistisch ausgemittelte oder einfach abstrakt (mit Berufung auf gängig gewordene »Denkströmungen«⁸) behauptete »Richtigkeit« (75,2; 79,1 und 90,2) ihre Rechtfertigung erhalten sollen. Die so gewonnene Wahrheit hätte ihre Rechtfertigung zwar aus ethisch zu nennenden Gründen, aber nicht durch ihre Übereinstimmung mit dem sittlich Guten erhalten. Ihre Basis wäre am Ende doch ein »Physizismus und Naturalismus« (47), weil sie den Menschen in den Raum und in die Zukunft der geschaffenen Natur, d. h. ihrer empirisch gewonnenen und in der empirischen Welt an ihr Ende gelangenden Gesetze einschließt – ohne ihm den Zugang zum natürlichen Sittengesetz, d. h. zu dem Guten zu eröffnen, dessen Gutsein durch die Empirie weder bewiesen noch abgetan und widerlegt werden kann.

Es ist eigentlich nicht vorstellbar, daß die Kritiker des Papstes sich auf die Dauer seinem Anliegen, die sittliche Verankerung des Menschen in der Wahrheit ins Blickfeld zu rücken, verweigern können.

2. Die Inanspruchnahme der Bischöfe für das zentrale Anliegen der Wiedergewinnung des wahren Fundamentes der christlichen Moral

Vorab ist festzustellen, daß die Enzyklika selbst von Wiedergewinnung oder von der Aufgabe des Zurückgewinnens spricht, wenn sie die Hilfen erörtert, durch die der christlichen Moral wieder zu ihrer wahren Gestalt und zu ihren notwendigen Wirkungen in Kirche und Welt verholfen werden soll (vgl. 88,4). Näherhin wird »das wahre Antlitz des christlichen Glaubens« (88,4) als das Objekt bezeichnet, das zurückgewonnen werden soll; es gelte, dieses »wieder

⁷ Siehe »Veritatis splendor« 32,2: »Die (...) unterschiedlichen Auffassungen (über die Freiheit) bilden den Ausgangspunkt jener Denkrichtungen, die eine Antinomie zwischen Sittengesetz und Gewissen, zwischen Natur und Freiheit behaupten.«

⁸ Dazu 4,2.

bekannt zu machen« (88,4), und zwar im Rahmen der Evangelisierung oder Neuevangelisierung, die als »die stärkste und aufregendste Herausforderung« anzusehen sei, »der sich die Kirche von ihren Anfängen an zu stellen« (106,1) habe. »Die Evangelisierung – und damit die ›Neuevangelisierung‹ – schließt auch die Verkündigung und das Anbieten einer Moral ein« (107,1), ergänzt die Enzyklika und nennt damit den Grund, warum ihr so sehr an der Gewinnung der Bischöfe für die Wiederherstellung der christlichen Moral gelegen ist.

Es gehört wiederum zu den Besonderheiten dieser Enzyklika, daß ihr die Gewinnung der Bischöfe für diese Aufgabe wichtig genug ist, um sie – man muß es wohl betonen – dafür ausdrücklich in Pflicht zu nehmen (vgl. 114,2 und 116,1). Sie figurieren in dem jüngsten päpstlichen Rundschreiben nicht nur, wie das üblicherweise der Fall ist, als die zu einem Brief notwendigerweise gehörenden Adressaten; vielmehr sind sie allein und nur sie, d. h. »alle Bischöfe der katholischen Kirche«, als Adressaten genannt, und als diese und als Brüder im bischöflichen Amt werden sie immer wieder angedredet oder auch in der Redeform des kollegialen päpstlichen »Wir« gewissermaßen als Mitargumentierende oder als von der Argumentation des Papstes Mitbeanspruchte, auf jeden Fall aber als die für die Glaubensverkündigung in ihren Diözesen zuständigen Lehrer des Glaubens, der zum Heil führen soll, in die Darlegung mit einbezogen.⁹ Sie sollen im Namen des Magisterium ordinarium, das sie ordentlicherweise auch im Bereich der mores auszuüben haben (vgl. etwa 27,4), der keineswegs nur am Anfang des Rundschreibens genannten »neue(n) Situation« (vgl. 4,1; siehe z. B. auch 27,4; 46 oder 65) entgentreten, die »gerade innerhalb der christlichen Gemeinschaft entstanden ist« (4,1). Sie sollen näherhin, und zwar kraft ihrer besonderen bischöflichen Verantwortung (vgl. 29,3) für »die gesunde Lehre« (5,2; 30,2) die »Diskrepanz« aus der Welt schaffen, die, ohne eigenartigerweise sogleich erkannt worden zu sein, entstehen konnte und besteht »zwischen der herkömmlichen Antwort der Kirche und einigen, auch in den Priesterseminaren und an den theologischen Fakultäten verbreiteten Einstellungen zu Fragen, die für die Kirche und für das Glaubensleben der Christen, ja für das (gesamte) menschliche Zusammenleben überhaupt von allergrößter Bedeutung sind« (4,3).

Es mutet wie eine Adhortatio ad episcopos an, wenn die Verantwortlichkeit der Bischöfe am Ende der Enzyklika, näherhin in den Nummern 114–117, noch einmal gezielt und nachdrücklich zur Moralverkündigung in Beziehung gesetzt, also als die mit der Glaubensverkündigung ihnen aufgetragene Unterweisung der Gläubigen über das, »was sie auf den Weg des Herrn führt« (114,2), ausgelegt und ihnen wieder in Erinnerung gebracht wird. Dabei wird aufs neue die Antwort des reichen Jünglings ins Zentrum gerückt, mit der Jesus die im Raum des Offenbarungsglaubens schon immer umfänglich erörterte Frage nach dem Weg zum Leben (vgl. 8–27) in einem hintergründigen Sinn¹⁰ an sich gezogen und gemäß der besonders in Mt 19,16–26 berichteten Episode¹¹, gewissermaßen im Sinn des Alten Testaments denkend und doch theologisch und anthropologisch nach allen Seiten um sich

⁹ Vgl. außer der Anrede am Anfang besonders 3,1; 4,1; 5,2; 30,1; 83,2; 114,1.2.3; 115,3; 116,1.2; 117,2).

¹⁰ Vgl. Joh 14,1–14, besonders 14,6.

¹¹ Anders als in Mk 10,18 und in Lk 18,19 nimmt Jesus nach Matthäus das Gespräch auf mit den Worten: »Was fragst du mich nach dem Guten? Nur einer ist der 'Gute'« (Mt 19,17). Daß Gott dieser eine Gute ist, spricht Matthäus nicht eigens aus.

blickend, beantwortet hat: Er hat den darin erwähnten, gewiß nicht alltäglichen Frager und seine Frage, was er tun müsse, um das ewige Leben zu erlangen, zuerst und wesentlich auf die Notwendigkeit der Erfüllung des Dekalogs hingewiesen (vgl. 6–27) und diesen mit »dem Guten« selbst in unmittelbare Verbindung gebracht.

Um die Bischöfe in allen ihren Möglichkeiten gewissermaßen zu mobilisieren, verweist sie der Papst auf die Autorität, auf die gestützt, sie ihre Verpflichtungen gegenüber dem Bischofsamt lebendig zu erhalten und zu erfüllen haben; sie werden vom Papst aufgerufen, die »Antwort« auf die Frage der Moral«, wie sie dem reichen Jüngling von Jesus selbst gegeben worden sei und in der Enzyklika zur Sprache gebracht werde, zum Gegenstand ihrer »Unterweisung zu machen« (114,3). Die Enzyklika, die in der Erörterung der Antwort, die der reiche Jüngling von Jesus erhielt, immer wieder an den fruchtbaren Ansatz für die je weitere Ausfaltung ihres Anliegens gerät¹², bemerkt an dieser Stelle (Nr. 114,2): »In der Antwort auf seine (des reichen Jünglings) Frage: ›Was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?‹ hat Jesus auf Gott, den Herrn der Schöpfung und des Bundes, verwiesen; er hat die bereits im Alten Testament geoffenbarten sittlichen Gebote (als Elemente der Bundessatzung) in Erinnerung gerufen; er hat auf deren Geist und Radikalität hingedeutet, als er ihn (den reichen Frager) zur Nachfolge in Armut, Demut und Liebe aufforderte: ›Komm und folge mir nach!‹ Die Wahrheit dieser Lehre hat ihr Siegel am Kreuz im Blut Christi ausgedrückt erhalten: Sie ist im Heiligen Geist zum neuen Gesetz der Kirche und jedes Christen geworden.« Der Papst verbleibt auf der anspruchsvollen und hohen Argumentationsebene der christlichen Predigt und überhaupt der Verkündigung des Evangeliums, wenn er die zitierte Verdeutlichung der Antwort Jesu an den reichen Jüngling mit der wohlüberlegten Bemerkung weiterführt: »Diese ›Antwort‹ auf die Fragen der Moral wird von Jesus Christus in besonderer Weise uns Bischöfen der Kirche anvertraut (...) in der Erfüllung unseres munus propheticum«, unseres »munus sacerdotale« und »unseres munus regale« (114,3). Für das, was Jesus dem reichen Jüngling sagte, um ihn damit in die Entscheidung zu führen, die er mit seiner Anfangsfrage an Jesus gar nicht intendiert hatte, will der Papst den Bischof in der ganzen Fülle dessen beansprucht sehen, was er durch die Weihe geworden ist und woraus er als Bischof sein Wirken beleben soll: Christliche Moral kann sich nicht erschöpfen in der Diskussion über Normen. Bischöfe haben in der Moralverkündigung mehr zu sagen.

Man kann die Eindringlichkeit der Worte, die den Bischöfen gewidmet sind und deren auf die spirituelle Ebene gehobener Verpflichtungsanspruch sich vor allem auch der meditierenden Glaubensreflexion und nicht allein der Bereitschaft verdankt, positive Gesetze aus Gründen der in der Kirche geltenden Ordnung zu respektieren, nicht leicht überbetonen. Dafür zeugt der Abschnitt Nr. 115, d. h. der dort noch einmal in Erinnerung gerufene Zusammenhang zwischen den in seiner Form einmaligen Darlegungen der Enzyklika zu den Grundelementen der Lehre, die Jesus dem reichen Jüngling gegeben hat, und zwischen dem Einsatz des Bischofsamtes für die Unterweisung der Gläubigen in dieser Lehre; sie erscheint in »Veritatis splendor« geradezu als die Mitte der im Evangelium aufbewahrten Moralunterweisung Jesu und muß also mit besonderer Verbindlichkeit ausgestattet erscheinen. Der Text, der Kunde gibt sowohl von der Notsituation, in die die Kirche durch die konstatierbare Verfälschung ihrer Morallehre geraten ist, als auch von dem Dilemma jener Gespaltenheit, durch die die in der Kirche Lehrenden faktisch auf verschiedenen Seiten zu stehen kommen, lautet so: »Es ist in der Tat das erste Mal, daß das Lehramt der Kirche die Grundelemente dieser Lehre mit einer gewissen Ausführlichkeit darlegt und die Erfordernisse der in komplexen und mitunter kritischen praktischen und kulturellen Situationen absolut notwendigen pastoralen Unterweisung aufzeigt. (...) Diese (Lehre) teile ich hier mit im Gehorsam gegenüber dem Wort des Herrn, der Petrus beauftragt

¹² Vgl. 7; 8,2; 9,3; 11,1; 12,1; 13,2; 16,120,3 u.ö.

hat, seine Brüder zu stärken (vgl. Lk 22, 32), zur Erleuchtung und Hilfe für unsere gemeinsame Aufgabe der Unterscheidung der Geister« (115, 1 u. 2).

Einerseits ist in diesem von Eigenschaftswörtern überladenen Text, der zur gegenwärtigen Situation der Kirche Stellung bezieht, die Notwendigkeit erkennbar, in den anstehenden und angemahnten pastoralen Bemühungen zur Wiederherstellung der christlichen Moral eine klare und verbindliche Sprache zu sprechen und die Belange des Heilsweges von Christus her aufzuzeigen; andererseits mußte im Text der Enzyklika die Einsicht ihren Niederschlag finden, daß die unter den Gläubigen verbreiteten Moralauffassungen nicht zuletzt aus der bedrängenden Uneinigkeit der in der Kirche Lehrenden entstanden sind. Von bedrängender Uneinigkeit zu reden, ist deswegen nicht abwegig, weil die Bischöfe und ebenso der Papst als die durch Weihe und Beauftragung bestellten Lehrer der Kirche seit geraumer Zeit in zunehmendem Maß sich mit den vielen auseinandersetzen müssen, die in der Kirche ebenfalls, und zwar kraft kirchlicher Beauftragung, eine Lehrtätigkeit im Sinn der Glaubensunterweisung ausüben – mit dem Ergebnis, daß die Glaubensgestalt eines immer größer werdenden Teils des Kirchenvolkes eine Situation heraufbeschworen hat, die für die innere Einheit der Kirche eine akute Bedrohung¹³ darstellt. Die Bedrohung betrifft unmittelbar, wie noch zu betonen sein wird, die Einheit des durch die Gnade Christi für die Kinder Gottes verbindlich gewordenen Guten (vgl. 115,1–3).

3. Die »Identitätsbestimmung der Moralthologie«

Unter den vielen Lehrenden in der Kirche nehmen die Theologen und unter ihnen auch die Moralthologen insofern eine besondere, gegenüber der Situation in vergangenen Zeiten andersgeartete Stellung ein, als sie sich jedenfalls im deutschsprachigen Raum mehrheitlich – wie immer wieder betont wird – vor die ihrer Überzeugung nach nicht aus der Welt zu schaffende Notwendigkeit gestellt sehen, ihre theologische Verantwortung wissenschaftlich wahrzunehmen.¹⁴ Auch gegenüber der Lehre und Lehrverkündigung der Kirche müßten sie nach den Maßgaben jener wissenschaftlichen Verantwortung verfahren, die den interdisziplinären Dialog nicht nur nicht behindern dürfe, sondern eine wechselseitige Bereicherung der an diesem Dialog beteiligten Wissenschaften ermöglichen müsse. Unter der Voraussetzung solcher Bestrebungen mußte zumal in der (weltanschaulich) offenen Gesellschaft die zunehmend sich verschärfende Frage laut werden, wie der durch seinen Gegenstand

¹³ Dazu Karl Rahner, Was ist Häresie?, in: A. Böhm (Herausgeber), Häresien der Zeit. Ein Buch zur Unterscheidung der Geister. Freiburg-Basel-Wien 1961, 9–44; besonders 28–44, wo »der Gestaltwandel der Häresie« im Zeichen des »Pluralismus der Erfahrungen« (31, Anmerkung 11) behandelt und auf die Möglichkeit aufmerksam gemacht wird, daß auch der Rechtgläubige »mindestens unreflex und wenigstens als periphere Meinung peripher-existentielle Haltungen seiner Umwelt« (35) mitvollzieht, »die einer häretischen Grundhaltung entstammen und genügend 'materia gravis' abgeben, eigentlich häretische Haltung zu realisieren« (35); dazu ders., Gefahren im heutigen Katholizismus. Einsiedeln 1950.

¹⁴ Siehe dazu: F. Böckle, Fundamentalmoral, München ¹1977, 13–26, besonders 18; dazu ders., Bilanz meines ethischen Bemühens. Dankrede nach der Verleihung des Dr. med. h. c. durch die medizinische Fakultät der Universität Bonn am 1. Juni 1991 (als Manuskript verteilt).

unbedingt an eine eigene Methode gebundene (Moral-)Theologe »die Identitätsbestimmung der Theologie« (109,3) im Austausch seiner Erkenntnisse mit anderen Disziplinen, insbesondere mit den Humanwissenschaften, wahrzunehmen habe, um mit der Glaubensverkündigung der Kirche, durch die er nach kirchlicher Lehre¹⁵ seines Gegenstandes verbindlich ansichtig wird, in einer lebensvollen, d. h. ebenfalls beide Seiten fördernden Übereinstimmung zu bleiben. Kirchliches Lehramt und (Moral-)Theologie leben beide von diesem lebensvoll zu gestaltenden Konnex zwischen der Glaubensverkündigung und der wissenschaftlichen Reflexion (vgl. 29,1 und 109,2) der in Verkündigung und Lehre festgehaltenen Inhalte.

Es kann einerseits keinen Zweifel daran geben, daß die Ausführungen der Enzyklika den berechtigten wissenschaftlichen Belangen heutiger (Moral-)Theologie durchaus ihr Recht lassen (vgl. 29,1.2.3; dazu 109) wollen; sie wissen um die Notwendigkeit der in der Kirche selbst zu vollziehenden Auseinandersetzung »mit dem Inhalt des Glaubens selber«, und zwar »insbesondere durch immer tiefere Reflexion«. Gewiß soll diese »unter der Führung des Heiligen Geistes« (109,2) geschehen, aber deswegen kann doch auch niemand wollen, daß das spezifische Tun des Theologen jenseits des spezifisch wissenschaftlichen Bemühens überhaupt angesiedelt wird. »Die Theologie ist kirchliche Wissenschaft, weil sie in der Kirche wächst und über die Kirche handelt«, betont der Papst im Rückgriff auf Ausführungen, die er am 15. 12. 1979 vor den Professoren und Studenten der Päpstlichen Universität Gregoriana gemacht hat.¹⁶ Als Wissenschaft bringt die Theologie mit sich die ihr eigene Dynamik, übt »ihre prophetische Funktion« aus, leistet für die Entfaltung und Blüte der »Kirche als ›Glaubensgemeinschaft« einen nützlichen Beitrag und ist so »authentische Theologie« (109,3). Andererseits konnte im päpstlichen Rundschreiben nicht unerwähnt bleiben, daß der im Namen moderner Wissenschaften auf die Moraltheologie als kirchliche Wissenschaft ausgeübte Einfluß höchst verhängnisvolle Früchte zeitigt habe, so daß der Papst sich nunmehr veranlaßt sehe, der »Moraltheologie« als »eine(r) Reflexion, die die ›Moralität« (...) zum Inhalt hat« (29,1), »die Prinzipien darzulegen, die für die Unterscheidung, was der ›gesunden Lehre« widerspricht, erforderlich sind« (30,1).

Zieht man diesen Hintergrund, also die im einzelnen genannten und in den folgenden Ausführungen noch eigens zu nennenden und als ein Ganzes zu betrachtenden sittlichen und nicht nur moralischen Schäden (vgl. 30,1) in Betracht und läßt also die Tatsache auf sich wirken, daß in der Enzyklika nicht in erster Linie von der Verletzung einzelner moralischer Normen ausgegangen wird, sondern die »Elemente der Sittenlehre der Kirche« (30.1) als außer Wirkung geraten zur Sprache kommen sollen, wird verstehbar, warum der Papst durch die Bischöfe auch die Moraltheologen eigens und in ganz besonderer Weise anspricht (vgl. 109–113), sie auf »die ›Berufung« des Theologen in der Kirche«, also auf ihren »Dienst (der) (...) gläubigen Erforschung des Glaubensverständnisses« (109,2) hinweist und sie auffordert, ihrem Verhältnis zur Kirche eine ganz und gar positive Gestalt zu geben. Für die Verwirklichung ihrer eigentlichen Funktion und für die Identitätsbestimmung ihrer Theologie hätten sie es näherhin »als äußerst wichtig« anzusehen, den »inneren und lebendigen Zusammenhang mit der Kirche, ihrem Geheimnis, ihrem Leben und ihrer

¹⁵ Siehe Papst Johannes Paul II., Ansprache bei der Begegnung mit Theologieprofessoren im Kapuzinerkloster St. Konrad in Altötting am 18. November 1980, in: »Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls«, Nr. 25, herausgegeben von Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Seite 167–172, besonders 170–171.

¹⁶ Siehe »Veritatis splendor«, Anmerkung 171.

Sendung anzuerkennen« (109,3). Warum die Enzyklika in ihren Ermahnungen an die Moraltheologen und überhaupt an alle diejenigen, die als Theologen in der Kirche außer den Bischöfen ein Lehramt ausüben, bis in den Bereich der persönlichen Glaubens- und Lebensgestalt hinein Kritik übt, ergibt sich in verstärktem Maß daraus, daß sich in die Lehre der Kirche Auffassungen und Irrtümer eingeschlichen haben, die – wie das Rundschreiben nicht müde wird zu sagen – das Fundament der christlichen Moral und im Maß seiner prinzipiellen Aushöhlung auch den christlichen Glauben bedrohen.

Vor dem Hintergrund dieser Situation der Kirche wird die Identitätsbestimmung der Moraltheologie zu einer komplexen Aufgabe. Es ist ja nicht nur nach der Identität der Moraltheologie, sondern nach der Identität der Kirche gefragt. Theologische Reflexion, also Theologie als Wissenschaft, und persönlicher Glaube, also Frömmigkeit, werden in der Moralenzyklika wieder miteinander verbunden.

II. Die Inhalte, auf die die Enzyklika den Finger legen muß

Bei dem, was die Enzyklika an einzelnen moraltheologischen Inhalten bietet, handelt es sich um nicht mehr und um nicht weniger als um die Zurückgewinnung der theologischen und religiösen Grundlagen der Moraltheologie; diese Grundlegung der Moraltheologie fällt aber als Wiederbelebung ihrer theologischen Grundlagen mit den Inhalten, die herkömmlich in der Allgemeinen Moraltheologie geboten werden, nicht in jeder Hinsicht zusammen. Die theologische Grundlegung, wie sie von der Enzyklika vorgeführt oder anhand eines biblischen Textes nachvollzogen wird, ist anthropologisch ganzheitlich, näherhin: dogmatisch lebensnäher, spirituell sachlicher und moraltheologisch anspruchsvoller als das, was in den Lehr- und Handbüchern üblicherweise zu diesem Gegenstandsbereich ausgeführt ist. In der Enzyklika erhält die Glaubenswirklichkeit das Gewicht zurück, das sie ursprünglich und von der Sache her für den Bereich der gelebten Sittlichkeit und der wissenschaftlich reflektierten christlichen Moral hatte. Glaubenswirklichkeit und christliche Moral als Leben und Lehre sind im päpstlichen Rundschreiben nicht nur – etwa im Sinn der gewöhnlich hervorgehobenen Abhängigkeit der Moral von der Dogmatik – miteinander verbunden, sondern vielmehr wieder wechselseitig aufeinander bezogen (vgl. 28,1 und 31–34). In der Enzyklika wird nicht nur auf formulierte Inhalte, sondern auch auf die aus der Lebensbewegung sich nährenden Denkbewegung, in der immer einzelnes zu einem Ganzen gefügt wird, der allergrößte Wert gelegt. Auch der Glaube hat seine vom Leben nicht zu trennende Denkbewegung; sie kommt in modernen »Denkströmungen« (4,2) nicht selbstverständlicherweise zu ihrem Recht.¹⁷

¹⁷ In »Veritatis splendor« 31,1 wird im Anschluß an das Wort: »Dann werdet ihr die Wahrheit erkennen, und die Wahrheit wird euch befreien« (Joh 8,32), das der Evangelist Johannes Jesus in den Mund legt, das Grundanliegen formuliert, das der Enzyklika ihre besondere Gestalt verleiht; die Formulierung lautet so: »Die umstrittensten und unterschiedlich gelösten menschlichen Probleme in der gegenwärtigen Reflexion über die Moral sind, wenn auch in verschiedener Weise, mit einem Grundproblem verknüpft: der Freiheit des Menschen.«

*1. Die Unabdingbarkeit des gläubig-integrativen Denkens
für das sittliche Handeln des Christen*

Ihre äußere Gestalt erhalten der Auftakt beziehungsweise Fortgang des päpstlichen Rundschreibens in

Kapitel I: »Meister, was muß ich tun...?« (Nr. 6–27), beziehungsweise in Kapitel II: »Gleicht euch nicht der Denkweise dieser Welt an« (Nr. 28–83) und in Kapitel III: »Damit das Kreuz Christi nicht um seine Kraft gebracht wird« (Nr. 84–117), durch den biblischen Rahmen der in Mt 19,16–26 überlieferten Begegnung zwischen Jesus und dem reichen Jüngling. Es wäre aber falsch, diese Perikope als für die Identitätsfindung der Moraltheologie, wie sie durch »Veritatis splendor« zunächst bei den Bischöfen und Moraltheologen in Gang gesetzt werden soll, moraltheologisch belangloses Beiwerk anzusehen und die vermeintlich wesentlichen Inhalte der Enzyklika von diesem offensichtlich für vermeintliches Beiwerk gehaltenen biblischen Teil der Darlegungen zu trennen.¹⁸ Es wäre aber ebenso falsch, die an diesem Bibeltext festgemachte beziehungsweise orientierte Grundlegung als exegetische oder streng bibeltheologische Abhandlung anzusehen. Ihr Gepräge und Gefälle verdankt diese Grundlegung vielmehr der in der Kirche authentisch ausgelegten und immer verkündeten dogmatischen Lehre (siehe 27,2; 45,1 und 53,3) vom Menschen, näherhin der theologischen Anthropologie katholischer Fassung¹⁹; außerdem ist es für die Grundlegung der Moraltheologie in »Veritatis splendor« charakteristisch, daß die moraltheologische Entfaltung dieser dogmatischen Lehre mittels der Frage erfolgt: Was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?²⁰, die den konkreten Menschen durchwegs bedrängt und ihn unausweichlich zu dem vom Gesamtaktueller Bezüge angesprochenen tätigen sittlichen Subjekt macht. Aus dieser katholischen Zusammenschau ergibt sich moralisch zwingend, daß es abwegig wäre, eine Moraltheologie nur mit Hilfe des ethischen, nur in aktuell-innerweltlichen Bezügen sich bewährenden Instrumentariums zu entwerfen und z. B. die Bekehrung und (sakramentale) Buße in der Moraltheologie als nicht (mehr) zum Lehrstoff dieser Wissenschaft gehörende Inhalte auch nicht (mehr) zu berücksichtigen (vgl. 112,2).

Solche Abstraktionen und Trennungen des im lebendigen sittlichen Vollzug des (katholischen) Christen notwendig Zusammengehörenden (vgl. 6 und 7) können sich

¹⁸ Diese Trennung wird in der Dokumentation: Gesetz, Freiheit und Gewissen. Die Kernpassagen der Moralencyklika »Veritatis splendor«, in: HK 47 (1993) 569–580, geradezu zum Prinzip erhoben. Dazu: U.R. (= Ulrich Ruh), Moralencyklika: Wie kommen Wahrheit und Freiheit zusammen?: in: HK 47 (1993) 548–550.

¹⁹ In ihr werden thematisiert: einmal die Möglichkeit der Annahme des Heilsglaubens durch den von der Sünde beschädigten Menschen und dazu die sittliche Notwendigkeit der Auseinandersetzung dieses Menschen mit seiner konkreten Freiheit, und zwar sowohl im Blick auf die konkrete Sünde als auch im Blick auf die in der Taufe erhaltene und im sittlichen Handeln zu bewährende Gnade der Rechtfertigung. Für die Unterstreichung des Konnexes zwischen Gnade und Moral gibt es einen zwingenden Grund: Das sittliche Tun bildet zusammen mit dem Glauben, der als »Beginn des Heils für den Menschen, als Grundlage und Wurzel jeder Rechtfertigung« (DS 1532; NR 803) zu gelten hat, ein Ganzes, das der Mensch zwar im Namen seiner Freiheit, aber deswegen auch nur schuldhaft und sittlich vorwerfbar auflösen kann.

²⁰ Diese Frage ist hier als Kardinalfrage bezeichnet (siehe unten S. 16–18).

in der Art und Weise, wie im päpstlichen Lehrschreiben in Übereinstimmung vor allem auch mit dem II. Vatikanischen Konzil (vgl. 7,1) an die Fundamente der christlichen Moral herangegangen wird, keinen Platz erobern. In »Veritatis splendor« dominiert im Blick auf die adäquate Behandlung der christlichen Sittlichkeit das Ganzheitsprinzip, verstanden etwa im Sinn der Aussage: »Die Kirche ist (...) zugleich Glaubens- und Lebensgemeinschaft; ihre Norm ist ›der Glaube, der in der Liebe wirksam ist‹ (Gal 5,6)«, oder etwa im Sinn der aus dieser Aussage für den Glaubenden vernünftigerweise zu gewinnenden Schlußfolgerung: »Kein Riß darf die Harmonie zwischen Glaube und Leben gefährden: die Einheit der Kirche wird nicht nur von den Christen verletzt, die die Glaubenswahrheiten ablehnen und verzerren, sondern auch von jenen, die die sittlichen Verpflichtungen verkennen, zu denen sie das Evangelium aufruft (vgl. 1 Kor 5,9–13« (26). Das so verstandene Ganzheitsprinzip, das den Glauben der Christen auf das Leben in Christus hin zu öffnen sucht, darf nicht verwechselt werden mit jener Handhabung der Ganzheit oder Totalität, die daraufhin konzipiert ist, die Unvollendbarkeiten des menschlichen Lebens durch innerweltliche Möglichkeiten verbindlich abzuschließen, was ja nur durch den Einsatz gewalttätigen Vorgehens auf welcher Ebene auch immer geschehen könnte. Auch Wissen läßt sich in Macht umsetzen, die ohne Ehrfurcht zu Werke geht. Genau diese in Übereinstimmung mit modernen Denkströmungen gängig gewordene Grundeinstellung, gemäß der die ob der innerweltlichen Gegebenheiten zu konstatierende Unabschließbarkeit des menschlichen Daseins mit den Mitteln der Innerweltlichkeit entweder als Notwendigkeit zu verstehen und hinzunehmen oder trickreich – wenn nur vernünftig – im Namen der (gegebenenfalls von Gott selbst dem Menschen gegebenen) Vernunft und ihrer autonomen Wertschöpfungen zu überspielen ist, ist der Irrtum, den der Papst auch in modernen moraltheologischen Theorien am Werk sieht, kritisiert und aus dem sittlichen Engagement der Christen eliminiert wissen will.

Darum hat er ins Zentrum der in der Enzyklika gebotenen und in ihrer Lebendigkeit zunächst vor allem spirituell mitvollziehbar gemachten Gedanken die innere Dynamik gerückt, die auf »das absolute Gute« (7,1) hinzielt. Er hat zu diesem Zweck die Fragestellung des reichen Jünglings gewählt, d. h. aber die von diesem ganz und gar nicht vordergründig aufgegriffene, vielmehr allen (nicht nur den spätjüdischen) Legalismus prinzipiell ausschließende urmenschliche Frage, wie der Mensch durch das Tun des Guten (vgl. 6) über die innerweltlichen Grenzen dieser Welt hinaus zum Leben kommen, also ewiges Leben erlangen könne. Die urmenschliche Frage des an die vielen Möglichkeiten seines Handelns sich klammernden und so die Grenzen seiner Freiheit fortwährend auf neue Grenzen hin integrierenden Menschen wird vom reichen Jüngling ja in einer einmaligen Weise gestellt; denn er stellt sie als derjenige, der alle Gebote erfüllt hat, auf deren Gesamtheit er von Jesus mit der Zitierung einiger Forderungen des Dekalogs (vgl. 12 und 13,2) hingewiesen wurde; er stellt seine im Grunde auch noch die Alltäglichkeit des irdischen Daseins beherrschende und darum sittlich höchst relevante Frage nach der »Sinnerfüllung« (7) des Lebens also im Horizont der dem Menschen schon im Alten Testament (vgl. 10,2) von dem Gott der Verheißungen bezeichneten Heiligkeit (vgl. 10,2; 11,1) und Vollkommenheit, also an der Grenze, an der die wirklichen und nicht nur die vermeintlichen Möglichkeiten des Menschen kraft göttlich verhängter Gesetze erschöpft sind und der Gehorsam gegen den allein guten Gott als die einzige dem Menschen noch verbleibende Möglichkeit zur Integration seines Lebens ins Blickfeld tritt. Diese zeigt sich nunmehr, nach-

dem der Mensch alles ihm von Gott Gebotene erfüllt hat, als das Gebot der Liebe (vgl. 9,3), dessen Erfüllung der Freiheit, näherhin der erlösten Freiheit, d. h. aber der Nachfolge Christi und dem in ihr sich eröffnenden Weg der Vollkommenheit (vgl. 16–27) vorbehalten bleibt.

Der Enzyklika liegt aber, zumal in ihrem ersten Teil, alles daran, das Augenmerk darauf zu lenken, daß man den Vorgang des sich eröffnenden Weges der Vollkommenheit einmal – das ist das Erste – nicht, um diesen Weg gleichsam abzukürzen, überspringen kann; der Jünger, der nach dem Leben fragt, muß ihn gehen nach der Art, wie ihn der reiche Jüngling bis zu seiner Begegnung mit Jesus im Gehorsam gegen die Gebote der Sittlichkeit des Dekalogs gegangen ist; christliche Vollkommenheit kann ohne das bedingungslose Ja zum Dekalog nicht zum Thema werden! Der Jünger, der bei Jesus nachfragt nach der Art des reichen Jünglings, wird so, falls er diese Wegstrecke des Gehorsams bereits hinter sich gebracht hat, gemäß dem der Liebe innerlich inhärierenden Gesetz auf den Weg der Vollkommenheit gewiesen. Er gerät möglicherweise, d. h. wenn seine Frage mit der Ernsthaftigkeit des reichen Jünglings gestellt ist, vor die ihn persönlich betreffende »Berufung zu vollkommener Liebe« (18,2), vor die Jesus den reichen Jüngling zu dessen großer Überraschung tatsächlich auch gestellt hat – durchaus im Sinn der christlichen Moral, wie sie in der Enzyklika gesehen, dargestellt und den Bischöfen als Gegenstand ihrer Verkündigung nahegebracht werden soll (vgl. 115) – nicht zuletzt auch im Blick auf die noch zu nennende Thematik des Martyriums (siehe 90–93) und der »in sich schlechte(n) Akte« (115,3).

Im Umgang mit der Wendung, die das Gespräch zwischen Jesus und dem für das Verstehen der Vollkommenheitsforderung unfähigen jungen Mann genommen hat, macht die Enzyklika deutlich, daß sie mit ihrer Moralverkündigung durchaus auf dem Weg zu bleiben gewillt ist, den das II. Vatikanische Konzil mit der nicht zu übersehenden Erinnerung an »die allgemeine Berufung zur Heiligkeit in der Kirche« (LG 39–42) eingeschlagen hat, aber bisher nicht zum Gegenstand der ordentlichen Verkündigung zu machen in der Lage war.²¹ Im Gegensatz zu dem auch kirchlicherseits meist mit beharrlich geübtem Verschweigen bedachten Anliegen heißt es in der Enzyklika: Die »Berufung zu vollkommener Liebe ist nicht ausgewählten Gruppen vorbehalten. Die Aufforderung (an den reichen Jüngling): ›Geh, verkauf deinen Besitz und gib das Geld den Armen‹, mit der Verheißung: ›so wirst du einen bleibenden Schatz im Himmel haben‹, betrifft alle, denn sie ist eine grundlegende Erneuerung des Gebotes der Nächstenliebe, wie die folgende Einladung Jesu an den reichen Jüngling die neue konkrete Form des Gebotes der Gottesliebe ist« (18,2). Die in diesen Aussagen sich dokumentierende, auf die Integration des sittlichen Handelns in Christus zielende Grundsätzlichkeit und Radikalität des moraltheologischen Denkens des Papstes, d. h. die an die Bischöfe und an alle in der Kirche mit der Moralverkündigung und Morallehre Beauftragten wieder herangebrachte Lehre, ist für die Enzyklika, allerdings aus der Sicht des Glaubens an Jesus Christus, ein selbstverständliches Element christlicher Moralverkündigung und soll für sie und für die Moralität der Christen im Interesse der Authentizität ihrer Freiheit wieder zurückgewonnen werden.

Christliches Handeln, in der Taufe grundgelegt, muß sich gemäß dem im päpstlichen Rundschreiben Gesagten über die unbedingte Beobachtung der Zehn Gebote, d. h. über die bis in den Alltag hinein zu bewährende Absage an die Sünde insbesondere in der Gestalt der Entscheidung für in sich schlechte Akte, für die in Freiheit bejahte Verwirklichung der von der Nachfolge Jesu nicht zu trennenden Forderung der Heiligkeit, die auch das Martyrium aus ihren Horizonten nicht ausblenden darf (vgl.

²¹ Siehe J. Ratzinger, *Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori*. München-Zürich-Wien 1985; dazu ders., *Wahrheit, Werte, Macht. Prüfsteine der pluralistischen Gesellschaft*. Freiburg-Basel-Wien 1993.

90,1), öffnen. Das Thema der Heiligkeit reicht so sehr in die Mitte der Enzyklika hinein, daß ohne seine Berücksichtigung für die Anliegen der Kapitel II und III des päpstlichen Rundschreibens kein Anknüpfungspunkt gefunden werden kann.

Allerdings stehen dem Menschen – der Christ nicht ausgenommen – für die ihm in der Welt nahegelegte Infragestellung dieses Anliegens alle diejenigen gängig gewordenen Theorien beziehungsweise ethischen Argumentationsweisen zur Verfügung, die in den beiden genannten Kapiteln als moralische Irrtümer identifiziert und als Verfälschungen der sittlichen Freiheit kritisiert werden.

2. Der Umgang des sittlich handelnden Christen mit seiner Freiheit

Den Hintergrund für die Ausführungen der Enzyklika über den vor allem durch die neue Situation in der Kirche (siehe 4,2) schwierig gewordenen Umgang des sittlich handelnden Christen mit seiner Freiheit bildet die bereits mehrfach erwähnte Feststellung des Papstes, bis in die Mitte der christlichen Gemeinschaft hinein sei das Verständnis der Freiheit aus seiner gottgegebenen »Verwurzelung in dem ihr wesentlichen und für sie bestimmenden Bezug zur Wahrheit« (4,1) herausgelöst worden.

a) Die Kardinalfrage

Ihre verheerende Auswirkung zeitigt diese von der atheistisch sich gebärdenden sittlichen Einstellung der offenen Gesellschaft bewirkte Loskettung der Freiheit von ihren sittlich notwendigen moralischen Verankerungen in der Freiheit des Menschen, den Friedrich Nietzsche – könnte man nun durchaus in Übereinstimmung mit dem Gefälle der Enzyklika feststellen – den tollen Menschen²² genannt hat. Man kann für die Richtigkeit dieser Behauptung in Übereinstimmung mit der Enzyklika auf vier Zusammenhänge verweisen, die für alles sittliche Handeln – also der Nichtchristen und der Christen – als gegeben vorausgesetzt werden müssen, aber in der Gegenwart insofern im argen liegen, als das sittliche Subjekt im Umgang mit seiner Freiheit hinsichtlich der Richtung, in die es tatsächlich fragt, mit sich nicht im reinen ist, und mit den Hilfen, die es von der offenen Gesellschaft der freien Individuen angeboten erhält, das Ziel nicht in den Blick bekommen kann, auf das es im Sinn seiner Frage Schritt für Schritt aufmerksam werden müßte. In dem ihm von der offenen Gesellschaft gewöhnlich nahegelegten Umgang mit der Freiheit beginnt ihm der Sinn für die Freiheit selbst abhanden zu kommen, weil die sogenannte offene Gesellschaft der freien Individuen sich anmaßt zu behaupten, das freie Geschöpf, also der Mensch, könne auf der Basis der freien Entschiedenheit für die Innerweltlichkeit der Freiheit das Ziel weisen, durch das diese sich über die Begrenzungen der Innerweltlichkeit erheben und ihrer selbst als Letztziel sicher werden könne. Der Antinomien, in die solcher Irrtum hineinführt, werden sich die Menschen der Gegenwart zu-

²² Friedrich Nietzsche, Die fröhliche Wissenschaft III 125, in: Friedrich Nietzsche, Werke in drei Bänden, herausgegeben von K. Schlechta, II 126–128.

sehends in jenen Zusammenhängen bewußt, die es ihnen als sittlich handelnden Subjekten abverlangen, sich in den sensiblen Bereichen zwischen »Freiheit und Gesetz« (35–53), zwischen »Gewissen und Wahrheit« (54–70), zwischen »Grundentscheidung und konkrete(n) Verhaltensweisen« (65–70) und schließlich auch zwischen der »Teleologie« des sittlich Guten und dem »Teleologismus« der Maximierung und Minimierung (71–83) in einer den Anforderungen des sittlich Guten entsprechenden Wahl des zu Tunden zurechtzufinden.²³ Die Enzyklika betont, das Mißverständnis der Freiheit in den genannten Bereichen wirke sich für den Menschen aus als Angleichung an die Denkweisen dieser Welt²⁴.

Es liegt der Enzyklika alles daran, diese vier Bereiche und die Beanspruchungen, mit denen der sittlich handelnde Mensch in ihnen sich konfrontiert erfährt, von der Frage her in den Blick zu bekommen, die vom reichen Jüngling an Jesus gerichtet wurde und aufgrund des damit in Gang gesetzten Gesprächs die für das Moralverständnis der Heiligen Schrift und der Enzyklika wesentliche (in Mt 19,16 so überlieferte) Form erhalten konnte: »Meister, was muß ich Gutes tun, um das ewige Leben zu gewinnen?« (Überschrift zu 8).²⁵ Das Gute ist als Objekt der sittlichen Handlung in die Mitte gerückt.

Man kann es nicht bestreiten: Sowohl im Bereich zwischen »Freiheit und Gesetz« als auch in den drei den anderen Bereichen zwischen »Gewissen und Wahrheit«, zwischen »Grundentscheidung und konkreten Verhaltensweisen« und zwischen »Teleologie und Teleologismus« schafft die Frage des reichen Jünglings als »die Frage« »aus der Tiefe des Herzens« und als die Frage, »die für das Leben jedes Menschen wesentlich und unausweichlich ist« (8,1), einen Ausgangspunkt sittlichen Handelns, der »in das Innerste der Moral des Evangeliums vordringen und ihren tiefen und unwandelbaren Sinn erfassen« (8,2) läßt. Vor allem ist es die auf das Gute zielende Frageintention, durch die die Frage des reichen Jünglings jeder raschen autonomistisch motivierten Beantwortung a limine entzogen wird; denn nach dem sittlich Guten fragen heißt nach der durchgängigen Auffassung der biblischen Offenbarungszeugnisse – aber nicht nur nach ihrer Auffassung – nach dem im sittlichen Handeln zur Geltung und Wirkung zu bringenden absolut Guten²⁶ zu fragen, für das der Mensch gegebenenfalls sein Leben hinzugeben hat.

Falls man der Kardinalfrage des Menschen um des erfragten sittlich Guten willen in jeder Epoche zu ihrem Gewicht verhilft, wird sie – das ist die in der Enzyklika in erster Linie vom Christusglauben getragene lebendige Überzeugung – allenthalben diejenigen Wege eröffnen, von denen auf die gestellte Frage des reichen Jünglings und jedes Menschen das Licht fallen kann, in dem das erfragte Gute als die Wahrheit des Menschen aufzuleuchten beginnt und seine im Rahmen des Geschaffenen waltende Freiheit den Inhalt bekommt, in dem er sich unter das Gottesgesetz beugt und zugleich in Wahrheit sich selbst bejaht. Man geht nicht fehl, wenn man die in dieser Überzeugung enthaltenen Glaubensinhalte, die in den Schriften des Alten und Neuen Testaments überliefert, in der Verkündigung der Kirche auf vielfältige Weise – z. B. in der Lehre vom göttlichen und natürlichen Sittengesetz oder in der Gewissenslehre – laut

²³ Zu den Auswirkungen des Denkens, das die Lösung der menschlichen Probleme in dem Griff nach der Antinomiethese sucht, siehe »Veritatis splendor« 32,2.

²⁴ Vgl. Überschrift zu Kapitel II.

²⁵ Siehe dagegen die Anrede »guter Meister« bei Mk 10,17 und bei Lk 18,18.

²⁶ In »Veritatis splendor« wird darum im Blick auf »das sittlich Gute für das Leben der Kirche und der Welt« (Untertitel zu Kapitel III) mit Recht auf »der bedingungslosen Achtung gegenüber jenen unaufgebaren Forderungen« bestanden, »die sich aus der Personwürde eines jeden Menschen ergeben« und deren Verbindlichkeitsanspruch in jenen »sittlichen Normen« verteidigt wird, »welche die in sich schlechten Handlungen ausnahmslos verbieten« (90,1).

geworden und seitens der Theologie interpretiert worden sind, als die Basis wertet, auf der der Papst zu dem in »Veritatis splendor« wirksamen Optimismus und zu dem ihm eigenen Vertrauen auf »die gesunde Lehre« (30,2) findet. Es ist der Optimismus, der gewiß aus dem Glauben kommt, aber zugleich darauf baut, daß der Mensch in sich selbst den Weg, d. h. den »Glanz der Wahrheit«, entdecken kann, der ihn, wenn er ihm nur folgt, an das Ziel seiner Kardinalfrage bringt. Freilich ist es erforderlich, daß sich der Mensch zu diesem Ziel der authentischen Führung bedient.

b) Die authentische Freiheit

Unter der Voraussetzung, daß die vielen »Freiheiten«²⁷ über diejenigen Inhalte sittlichen Tuns keine Einigung mehr erzielen können, die für die geschaffene Freiheit objektiv und also allgemein als ihr sittlich Gutes anzusehen sind, muß menschliche Gemeinschaft, heiße sie nun Ehe oder Freundschaft oder klösterlicher Konvent oder Staat oder Kirche, je größer sie ist, desto mehr zu einer Gestalt des Zusammenlebens auf der Basis des je kleinsten gemeinsamen Nenners oder Inhalts werden, d. h. aber zu einem Zusammenleben, dessen gemeinschaftliche Elemente immer mehr dem Nullpunkt sich nähern beziehungsweise von Regeln oder Normen am Leben erhalten werden, die von äußeren Notwendigkeiten und alltäglichen Bedürfnissen diktiert sind. Was er impliziert – dieser kleinste gemeinsame Nenner – liegt auf der Hand: Je mehr, wo auch immer, die Gemeinsamkeiten z. B. zwischen Ehegatten schrumpfen und an innerem Gewicht verlieren, um so näher rücken die Trennung und die Möglichkeit der Ehescheidung; denn ein neuer und wiederum kleinerer gemeinsamer Nenner für das Zusammenleben der Geschlechter mit je nach Bedarf wechselnden Partnern läßt sich seit eh und je ohne Schwierigkeiten finden, so daß die Ehe, wie Jesus sie in Mt 19,3-12 gewollt hat, eben von Anfang an unter den innerweltlich geradezu unausweichlichen Vorbehalt zu stehen kam, den die Jünger auf die Formel zu bringen sich genötigt sahen: »Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist, dann ist es nicht gut zu heiraten« (Mt 19,10).

Das auch objektiv sittlich Gute im Sinn der Enzyklika und des Gesprächs zwischen Jesus und dem reichen Jüngling erscheint unter den Vorzeichen des Relativismus und Konsequenzialismus als ein bonum, das zu wählen von dem, der im Sinn des Relativismus oder des Konsequenzialismus seiner Autonomie Rechnung zu tragen gewillt ist, als »noch nicht gut« bezeichnet werden muß. Er muß deswegen so urteilen, weil das sittlich Gute als »das wahrhaft Gute« (72,2) der Freiheit im Sinn des Relativismus und Konsequenzialismus in die Quere käme. Anders ausgedrückt: In Wahrheit kann es gar nicht anders sein, als daß in den Zeugnissen der Offenbarung beziehungsweise in den Quellen christlicher Glaubensverkündigung, in Schrift und Tradition also, das Gesetz oder Gebot Gottes, und zwar von Anfang an unverrückbar, als die notwendige und einschneidende, aber zugleich hilfreiche und darum gütige Anweisung figuriert, mit der der auch noch auf den Menschen der Sünde zugehende und in der gefallenen Welt sich offenbarende Gott die Menschheit nicht nur für sein eschatologisches Kommen und Heil gewinnen, sondern ihr zugleich die Voraussetzungen bezeichnen wollte, unter denen sie dieses sich offenbarenden Gottes im Raum ihrer geschöpflichen und jederzeit irritierbaren Freiheit »ansichtig« werden konnte, wenn sie dieses wollte. Lag dem transzendenten Gott daran, den Menschen hilfreich zu erreichen, mußte er die beschädigte oder geschwächte Freiheit des

²⁷ K. Hecker, Art. Gesellschaft, in: Sacramentum Mundi II 342–348, besonders 342.

Menschen vor den Irrtümern und Irrwegen geschöpflicher Beschränktheit und dämonischer Verführungsmechanismen jedenfalls insoweit bewahren, als er einmal um seiner göttlichen Einzigkeit willen allen in gleicher Weise mit der allgemeinen verbindlichen Benennung der Wege zum Licht entgegenkam, zum andern aber um seiner Güte und überhaupt um des Guten willen seine Anordnungen zugleich auch als Hilfen gewährte für den Menschen, der unter den Voraussetzungen seiner irritierbaren Freiheit fortwährend nach demjenigen Guten unterwegs war, das ihm nicht lediglich eine Freiheit der Antinomien bescheren würde.

So kann es nach den Ausführungen der Enzyklika nicht verwundern, daß Jesus die Frage des reichen Jünglings mit der Gegenfrage beantwortete: »Was fragst du mich nach dem Guten?«, um diese, äußerlich unvermittelt, weiterzuführen im Sinn der Fragerichtung, die in der Frage des jungen Mannes der Sache nach schon grundgelegt war: »Nur einer ist ›der Gute‹. Wenn du aber das Leben erlangen willst, halte die Gebote! (Mt 19,17)« (9,1). Mit ihrem Kreisen um die in Mt 19,16-22 überlieferte Begegnung des reichen Jünglings mit Jesus wollte die Enzyklika demnach nicht einen aus der Bibel gewonnenen Beweis für ihr Vorhaben der Wiederherstellung der christlichen Moral gewinnen, sondern der ihren Grundlagen entfremdeten Sittlichkeit der offenen Gesellschaft die Sittlichkeit nahebringen, die der Sache der Freiheit in Wahrheit dienlich ist. Im Sinn der Enzyklika und insbesondere ihres Interesses an der Authentizität der im theologischen und religiös-sittlichen Bereich zur Geltung kommenden Vollzüge ist die Freiheit, die das Maß darstellen soll für das, was ihr selbst in Wahrheit dienlich ist, als »authentische Freiheit« (87,1) zu bezeichnen. Sie ist aber als solche nicht vorhanden, sondern nur in den Blick zu bekommen von dem, der im Namen dessen, der »allein der Gute ist« (72,1), handeln will. Diese Denkbewegung, für die die sittliche Qualität einer Handlung nicht allein von der Absicht des Handelnden, sondern in erster Linie von dem »wesenhaften Zusammenhang zwischen (...) (ihrem) sittlichen Wert und dem letzten Ziel des Menschen« (72,1) abhängt, ist den modernen Denkströmungen allerdings nicht mehr geläufig; sie sind, auch in ihren Auffassungen von der sittlichen Qualität einer Handlung, weithin dem naturwissenschaftlichen Denken verpflichtet (siehe 76,1).

Um so mehr verdient die Tatsache Beachtung, daß in »Veritatis splendor« nicht dieses Denken als solches kritisiert wird, sondern im Blick auf das rechte Verständnis der Freiheit immer wieder das Adjektiv »authentisch« Verwendung findet²⁸, und zwar in der Bedeutung: echt, auf die zuständige Instanz zurückgehend oder von demjenigen herrührend, der in Wahrheit nur der Urheber der als authentisch bezeich-

²⁸ So: »authentische Ursprünglichkeit« (24,1) »authentische Wahrnehmung« der Personwürde seitens der modernen Kultur (31,3), »authentische Auslegung des Gesetzes Gottes im Lichte des Evangeliums« (45,1), »authentische Auslegung der beständig geltenden sittlichen Normen in den verschiedenen kulturellen Verhältnissen (vgl. 53,3), »authentische Verwirklichung« der menschlichen Person (50), »authentische Ausdrucksform der biblischen Moral des Bundes und der Gebote, der Liebe und der Tugenden« (vgl. 82,2) in der moraltheologischen Lehre vom Objekt der sittlichen Handlung, »authentischer Sinn der Freiheit« (85,2), »authentische Freiheit« (87,1 und 95,2), »authentischer Glaube der Kirche« (108,1), »Authentizität« der Neuevangelisierung durch Darlegung der »Grundlagen und Inhalte der christlichen Moral« (107,2).

neten Sache sein kann; aus diesem zuletzt genannten Bedeutungsgehalt ergeben sich dann aber auch die Verlässlichkeit und die Verbindlichkeit der Sache, die authentisch genannt wird. Im Sinn dieser Bedeutungen des Adjektivs »authentisch« kommt im päpstlichen Rundschreiben auch die authentische Freiheit²⁹ zu Ehren. Mit authentischer Freiheit ist die Freiheit bezeichnet, die diesen Namen wegen ihrer Echtheit tatsächlich auch verdient, also unter den Voraussetzungen ins Blickfeld tritt, die das Gut der Freiheit überhaupt erst möglich und erreichbar machen, ihr zu ihrer wahren und für den Menschen heilvollen Gestalt verhelfen und ihrer leidvollen Verfälschung zu etwas Ungutem entgegenwirken. Will man den Weg zu dieser Freiheit im Vollsinn, die es im geschöpflichen Bereich aufgrund der diesem Bereich eigenen Gegebenheiten und Zusammenhänge selbstverständlicherweise gar nicht als unbedrohten Besitz geben kann, dennoch bezeichnen, muß man ihn mit der Enzyklika erkennen in dem »Glanz der Wahrheit«, der von den Fundamenten der Freiheit nach dem Zeugnis der Menschheit offensichtlich ausgeht, d. h. in jener durchdringenden Kraft der Wahrheit, die es vermag, in jene Gegebenheiten, Zusammenhänge und Verhältnisse Licht zu bringen, unter deren Vorhandensein Menschen ihrer immer unter bestimmten Vorgaben und Theorien, Voraussetzungen und Glaubenssätzen, Lehren, Weltanschauungen und Religionen zur konkreten Gestalt gewordenen Freiheit folgen, ohne jeweils am Ziel ihrer Erwartungen anzukommen, aber auch ohne zu der Preisgabe ihres Freiheitsstrebens ihre Zuflucht zu nehmen. Der Glanz der Wahrheit, der auf die Gegebenheiten und Verhältnisse fällt, in denen Menschen sich als Menschen behaupten, regt diese, zumal als in Gemeinschaft lebende sittliche Subjekte, an, von diesem Glanz geführt (oder verführt), auf das Gute zuzugehen, das durch seinen unzerstörbaren Glanz fort und fort diejenigen in Bewegung setzt, die kraft der sie nie loslassenden und oft beunruhigenden Frage des reichen Jünglings nach dem Guten fragen, das ihr Leben erfüllen soll. Die Freiheit, das Leben und das Gute sind in den sittlichen Vollzügen des Menschen nicht voneinander zu trennen.

Diesem Denken, das sich den »Regeln der Weisheit«³⁰ verpflichtet weiß, in den Zeugnissen der Offenbarung des Alten und Neuen Testaments seinen festen Platz hat und in der augustini-schen Philosophie und Theologie von Platon und von der Bibel her seine Anstöße erhielt, ist es eigen, daß es den Menschen in seinem Bemühen um die Wahrheit nicht primär an theoretische Sätze oder Prinzipien verweist, die mit der Offenbarung zwar in Einklang stehen, aber vom Menschen autonom gehandhabt werden können, sondern gewissermaßen mit dem konkreten Menschen selbst unmittelbar auf den interior homo und auf das Universum des Geschaffenen zugeht, dem Einzelnen – seien es Dinge, seien es Lehren, seien es Menschen – seine Echtheit, seine Wahrheit und seine Verlässlichkeit im Blick auf das Ganze der Schöpfung und der Heilswirklichkeit zuerkennt und allein darin den rechten Umgang des Menschen mit seiner Vernunft erblickt. Kraft dieser allgemeinen Verwiesenheit des Einzelnen an das Ganze bedarf der Mensch auch der Unterstützung des Ganzen auf seinem Weg zur Ergründung der Wahrheit, in der Gott und die Seele³¹ aufeinander bezogen sind. Der Mensch bedarf für den ihm zugeeigne-

²⁹ Siehe: »Veritatis splendor« 87,1 und 95,2.

³⁰ Aurelius Augustinus, De libero arbitrio II 10,29: verae et incommutabiles regulae sapientiae (ML 32,1257).

³¹ Augustinus artikuliert diese Thematik in den Soliloquien I 2,7 (Deum et animam scire cupio) als praktisches Prinzip im Blick auf sein Vorhaben, ein Wissender zu werden, der fähig ist, seinem eigenen Leben und seinem Verlangen nach der beatitudo selbst die Richtung zu geben.

ten Umgang mit seiner Freiheit der inhaltlichen Hilfe der anderen. Im Gespräch, das der reiche Jüngling mit Jesus führt, kommt die Frage, die dieses Inhaltliche betrifft, im Sinn einer authentischen Sittlichkeit zur Sprache. Die authentische Antwort auf diese Frage gibt Jesus; diese Antwort verweist den Frager an das Gute, das dieser mit der Kardinalfrage des Menschen in den Blick bekommt, und, weil dieses Gute keine selbstverständliche menschliche Möglichkeit darstellt, zugleich an Gott, der allein gut und so Modell³² ist für das sittliche Handeln des Menschen, sobald es auf das ewige Leben zielt. Für die Umsetzung in Leben und für die Lebendigerhaltung der authentischen Antwort, die Jesus gab, ist die Gemeinschaft zuständig, in der die Getauften sich als Glaubende im Blick auf das ewige Leben in authentischen Formen zusammenfinden, und die Kirche gibt durch ihr Lehramt authentische Auskunft darüber, was in Schrift und Tradition über den Weg zum Leben enthalten ist und zu verschiedenen Zeiten in entsprechender Weise³³ den Gliedern der Kirche authentisch verkündet werden muß. Für die authentische Sittlichkeit im Sinn des päpstlichen Rundschreibens aber ist entscheidend, daß der konkrete Mensch in seinem Zugehen auf das sittlich Gute oder Vollkommene von den geistig und gnadenhaft wirkenden Kräften, die das vielfältig Gegebene zu einem von Gott her durchwirkten und geleiteten Ganzen erheben, geführt ist.

Solches Denken schließt die Erörterung der modern gefaßten sittlichen Autonomie nicht aus, aber die Erörterung dieser Thematik führt notwendig – auch in der Enzyklika »Veritatis splendor« – zur Frage nach der »richtigen Autonomie« (40) oder der »wahre(n) sittlichen Autonomie« (41,1). Vom sittlich handelnden Menschen ist sie erst dann richtig gesehen und gehandhabt, wenn er sie sieht, wie Christus sie gesehen und in Leben umgesetzt hat, und wenn er »den ganzen Sinn der Freiheit (...), die Selbsthingabe im Dienst an Gott und an den Brüdern« (87,2) gegebenenfalls bis ins Martyrium zum Ausgangspunkt und Ziel seiner sittlichen Entscheidungen macht. Daß eine derartige Entscheidung im Horizont der sittlichen Autonomie liegt, die für eine atheistisch gewordene oder jedenfalls atheistisch sich gebärdende Welt konzipiert wurde, braucht ganz gewiß nicht noch eigens unterstrichen zu werden; aber der Hinweis ist notwendig, daß die authentischen Hilfen des kirchlichen Lehramtes unverzichtbar sind, wenn in der richtigen Autonomie des Christen Raum sein soll auch für das von einer sittlichen Entscheidung getragene Ja zum Martyrium. Aber – diese Autonomie ist nicht mehr herleitbar aus einem Denken, das den Glauben an Gott und erst recht den Gehorsam gegenüber seinen Geboten als Heteronomie einstuft und so zwischen Glauben und Moral eine Trennungslinie zieht (41); die wahre Autonomie des Christen weiß: »Der Zusammenhang (der authentischen Freiheit) mit der Wahrheit und die Anbetung Gottes werden in Jesus Christus als der tiefsten Wurzel der Freiheit offenbar« (87,1). In diesen Zusammenhang hinein gehört nach der Auffassung des Papstes ebenso wie die Anerkennung des Dekalogs als jener Willenskundgabe des Gottes der Offenbarung, die von dieser selbst nicht zu trennen ist, das Insistieren der Enzyklika auf der Inangsetzung jener intensiven pastoralen Arbeit, in der den Gliedern der Kirche das Verständnis für die in sich schlechten Akte nahegebracht werden soll (siehe 71–83).

Im Grunde bleibt es rätselhaft, warum der Sittlichkeit des Christen, der sich dieser Wahrheit beugt, der Charakter jener Eigenständigkeit und Vernünftigkeit abgesprochen werden soll, im Blick auf die in der modernen Moraltheologie von autonomer Vernunft die Rede ist. Woher nimmt denn die sogenannte offene Gesellschaft der freien Individuen das Recht, nur jene sittlichen Normierungen als vor der autonomen Vernunft zu rechtfertigende Handlungsregeln anzusehen, die in dieser Gesellschaft tatsächlich plausibel zu machen sind und sich immer nur in der aus zufälligen Mehrheitsverhältnissen entstandenen Herrschaft dieser Gesellschaft legitimieren? Beugen muß sich die Vernunft des sittlich handelnden Menschen in jedem Fall. Warum entspricht es der Autonomie des Menschen, sich unter das Gesetz der offenen Gesellschaft

³² Siehe: »Veritatis splendor« 10,2; dazu 20,2, wo Jesus als das »Maß« des neuen Gebotes eingeführt wird.

³³ Ebd. 25,2; 45.

freier Individuen zu beugen? Warum widerspricht es dieser Autonomie, dem Gesetz Gottes zu gehorchen? Auf dem zeitgeschichtlichen Hintergrund, vor dem die Enzyklika argumentiert, wird diesen Fragen zwar kein Recht zuerkannt, aber dieser Hintergrund kann diesen Fragen ihren Zusammenhang mit der Sittlichkeit des neuen Leben und somit mit der Sittlichkeit selbst nicht nehmen; denn niemand kann der aus dem Glauben an das Evangelium kommenden Sittlichkeit sittliche Defizienzen vorwerfen. Man kann der Bergpredigt nicht nachsagen, daß sie – etwa in den sogenannten Antithesen in Mt 5,20–48 – den dem sittlich Guten eigenen Anspruch verfälsche.

c) Die Wahrung der Eigenart des neuen Lebens

Gestützt auf die Schrift und auf die große Linie der christlichen Tradition, bringt die Enzyklika ihr besonderes Anliegen, die Wiedergewinnung der christlichen Moralverkündigung und der christlichen Moraltheologie, zur Geltung. Ihr erklärtes Anliegen ist die Indienstnahme der kirchlichen Verkündigung und der Theologie für die Wiedergewinnung einer gelebten christlichen Sittlichkeit, also für die tätige Wahrung und Bewahrung der gnadenhaft geschenkten Eigenart des neuen Lebens durch den Menschen, der im Umgang mit der Freiheit seiner Freiheit ansichtig geworden und als Christ zugleich auch berufen ist, mit dieser Freiheit auf der Grundlage des Evangeliums als der »Quelle ›jeglicher Heilswahrheit und Sittenlehre« (28,2) umzugehen. Was die Enzyklika im einzelnen zu dieser Thematik, in der die sittlichen Inhalte im Vordergrund stehen, vorbringt und teilweise auch entfaltet, läßt sich folgendermaßen zusammenfassen:

(1) Aufgrund ihrer »große(n) Lehr- und Lebenserfahrung« (27,2) ist die Kirche in der Lage, in der Ausübung des ihr eigenen »lebendigen Lehramt(es)«, »dessen Vollmacht im Namen Jesu Christi ausgeübt wird« (27,3), »die gesunde Lehre« zu artikulieren und vorzulegen, um durch sie auch die fundamentale Frage des Menschen zu beantworten: »Meister, was muß ich Gutes tun, um das Leben zu gewinnen?« Mit der Vorlage der gesunden Lehre beziehungsweise mit der Erinnerung daran (vgl. 25,1) zielen die Kirche und die in ihr vor allem beauftragten Lehrer, die Bischöfe (vgl. 29,3), seit eh und je darauf, »das ›Geheimnis des fleischgewordenen Wortes« kundzutun und so auch »das Geheimnis des Menschen wahrhaft« (28,2) aufzuklären, seine »Denk- und Urteilsweisen, die in der Geisteskultur zur Erscheinung kommen, vollkommen zu verstehen« (29,2), ihr bischöfliches »Werk der Unterscheidung« (30,2) des Christlichen auch in der Gegenwart fortzusetzen und dabei »auf jene Elemente der Sittenlehre« zu verweisen, »die heute besonders dem Irrtum, der Zweideutigkeit oder dem Vergessen ausgesetzt zu sein scheinen« (30,1).

(2) Die Enzyklika spricht den Menschen an, dem die Freiheit zum Grundproblem geworden ist, nachdem ihm durch die moderne Kultur einerseits die »authentische Wahrnehmung« (31,3) seiner Würde und der damit verbundenen Rechte oder Freiheiten und das vor allem auch im Gewissen zur Wirkung gelangende Bewußtsein der Pflicht nahegebracht wurde, der andererseits aber auch die radikale Infragestellung ebendieser Freiheit als Last zu tragen hat.

(3) Durch diese Paradoxie, die im Freiheitsverständnis der modernen Kultur offenbar geworden und aufgrund des Einflusses der Wissenschaften vom Menschen

allgemeine Meinung geworden ist, wurde dieser einerseits in Richtung auf den authentischen Umgang mit seiner Freiheit (vgl. 87,1; 99,1) vorgebracht, andererseits aber zugleich vor die vermeintlich unauflösbaren »Antinomie(n) zwischen Sittengesetz und Gewissen, zwischen Natur und Freiheit« (32,2) gestellt. Dadurch sieht sich die Enzyklika »Veritatis splendor« zu einer Argumentation nach zwei Seiten hin veranlaßt: Einmal muß sie die neuralgischen »Orte« ins Auge fassen, an denen diese Antinomien dem konkreten Menschen im Vollzug seines sittlichen Tuns unmittelbar offenbar werden und zugleich ihre Auswirkung in die Kirche und in die Gesellschaft hinein in Gang setzen; zum andern kommt das Rundschreiben nicht daran vorbei, die fragwürdigen Ansichten und Irrtümer zu benennen, die zu den genannten Antinomien führen und in ihnen für den Menschen zu einer tiefen »Krise um die Wahrheit« (32,1) werden.

(4) Diese Krise wird dem Menschen am verhängnisvollsten erfahrbar als die Krise um die Wahrheit seiner selbst. Weil sie ihn zur Behauptung der vermeintlich unauflösbaren und unter dieser Voraussetzung naturhaft verhängten Antinomien zwischen Sittengesetz und Gewissen oder eben zwischen Natur und Freiheit zu nötigen scheint, gerät dem Menschen die Bindung an die Wahrheit, die ihm aus sittlichen und christlich-theologischen Gründen nicht verfügbar sein kann, zu einer Fragestellung, zu deren Lösung ihn die atheistischen Denkströmungen nicht nur ermutigen, sondern im Namen der Sittlichkeit selbst, d. h. des zur obersten Instanz des sittlichen Urteils avancierten Gewissens, geradezu auffordern. In »Veritatis splendor« sind diese Zusammenhänge so formuliert: »So ist man in manchen modernen Denkströmungen so weit gegangen, die Freiheit derart zu verherrlichen, daß man sie zu einem Absolutum machte, das die Quelle aller Werte wäre. In diese Richtung bewegen sich Lehren, die jeden Sinn für die Transzendenz verloren haben oder aber ausdrücklich atheistisch sind. Dem Gewissen des einzelnen werden die Vorrechte einer obersten Instanz des sittlichen Urteils zugeschrieben, die kategorisch und unfehlbar über Gut und Böse entscheidet. Zu der Aussage von der Verpflichtung, dem eigenen Gewissen zu folgen, tritt unberechtigterweise jene andere, das moralische Urteil sei allein deswegen wahr, weil es dem Gewissen entspringt. Auf diese Weise ist aber der unabdingbare Wahrheitsanspruch zugunsten von Kriterien wie Aufrichtigkeit, Authentizität, »Übereinstimmung mit sich selbst« abhanden gekommen, so daß man zu einer radikal subjektivistischen Konzeption des sittlichen Urteils gelangt« (32,1).

(5) Vor dem Hintergrund dieser Situation des konkreten Menschen, der sittlich handeln und darin der Wahrheit über sich selbst und über das fleischgewordene Wort Schritt für Schritt ansichtig werden soll, faßt die Enzyklika die Irrtümer ins Auge, die den modernen Menschen zu Antinomien zu nötigen scheinen und ihm namens seiner Freiheit den Zugang zur Wahrheit erschweren oder gar verwehren. In der Auseinandersetzung mit den zu nennenden falschen Meinungen und Irrtümern blickt die Enzyklika also nicht auf »begrenzte und gelegentliche Einwände«, die gegen die Morallehre der Kirche erhoben werden, sondern auf die »globale und systematische Infragestellung (...) (ihrer) sittlichen Lehrüberlieferung aufgrund bestimmter anthropologischer und ethischer Auffassungen«. Der Enzyklika kommt es an auf die Gründe, in denen die menschliche Freiheit ihre Verankerung finden soll, und erkennt die

»Wurzeln« dieser Auffassungen »in dem mehr oder weniger verborgenen Einfluß von Denkströmungen«, die durch die menschliche Freiheit ihrer für den Menschen heilsnotwendigen Verwurzelung »in dem (...) für sie (d. h. für die Freiheit selbst) bestimmenden Bezug zur Wahrheit beraubt« (4,3) werden, in dieser unzureichenden Gestalt folglich eine »echte Krise« der gesunden Lehre heraufbeschwören und, weil diese Krise den Menschen betrifft, die Präzisierung einiger grundlegender »Fragen der Morallehre der Kirche« (5,2) unerläßlich machen.

Im einzelnen werden von der Enzyklika als Irrtümer genannt:

– die »Überschreitung der Schlußfolgerungen« aus den Erkenntnissen, die von den Humanwissenschaften bezüglich der »psychologischen und gesellschaftlichen Konditionierungen« der menschlichen Freiheit gewonnen worden sind und dahin führen, daß viele »die Wirklichkeit der menschlichen Freiheit selbst anzweifeln« (33,1), »die Leugnung universal-menschlicher Werte« (33,2) für zwingend erachten und häufig genug »eine relativistische Moralauffassung« (33,2) vertreten;

– die »Auffassung vom sittlichen Gewissen als schöpferische Instanz« (54,2), die unter dem Vorzeichen der erwähnten Antinomie »zwischen Sittengesetz und Gewissen, zwischen Natur und Freiheit« (32,2) in der Tat zur Ablehnung des traditionellen Gewissensverständnisses und zu der weit verbreiteten, weil angeblich auch pastoral bewährten Ansicht (vgl. 56,1) führen muß³⁴, die Stimme des Gewissens »veranlasse den Menschen nicht so sehr zu einer peinlich genauen Beachtung der universalen Normen, als zu einer kreativen und verantwortlichen Übernahme der persönlichen Aufgaben, die Gott ihm anvertraut« (55,1) – eine Meinung, mit der – so wird in der Enzyklika dargelegt – der Eigenart des Gewissens insofern nicht Rechnung getragen werden könne, als das Gewissen zwar »die letzte und ausschließliche Norm der persönlichen Sittlichkeit«, aber mit Rücksicht auf das im christlichen Glauben mitgegebene göttliche Gesetz »keine autonome und ausschließliche Instanz« sei, »um zu entscheiden, was gut und böse ist« (60);

– die vorgeschlagene »Revision der Beziehung zwischen Person und Handlung« (65,2), die auf der »Unterscheidung zwischen der Grundoption und der freien Wahl konkreter Verhaltensweisen« (65,3) beruht und in der These zusammengefaßt werden kann: »Die im eigentlichen Sinn sittliche Qualifizierung der Person hängt allein von der Grundoption ab; welche Einzelhandlungen oder konkrete Verhaltensweisen man wählt, ist für deren Ausformung ganz oder teilweise belanglos« (65,3);

– »der moderne Autonomieanspruch« (36,1), insofern er zu einer »Theorie einer vollständigen Souveränität der Vernunft im Bereich der sittlichen Normen gelangt, die sich auf die richtige Ordnung des Lebens in dieser Welt beziehen«, den »Bereich einer rein »menschlichen« Moral« darstellen, »Ausdruck eines Gesetzes« seien, »das der Mensch sich autonom selbst« gebe »und seine Quelle ausschließlich in der menschlichen Vernunft« (36,3) habe, so daß – unter den genannten Voraussetzungen – tatsächlich eine Reihe von Konsequenzen unausweichlich werden, die mit der Lehre der Kirche nicht ineins zu bringen sind:

– Gott könnte keinesfalls als Urheber des Gesetzes angesehen werden, das der Mensch sich selbst gibt, »außer in dem Sinne, daß die menschliche Vernunft ihre Gesetzgebungsautonomie aufgrund einer ursprünglichen Gesamtermächtigung Gottes an den Menschen ausübt« (36,3) – also im Sinn des Deismus;

– »gegen die Heilige Schrift und die feststehende Lehre der Kirche« müßte gelehrt werden, »daß das natürliche Sittengesetz Gott als seinen Urheber hat und daß der Mensch durch seine Vernunft an dem ewigen Gesetz teilhat, dessen Festlegung nicht ihm zusteht« (36,3);

³⁴ Siehe die sogenannte »Königsteiner Erklärung« Nr. 4.

– man müßte, was einige Moraltheologen getan haben, eine scharfe Unterscheidung einführen »zwischen einer sittlichen Ordnung, die menschlichen Ursprungs sei und nur innerweltlichen Wert habe, und einer Heilsordnung, für die nur bestimmte Absichten und innere Haltungen im Hinblick auf Gott und den Nächsten Bedeutung hätten« (37,1);

– es wäre nicht zulässig, aus der in diese Welt hinein ergangenen Offenbarung Gottes »das Vorhandensein eines spezifischen und konkreten, universal gültigen und bleibenden sittlichen Gehaltes der göttlichen Offenbarung« (37,1) auch nur in Erwägung zu ziehen, die Kirche müßte sich in ihrer Verkündigung auf die bloße »Paränese« (37,1) beschränken und ihren Dienst am Wort des Glaubens und des Heils sofort quittieren;

– man müßte darauf verzichten, die menschliche Wirklichkeit als Ganzes zu fassen, und hätte angesichts der wohl von keinem Moraltheologen aufgegebenen Absicht, den Menschen dennoch zu retten, allerdings nur noch die Wahl, die Freiheit entweder »in Widerspruch oder Gegensatz zur materiellen oder biologischen Natur« (46,2) zu verstehen, oder die Natur »zum Rohmaterial für das menschliche Handeln und Können« zu verkürzen, also etwa »im maßlosen Steigern der Macht des Menschen beziehungsweise der Ausweitung seiner Freiheit« den Weg zu erblicken, auf dem der Mensch« die ökonomischen, gesellschaftlichen, kulturellen und auch sittlichen Werte« (46,2) hervorbringt;

– an die Stelle des Naturgesetzes in seiner traditionellen Auffassung würden die Thesen des »Physizismus und des Naturalismus« (47) treten – zum Schaden vor allem der »geeynten Ganzheit« (50) der menschlichen Person, für die die nach den sittlichen Maßstäben anzugehende »authentische Verwirklichung« (50) ihrer selbst keine unter der Rücksicht der Leib-Seele-Ganzheit mögliche und verpflichtende Aufgabe mehr sein könnte; das Erreichbare, das Zumutbare, das innerweltliche Plausible ... wären die Maßstäbe des menschlichen Handelns.

Für die Behandlung der genannten falschen Meinungen oder der in Blick genommenen Irrtümer durch »Veritatis splendor« ist es kennzeichnend, daß diese nicht auf der Ebene der jeweiligen Theorie widerlegt werden, aus der ihr Geltungsanspruch hergeleitet wird. Ihre Zurückweisung erfolgt vielmehr im Blick auf die lebensvolle Ganzheit der christlichen Sittlichkeit, die in der Gemeinschaft der Glaubenden gelebt wurde und gelebt wird, in der Kirche im Namen ihres Sendungsauftrags und in ihrer Verkündigung zur christlichen Norm erhoben wird, ihren wahren Entstehungsgrund in dem nach Gottes Ebenbild erschaffenen und zum Glauben an Christus gelangten Menschen hat, ihre inhaltliche Grundrichtung durch das göttliche Gesetz des Dekalogs beziehungsweise des Hauptgebotes der Gottes- und Nächstenliebe erhält und aus der Verankerung der Freiheit in der Wahrheit zu ihrer wahren Authentizität gelangt. Für manch einen, der auf die Moralzyklika im Blick auf die von ihr erwartete Verschärfung der in der Kirche tradierten moralischen Normen gehofft hatte, mag es eine gewisse Überraschung sein, daß das päpstliche Rundschreiben – man könnte sagen – auf die kompromißlose vom Glauben her gebotene Versittlichung der christlichen Moral setzt, und zwar durch die Wiederorientierung des gläubig Handelnden an der schon vom Gang der alttestamentlichen Offenbarung nicht zu trennenden Zusammengehörigkeit von Glauben und Sittlichkeit beziehungsweise am göttlichem Gesetz.

Sofern in »Veritatis splendor« dennoch auf traditionelle Lehrelemente der allgemeinen Moraltheologie Bezug genommen wird, wie z. B. auf die von der Schultheologie entwickelte Lehre vom actus humanus oder auf die Lehre vom Gewissen als

Urteilsinstanz oder auch auf die Lehre vom *intrinsece malum*, dienen diese nicht in erster Linie der Zurückgewinnung oder Begründung einer Lehre, sondern der Wiedergewinnung jener Betrachtungsweise der Sittlichkeit, die zu dieser oder jener Lehre geführt hat und dem sittlichen Handeln zu seiner etwa von der Bergpredigt ange-mahnten inneren Lauterkeit und Radikalität verhelfen will. Im Rückgriff auf traditionelle Elemente der Schultheologie soll tatsächlich diejenige Lauterkeit ins Blickfeld gerückt werden, die für den in Liebe tätigen Glauben unabdingbare Norm ist, ihn also in seiner Verbindlichkeit darstellen und den Menschen als sittliches Subjekt fortwährend für die Authentizität seiner Freiheit beansprucht sehen will.

Vor diesem Hintergrund ergibt sich schließlich auch das im dritten Teil der Enzyklika behandelte und hier lediglich noch zu nennende pastorale Anliegen.

III. Der Dienst auf dem Weg des Heils, zu dem als ihrer pastoral höchst dringlichen Gegenwartsaufgabe sich die Kirche wieder zu bekennen hat

Für diesen dritten Teil weisen zwei Überschriften im Rundschreiben selbst den Weg. Die erste lautet so: »Damit das Kreuz Christi nicht um seine Kraft gebracht wird« (1 Kor 1,17).« Unter diesem Bibelwort steht die zweite Überschrift: »Das sittlich Gute für das Leben der Kirche und der Welt« (vor 84). Nach Auffassung der Enzyklika verdankt sich dieses Gute der Kraft, die für die Kirche und für die Welt durch das Kreuz wirksam geworden ist. Man kann auch sagen – und darauf kommt es der Enzyklika sehr an: Das Gute, das der Kirche und der Welt zugute kommen soll, verdankt sich der Freiheit, zu der »Christus befreit« (Gal 5,1)« hat; oder: Das Gute, das im Handeln des Christen das einzig mögliche Objekt sein kann, »verdankt sich der Freiheit, die sich der Wahrheit unterwirft (und) die menschliche Person zu ihrem wahren Wohl« (84,2) führt. Bis zu welchem Ziel in dem Rundschreiben des Papstes Johannes Pauls II. die Reichweite und die Belange der christlichen Moral für die-jenigen aufgezeigt werden, die sich ihrer persönlich annehmen, macht vollends die These deutlich, die das bis dahin Gesagte zusammenfaßt und zugleich dem noch zu Sagenden präludiert: »Der gekreuzigte Christus offenbart den authentischen Sinn der Freiheit, er lebt ihn in der Fülle seiner Selbsthingabe und beruft die Jünger, an dieser Freiheit teilzuhaben« (85,2).³⁵ Man kann unmöglich darüber hinwegsehen, daß mit dieser These die Aufgabenstellung für »eine intensive Pastoralarbeit« erfolgt, die »gerade im Hinblick auf die grundlegende Frage« »nach der Beziehung zwischen Freiheit und Wahrheit« »von seiten der Kirche selbst (...) entwickelt werden muß« (84,3).

³⁵ Die Erneuerung, d. h. die Vervollkommnung der Moraltheologie durch den »lebendigeren Kontakt« dieser Disziplin »mit dem Geheimnis Christi und der Heilsgeschichte« hatte bereits das Zweite Vatikanische Konzil gefordert (siehe: Das Dekret über die Priesterbildung – *Optatum totius*, 16).

Nun erst, also am Ende der Ausführungen, die von der Enzyklika zum Zweck der Wiedergewinnung der Basis für eine christliche Moral gemacht worden sind, wird mit einem umfangreichen Zitat aus der Ansprache, die der Papst am 10. April 1986 »an die Teilnehmer am Internationalen Kongreß für Moraltheologie« gerichtet hat, die Misere bezeichnet, auf die die Enzyklika eine Antwort sein will. Das Zitat lautet: Der »wesentliche Zusammenhang zwischen der Wahrheit, dem Guten und der Freiheit ist der modernen Kultur größtenteils abhanden gekommen, und darum besteht heute eine der besonderen Forderungen an die Sendung der Kirche zur Rettung der Welt darin, den Menschen zur Wiederentdeckung dieses Zusammenhanges zu führen. Die Frage des Pilatus: ›Was ist Wahrheit?‹ wird auch heute an der trostlosen Ratlosigkeit eines Menschen sichtbar, der häufig nicht mehr weiß, wer er ist, woher er kommt und wohin er geht. Und so erleben wir nicht selten das schreckliche Abgleiten der menschlichen Person in Situationen einer fortschreitenden Selbstzerstörung. Wollte man gewissen Stimmen Gehör schenken, so scheint man nicht mehr die unzerstörbare Absolutheit auch nur eines einzigen sittlichen Wertes anerkennen zu dürfen. Allen Augen offenkundig ist die Verachtung des empfangenen und noch ungeborenen menschlichen Lebens; die ständige Verletzung der Grundrechte der Person; die ungerechte Zerstörung der für ein wirklich menschliches Leben notwendigen Güter. Ja, es ist noch viel Bedenklicheres geschehen: Der Mensch ist nicht mehr davon überzeugt, allein in der Wahrheit das Heil finden zu können. Die rettende, heilbringende Kraft des Wahren wird angefochten, und allein der – freilich jeder Objektivität beraubten – Freiheit wird die Aufgabe zugedacht, autonom zu entscheiden, was gut und was böse ist. Dieser Relativismus führt auf theologischem Gebiet zum Mißtrauen in die Weisheit Gottes, die den Menschen durch das Sittengesetz leitet. Den Geboten des Sittengesetzes stellt man die sogenannten konkreten Situationen entgegen, weil man im Grunde nicht mehr daran festhält, daß das Gesetz Gottes immer das einzige wahre Gut des Menschen ist« (84,3).

Die Antwort, die Johannes Paul II. auf die Situation der vom Menschen selbst geschaffenen Situation der Selbstzerstörung oder des zerrissenen Zusammenhangs zwischen der Wahrheit, dem Guten und der Freiheit auf der Ebene der modernen Kultur, also auf der Ebene des von ihm geschaffenen und bejahten geistigen Zuhauses, gibt, läßt folgende Stoßrichtungen erkennen:

(1) Von seiten der Kirche selbst soll »eine intensive Pastoralarbeit« (84,2; dazu 88,2) entwickelt werden, die den wesentlichen Zusammenhang zwischen der Wahrheit, dem Guten und der Freiheit (vgl. 99,2; dazu 34 und 35) für das Leben in erster Linie der Christen in der Kirche wiedergewinnt. Man muß in dieser Forderung – aufgrund der Enzyklika selber – eine Kritik an jener Pastoral sehen, die über ihrer Bereitschaft, menschlichen Wünschen und Interessen entgegenzukommen, die Freiheit, zu der Christus befreit hat, übersehen hat, um sich in vordergründigen und schlechten Kompromissen zu ergehen.

(2) »(...) die Christen (sollen) die Eigenständigkeit ihres Glaubens und ihre Urteilskraft gegenüber der herrschenden, ja sich aufdrängenden Kultur wiederentdecken« (88,2). Den Christen wird – im übrigen durch alle Argumentationen der

Enzyklika hindurch – eine sittliche Autonomie nicht nur zugestanden; es wird von der Enzyklika vielmehr als notwendig erachtet, daß sie zu der Autonomie geführt werden, die »eine gelebte Kenntnis von Christus, ein lebendiges Gedächtnis seiner Gebote, eine Wahrheit, die gelebt werden muß« (88,4), zu ihrer Basis hat. Gemeint ist eine Autonomie, die darauf aus ist, (für sich und für andere) »das wahre Antlitz des christlichen Glaubens zurückzugewinnen und wieder bekannt zu machen« (88,4). Angesichts dieser Aussage ist es müßig, darüber zu diskutieren, ob die Kirche, indem sie ihren Gliedern zu einer reifen, in der ganzen Wahrheit über den Menschen verankerten Sittlichkeit verhilft, ihnen nicht zugleich den Weg ebnet zu einer Sittlichkeit, die ohne das Engagement der Vernunft überhaupt nicht denkbar ist.

(4) Den Christen soll zum Verständnis des sittlichen Inhalts des Glaubens verholffen werden. Zu seinen Inhalten gehört auch die Einsicht, daß »dem Anspruch des evangelischen Radikalismus entsprechend (...) die Liebe den Glaubenden zum äußersten Zeugnis des Martyriums bringen« (89,2) kann. Der Enzyklika »Veritatis splendor« liegt daran, alle jene ethischen Theorien, mögen sie sich teleologisch, konsequenzialistisch oder proportionalistisch rechtfertigen (vgl. 90,2) oder sonst einem Relativismus (vgl. 84,3) oder eben dem Subjektivismus verpflichtet sein, für die Grundlegung einer christlichen Sittlichkeit zurückzuweisen, sofern sie nicht an jene Grenze führen, an der der radikale Unterschied zwischen dem sittlich Guten und den »in sich schlechten Handlungen« (90,1; dazu auch 80, 1; 81–83; 92,2; 95,1; 115,3) aufgezeigt und als unaufgebbar anerkannt wird.³⁶

Anliegen und Besonderheiten

Das Unterfangen der Enzyklika »Veritatis splendor« ist, wie diese selbst betont (siehe 115,1), einmalig; es gilt den Darlegungen der Grundelemente jener Lehre, die der Papst in künftigen pastoralen Bemühungen wieder zur Geltung gebracht sehen will. Insbesondere sollen diese Bemühungen auch zur Wiedergewinnung der wahren Basis einer christlichen Sittlichkeit in der Moralthologie führen. Nicht zuletzt im Blick auch darauf sind diejenigen Besonderheiten der Enzyklika zu beachten, die mit ihrem Anliegen zuinnerst verbunden sind und sowohl im Interesse der Aneignung des Rundschreibens als auch im Interesse der Reflexion und Verkündigung seiner Inhalte nicht unbeachtet bleiben dürfen:

³⁶ Man wird in Übereinstimmung mit der Enzyklika davon auszugehen haben: Eine Moralverkündigung zum Thema der »in sich schlechten Handlungen« und die moraltheologische Reflexion darüber haben die Überzeugung zur Voraussetzung, daß es eine objektive, unabänderlich bestehende und darum ausnahmslos verbindliche sittliche Ordnung gibt. Darauf weist jedenfalls der Text in »Veritatis splendor« 83,2 selbst hin, der den »Brüder(n) im Bischofsamt zu bedenken gibt: »(...) wir dürfen uns (...) nicht nur dabei aufhalten, die Gläubigen über die Irrtümer und Gefahren einiger ethischer Theorien zu belehren. Wir müssen vor allem den faszinierenden Glanz jener Wahrheit aufzeigen, die Jesus Christus selber ist.«

1. Der Enzyklika liegt daran, die sittlichen Inhalte der christlichen Moralverkündigung und der Moraltheologie in der Weise mit den Glaubensinhalten zu verbinden, daß diese nicht nur im Sinn der bisherigen Bestimmung des Verhältnisses zwischen Dogmatik und Moraltheologie als die Grundlage der christlichen Sittlichkeit bezeichnet, sondern im lebendigen Vollzug der anthropologischen Fragen entfaltet werden, die in den Quellen der christlichen Glaubens- und Moralverkündigung (z. B. von dem in Mt 19, 16–22 genannten reichen Jüngling) gestellt und (von Gott z. B. am Sinai und von Jesus bei der Begegnung mit dem reichen Jüngling) ein für allemal verbindlich beantwortet worden sind. Christliche Moral kann es als vom lebendigen Glauben der Kirche getrennte Moral nicht geben.

2. Der Enzyklika liegt daran, daß die für die Wiedergewinnung der Basis einer christlichen Sittlichkeit notwendigen Maßnahmen als authentische Vollzüge verstanden und ins Werk gesetzt werden, angefangen von der authentischen Auslegung der Offenbarungszeugnisse (in Schrift und Tradition) durch das in der Kirche wirkende Lehramt bis zum authentischen Umgang des konkreten Menschen mit seiner Freiheit. Es gibt – richtig verstanden – eine sittliche Autonomie des Christen in der Kirche.

3. Der Enzyklika liegt daran, die Bischöfe für das genannte Anliegen zu gewinnen, und zwar näherhin für eine Moralverkündigung, die sich im Sinn der sittlichen Unterweisung des reichen Jünglings durch Jesus an dem sittlichen Anspruch des Offenbarungsglaubens entfaltet. Die Bischöfe sind gefordert, weil moderne Denkströmungen in die Kirche eingedrungen sind und den Umgang des Menschen mit seiner Freiheit und damit die Menschheit selbst gefährden.

4. Der Enzyklika liegt daran, die Wiedergewinnung der wahren Basis einer christlichen Sittlichkeit im Einklang mit dem in dieser Hinsicht nicht beachteten Zweiten Vatikanischen Konzil zu betreiben³⁷ und die Bedeutung dieser Sittlichkeit für die ganze menschliche Gesellschaft bewußt zu machen.

5. Der Enzyklika liegt daran, daß alle diejenigen, die die christliche Moral als Theologen in der Lehre zu vertreten und um deren Identität sich zu kümmern haben, nachdrücklich auf ihre religiös-sittliche Identität als Christen und als Glieder der Kirche bedacht sind. Was der Papst damit präzise meint, bringt er zum Ausdruck im Schlußabschnitt der Enzyklika (118–120), in dem er im Blick auf »Maria, (die) Mutter der Barmherzigkeit«, bemerkt, sie teile »unsere menschliche Situation, aber in völliger Transparenz für die Gnade Gottes« (120,3).

³⁷ Darauf macht vor allem L. Scheffczyk, a. a. O. 123, aufmerksam.

Wer oder was ist tot beim Hirntod? Der Hirntod in ethischer Perspektive

Von Alfred Sonnenfeld, Bonn

Der momentane Eintritt des Todes läßt sich naturwissenschaftlich nicht nachweisen. Der Arzt kann nicht sagen: »In diesem Moment tritt der Tod ein«, wohl aber: »Der Tod ist bereits eingetreten«. Was ist also der Tod und wer ist tot? Den Tod in seiner existentiellen Dimension zu definieren, fällt der Philosophie zu; den Tod als bereits eingetretenen Ist-Zustand festzustellen, obliegt der Medizin. Arzt und Philosoph meinen zwei verschiedene Dinge, wenn sie vom Tod sprechen. Beide Gesichtspunkte widersprechen sich nicht; sie ergänzen sich.

Die Medizin soll den Todes-Ist-Zustand durch verschiedene Kriterien belegen. Der Nachweis der Irreversibilität, d. h. des definitiven Funktionsausfalls des Gesamthirns, spielt hier eine entscheidende Rolle. Doch scheinen deren Kriterien des öfteren nicht ganz zuverlässig gewesen zu sein, denn das Phänomen »Scheintod« hat immer wieder die Gemüter erhitzt¹.

Im Laufe der Medizingeschichte hat sich die Zeitspanne zwischen der Feststellung des Todes und dem tatsächlichen Augenblick des Todeseintritts enorm verringert. Die Grauzone zwischen Leben und Tod ist enger geworden. Die Intensivmedizin und die Organtransplantationen haben dazu beigetragen. Eine neue Frage mußte gelöst werden: Wann kann die Intensivbehandlung abgebrochen werden? Auch erforderte die Möglichkeit der Organtransplantationen eine präzise und zugleich »frische«, d.h. möglichst nahe an den ersten »post-mortem-Augenblick« heranreichende Todeszeitbestimmung.

Die neuen Todes-Kriterien legen den Hauptakzent auf das Gehirn. Zwei lebenswichtige Funktionen, Atmung und Kreislauf, können durch die moderne Medizin ersetzt werden. In der Intensivmedizin sind diese beiden Kriterien daher nicht mehr entscheidend für die Feststellung des Todes. Der Hirntod gilt als »der vollständige und irreversible Zusammenbruch der Gesamtfunktion des Gehirns bei noch aufrechterhaltener Kreislauffunktion im übrigen Körper«².

¹ Zweifel über den Todeszeitpunkt führten dazu, daß man in den medizinischen Lehrbüchern über lange Zeit zwischen den sicheren und den unsicheren Todeszeichen unterschied. Der Begriff des Scheintodes ist definitorisch an der Grenze von *Vita reducta* und klinischem Tod anzusiedeln und hat heute mehr historisch-literarische als praktische Bedeutung: Es handelt sich in derartigen Fällen um ärztliche Fehldiagnosen, indem - hauptsächlich bei Schlafmittelvergiftungen und Unterkühlung - aufgrund unsicherer Todeszeichen eine Todesbescheinigung ausgestellt wurde. Vgl.: S. Berg, Feststellung des Todes, in: *Akute Notfälle*, hrsg. von H. Burchardi (Stuttgart, New York 1988) S. 57f.

² Bundesärztekammer: Kriterien des Hirntodes. Entscheidungshilfen zur Feststellung des Hirntodes, in: *Deutsches Ärzteblatt* 79 (1982) S. 45-55.

Historische Entwicklung

Bei der Definition des Hirntodes geht es um eine Beschreibung neuer Kriterien für die Feststellung des Todes. Bereits 1902 wird in der neurologischen Literatur ein dem Begriff des Hirntodes ähnlicher Zustand beschrieben. H. Cushing schildert den Fall eines Patienten mit einem wachsenden intrakraniellen Tumor, bei dem die Spontanatmung aufgehört hat, die Herztätigkeit jedoch dank der artifiziellen respiratorischen Hilfeleistung 23 Stunden lang aufrechterhalten werden kann³.

Der Begriff des Hirntodes kommt erstmals 1959 in Frankreich auf. Mollaret und Goulon sprechen vom »coma dépassé«, was soviel wie ein Zustand jenseits des Koma bedeutet. Jedoch gibt das Wort »Koma« in diesem Zusammenhang Anlaß zu Fehlinterpretationen. Denn einerseits will er den Namen eines (komatösen) Zustandes beibehalten, andererseits aber etwas aufheben, was diesen Zustand kennzeichnet: die spontane Aufrechterhaltung der vegetativen Funktionen⁴. Dieser Zustand wird 1963 von Kramer als »status deanimatus« beschrieben⁵. Der englische Ausdruck »brain death« wird erstmals 1964 von Hamlin gebraucht⁶. Im deutschen Sprachraum wird der Begriff »Hirntod« von Spann u.a. 1967 erstmalig verwendet⁷.

Käufer und Penin⁸ führen 1968 den Begriff des dissoziierten Todes ein, womit das Absterben des Gehirns vor dem Absterben der anderen Organe gemeint ist. Damit soll der irreversible Stillstand der Gehirntätigkeit bei evtl. noch erhaltener Herztätigkeit dokumentiert werden. Der dissoziierte Hirntod soll »sicher und ohne Irrtum« zu erkennen sein. »Nur wenn wir mit Sicherheit sagen können, daß der Zustand irreversibel ist und trotz aller Bemühungen mit einem Kreislaufstillstand endet, sind wir berechtigt, eine Todeserklärung bei schlagendem Herzen auszusprechen bzw. die Reanimationsbemühungen abubrechen«⁹. »Hierbei fällt der Elektroenzephalographie eine entscheidende Bedeutung zu«¹⁰.

Einige Monate später, im August 1968, wird vom »Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to examine the Definition of Brain Death« das

³ Vgl.: H. Cushing, Some experimental and clinical observations concerning states of increased intracranial tension, in: American Journal of Medical Sciences 124 (1902) S. 375-400, zitiert nach P. Mc. Black, Brain Death, in: The New England Journal of Medicine 299 (1978) S. 393-400.

⁴ Vgl.: P. Mollaret, M. Goulon, Le coma dépassé, in: Revue Neurologique 101 (1959) S. 3-15.

⁵ Vgl.: W. Kramer, From reanimation to deanimation, in: Acta neurologica scandinavica 39 (1963) S. 139-153.

⁶ Vgl.: H. Hamlin, Life or death by EEG, in: Journal of the American Medical Association 190 (1964) S. 112.

⁷ Vgl.: W. Spann u. a., Tod und elektrische Stille im EEG, in: Münchener Medizinische Wochenschrift 109 (1967) S. 2161-2167.

⁸ Vgl.: C. Käufer, H. Penin, Todeszeitbestimmung beim dissoziierten Hirntod, in: Deutsche Medizinische Wochenschrift 93 (1968) S. 679-684. Schuster bezeichnet den dissoziierten Hirntod als Totalnekrose des Gehirns bei zunächst erhaltener Kreislauffunktion. Vgl.: H. P. Schuster, Notfallmedizin (Stuttgart 1989) S. 4.

⁹ C. Käufer, H. Penin, a.a.O. S. 680.

¹⁰ Ebda. S. 684.

irreversible Koma, gleichbedeutend mit dem Hirntod, durch folgende Eigenschaften charakterisiert¹¹:

1. Bewußtlosigkeit
2. Ausfall der Spontanatmung
3. Reflexlosigkeit
4. Nulllinien-EEG¹²

Diese Definition, die den Tod der Person mit dem Gehirntod gleichsetzt, wurde über mehrere Jahre von »allen medizinischen Fachgesellschaften akzeptiert und von nichtmedizinischer Seite angenommen«¹³. Allerdings veröffentlichte bereits einen Monat nach Erscheinen dieses berühmt gewordenen Berichtes Hans Jonas eine Stellungnahme¹⁴. Seine Hauptkritik richtete sich gegen die pragmatische Umdefinierung des Todes als irreversibles Koma, die es fortan ermöglichen sollte, »die Lungenmaschine abzustellen« und den Zeitpunkt der Toterklärung so vorzuverlegen, daß der Körper für Transplantationszwecke am Leben erhalten werden könne. Dieser Tatbestand sei früher als Vivisektion verstanden worden. Für Jonas steht fest: Ein Hirntoter ist ein Sterbender, aber kein Toter. Wenn das Gehirn tot sei, dann hätten wir »einen 'Organismus als ganzen', minus Gehirn, der in einem Zustand partiellen Lebens erhalten wird, solange die Lungenmaschine und andere Hilfsmittel am Werke sind«¹⁵. Und hier sei die Frage nicht: Ist der Patient gestorben? sondern: Was soll mit ihm - immer noch ein Patient - geschehen?

Es ist das Verdienst von Hans Jonas, auf die Gefahr der transplantationsorientierten Identifizierung von irreversiblen Koma und Tod hingewiesen zu haben. Tatsächlich ist das Hauptanliegen des Harvard-Gutachtens: »to define irreversible coma as a new criterion for death«¹⁶, problematisch. Denn einerseits wird der komatöse Patient kraft Definition als Leiche deklariert, und zweitens wird der Tod in enger Verbindung mit dem Transplantationsinteresse gesehen¹⁷. Heute gilt das Harvard-Gutach-

¹¹ H. K. Beecher, A definition of Irreversible Coma: Report of the Ad Hoc Committee of the Harvard Medical School to examine the Definition of Brain Death, in: Journal of the American Medical Association 205 (1968) S. 337-340.

¹² Das isoelektrische EEG erhält hier ebenfalls einen hohen bestätigenden Wert. Der Bericht sieht zwei Vorbedingungen vor: Ausschluß von Unterkühlung und von Schlafmittelvergiftungen.

¹³ Vgl.: F. Zastrow u. a., Voraussetzungen und Vorgehen bei der Nierenspende, in: Deutsches Ärzteblatt 39 (1980) S. 2291.

¹⁴ Vgl.: H. Jonas, Gehirntod und menschliche Organbank: Zur pragmatischen Umdefinierung des Todes, in: Technik, Medizin und Ethik. Zur Praxis des Prinzips Verantwortung (Frankfurt am Main 1985) S. 219-241.

¹⁵ Vgl. Ebda. S. 229.

¹⁶ H. K. Beecher, a.a. O. S. 337.

¹⁷ Jonas bestätigt diese Vermutung durch ein Zitat von Beecher: »die Gesellschaft könne es sich schlecht leisten, die Gewebe und Organe unheilbar bewußtloser Patienten »wegzuwerfen« (discard), da diese dringend für Studium und Versuche benötigt würden, um andere, sonst hoffnungslos Kranke damit retten zu können...die sich entspinnde Debatte seitens meiner kundigen Herausforderer (die bald meine persönlichen Freunde wurden) ließ keinen Zweifel daran, »wo« das Interesse des Chirurgen an der Definition liegt«. Vgl.: H. Jonas, a.a.O. S. 225.

ten in den USA als überholt. Jonas Zukunftsvisionen können folgerichtig als »principiis obsta« gelten¹⁸.

Anfang der siebziger Jahre, dank der reichhaltigen Erfahrung zweier Neurochirurgen aus Minneapolis¹⁹, wurde das Augenmerk bei der Feststellung der Hirntodkriterien auf die Zerstörung des Hirnstammes gelenkt. Sie könne allein mit klinischen Kriterien belegt werden und sei unerlässlich, weil nur dann die Irreversibilität im Sterbeprozess mit Sicherheit diagnostiziert werden könne.

In den folgenden Jahren wurden die klinischen Kriterien überprüft. Atemstillstand und Ausfall der Hirnfunktionen und der Hirnstammreflexe wurden als maßgebliche Symptome festgelegt. Die Richtlinien der Conference of Royal Colleges and Faculties of the United Kingdom²⁰ schreiben dem Ausfall der Hirnstammreflexe eine besondere Bedeutung zu. Aber auch viele andere Bedingungen, Vor- und Nachbedingungen werden nach strengen klinischen Kriterien sorgfältig geprüft²¹. Nachteilig ist hier die Überakzentuierung des irreversiblen Ausfalls der Hirnstammfunktion, ohne daß der gleichzeitige Ausfall aller Funktionen des Gesamtgehirns vorausgesetzt wird²², insofern es zu einer selektiven Zerstörung des Hirnstammes kommen kann, etwa durch eine Blutung, einen Tumor oder ein Trauma, ohne daß dadurch die Großhirnhemisphären funktionsunfähig sind²³. Schwarz spricht in diesem Zusammenhang vom »isolierten Hirnstammtod«²⁴, der jedoch nicht mit dem Tod der Person gleichgestellt werden sollte.

Der »Report of the President's Commission on the Uniform Determination of Death Act« vom Juli 1981²⁵, sieht das Individuum als tot an, wenn es 1. zum irreversiblen Ausfall der Kreislauf- und Atmungsfunktionen und 2. zum irreversiblen Ausfall aller Funktionen des Gesamtgehirns, einschließlich Hirnstamm, gekommen ist. Die Feststellung müsse nach festgelegten medizinischen Kriterien erfolgen. Dieser

¹⁸ Auf die Dambruchgefahr haben seinerzeit auch andere Autoren hingewiesen. Vgl.: J. Gerlach, Individualtod - Partialtod - Vita reducta, in: Münchener Medizinische Wochenschrift 16 (1968) S. 980-983; ders., Die Definition des Todes in ihrer heutigen Problematik für Medizin und Rechtslehre, in: Arztrecht 2 (1968) S. 83-86. Gerlach wehrt sich gegen neue Begriffe wie »Leiche mit Restfunktionen« oder »Vitalkonservierung einzelner Organe«. Für ihn bedeutet Individualtod der totale Tod, in dem alle lebenswichtigen Organe abgestorben sind; W. Schöllgen, Der »Lebende Leichnam« als juristisches Paradox, in: Arzt und Christ 15 (1969) S. 54-56.

¹⁹ Vgl.: A. Mohandas und S. N. Chou, Brain Death: A Clinical and Pathological Study, in: Journal of Neurosurgery 35 (1971) S. 211-218.

²⁰ Vgl.: Conference of Royal Colleges and Faculties of the United Kingdom, Diagnosis of Brain death, in: Lancet 2 (1976) S. 1069-1070.

²¹ Vgl.: Ch. A. Pallis, From Brain Death to Brain Stem Death in: British Medical Journal 285 (1982) S. 1487-1490. Dieser Autor hat dazu beigetragen, daß der Hirnstammtod in Großbritannien allgemein anerkannt wurde. Siehe auch ders., Defining Death, in: British Medical Journal 291 (1985) S. 666f.

²² Vgl.: Ch. A. Pallis, Guidelines for the determination of death, in: Neurology 33 (1983) S. 251.

²³ Vgl.: F. Plum und J. B. Posner, The Diagnosis of Stupor and Coma (Philadelphia 1980) S. 163.

²⁴ Vgl.: G. Schwarz, Dissoziierter Hirntod: computergestützte Verfahren in Diagnostik und Dokumentation (Berlin, Heidelberg, New York u.a. 1990) S.7.

²⁵ President's Commission for the Study of Ethical Problems in Medicine and biomedical and Behavioral Research, Defining death: medical, legal, and ethical issues in the determination of death (Washington D. C. 1981) S. 2.

Bericht fand große Anerkennung. In den USA²⁶ wurde er auch als Aktualisierung des »Report of the Harvard Ad Hoc Committee«²⁷ verstanden.

Unterschiede ergaben sich in der Beobachtungsdauer, der möglichen Kombination verschiedener Zusatzuntersuchungen und dem Nachweis des zerebralen Zirkulationsstillstandes durch eine Angiographie²⁸. Hieraus resultierten abweichende Beurteilungskriterien. Im weiteren Verlauf wurden zunehmend juristische Bedenken gegen die Angiographie eingebracht²⁹.

1982 wurden vom wissenschaftlichen Beirat der Bundesärztekammer erstmals Kriterien zur Feststellung des Hirntodes erarbeitet. Der Hirntod kann festgestellt werden, wenn die hier beschriebenen Kriterien, auch ohne eine apparative Zusatzdiagnostik, nach primärer Hirnschädigung während mindestens 12 Stunden, nach sekundärer Hirnschädigung während 3 Tagen, bei Säuglingen und Kleinkindern in jedem Fall wenigstens während 24 Stunden festzustellen sind, wobei jeweils zwei Untersucher verantwortlich zeichnen müssen. Voraussetzung dabei ist ferner der

²⁶ Vgl.: W. Barclay, Guidelines for the Determination of Death, in: Journal of the American Medical Association 246 (1981) S. 2194.

²⁷ Vgl.: A. M. Capron, The Report of the President's Commission on the Uniform Determination of Death Act, in: Death: Beyond Whole-Brain Criteria, hrsg. von R. M. Zaner (Dordrecht, Boston, London, 1988) S. 148: »It has been influential in providing a single and generally accepted statement of the methods and procedures for determining death, updating the 1968 report of the Harvard Ad Hoc Committee«.

²⁸ Unter Angiographie versteht man die röntgenologische Gefäßdarstellung nach Injektion eines Kontrastmittels. Riishede und Ethelberg konnten 1953 als erste den Zirkulationsstillstand an den carotis internae aufgrund einer Blutung oder eines Tumors, die zu einer intrakraniellen Drucksteigerung führten, beweisen. Vgl.: J. Riishede und S. Ethelberg, Angiographic changes in sudden and severe herniation of the brain stem through tentorial incisure, in: Archives of Neurology and Psychiatry 70 (1953) S. 399-409. In den folgenden Jahren wurde der Kontrastmittelstopp in den hirnersorgenden Arterien von verschiedenen Autoren als maßgeblich für die Feststellung des Hirntodes angesehen. Vgl.: W. Tonniss und R. A. Frowein, Wie lange ist Wiederbelebung bei schweren Hirnverletzungen möglich?, in: Monatsschrift für Unfallheilkunde und Versicherungsmedizin 66 (1963) S. 169-190; O. Heiskanen, Cerebral circulatory arrest caused by acute increase in intracranial pressure, in: Acta neurologica scandinavica 40 Suppl. 7 (1964) S. 1-57; B. Vlahovitch u.a., Les angiographies sous pression dans la mort du cerveau avec arret circulatoire encephalique, in: Neurochirurgie 16 (1971) S. 81-96; E. Bergquist und K. Bergstrom, Angiography in cerebral death, in: Acta radiologica 12 (1972) S. 283-288; P. B. Jörgensen, E. O. Jörgensen und A. Rosenklint, Brain death phogenesis and diagnosis, in: Acta neurologica scandinavica 49 (1973) S. 355-367. Während eines Symposiums 1972 in Schweden kam man zu der Schlußfolgerung, daß, wenn die klinischen Zeichen des Hirntodes nachgewiesen sind, eine cerebrale Angiographie zur Objektivierung des Todes erforderlich sei. Die Angiographie sei so durchzuführen, daß alle vier hirnersorgenden Arterien dargestellt sind. Ergibt die Angiographie bei geschlossener Schädeldecke einen vollständigen Kontrastmittelstopp an der Schädelbasis, gilt der Hirntod als erwiesen. Vgl.: D. H. Ingvar und L. Widen, Hjärdöd Sammanfattning av ett symposium, in: Läkartidningen 69 (1972) S. 3804-3814.

²⁹ Die Zerebraliangiographie kann zwar beweisen, daß das Gehirn nicht mehr durchblutet wird und deshalb der Patient tot ist, kann aber selber den Tod bewirken. Siehe vor allem B. König, Todesbegriff, Todesdiagnostik und Strafrecht. Zur Strafbarkeit todesdiagnostischer Maßnahmen, dargestellt am Beispiel der Zerebraliangiographie, in: Kieler Schriften zum Strafrecht 9 (1989) hrsg. von E. Samson und E. Horn. Die Autorin schreibt S. 83: »Nach allem ist stets die Gefahr gegeben, daß der behandelnde Arzt bei der Durchführung einer Angiographie am noch lebenden Patienten stets tatbestandlich eine Körperverletzung und deren Qualifikationen sowie, bei Todesfolge, einen Totschlag begeht«. Ihr Ergebnis lautet demzufolge S. 118: »Die Angiographie ist als todesdiagnostische Maßnahme anläßlich einer in Betracht kommenden Organtransplantation tatbestandsmäßig und durch keinerlei Rechtfertigungs- und Entschuldigungsgrund gedeckt. Der durchführende Arzt macht sich daher strafbar«.

Ausschluß von Intoxikationen, neuromuskulärer Blockade, primärer Unterkühlung, Kreislaufschock, endokrinem oder metabolischem Koma als mögliche Ursache oder wesentliche Mitursache des Ausfalls der Hirnfunktion im Untersuchungszeitraum³⁰. Diese Richtlinien wurden 1986 überarbeitet und die evozierten Potentiale als gleichwertige ergänzende Untersuchung eingeführt³¹. 1991 kam es zu einer zweiten Novellierung der Kriterien des Hirntodes³². Die wesentliche Änderung betrifft dieses Mal den apparativ-technischen Bereich. In Zukunft kann der Nachweis des zerebralen Zirkulationsstillstandes auch mit der nicht belastenden Dopplersonographie erfolgen. Nach wie vor kann der Eintritt des Hirntodes durch rein klinisch zu beobachtende Kriterien mit der notwendigen Sicherheit erkannt werden.

Der Hirntod: Ein oft fehlinterpretierter Zustand

Wenn der Zustand Hirntod³³ festgestellt wurde, hat dann das menschliche Leben aufgehört? Ist der ärztliche Heilauftrag damit beendet? Kann der Totenschein ausgestellt werden?

Als Arzt meine ich mit gutem Wissen und Gewissen Ja sagen zu können. Aber warum verschanzen wir uns hinter dem Wort Hirntod, statt den korrekten Ausdruck: Tod, zu gebrauchen?

Die Assimilierung der medizinischen Fachsprache scheint mit großen Verdauungsproblemen einherzugehen. Dies hat in eklatanter Weise der Fall Marion Ploch in der Uni-Klinik Erlangen bewiesen. Am 8. Oktober 1992 stellten die Ärzte den Hirntod der 18jährigen fest. Zu diesem Zeitpunkt hätten auch die Geräte abgeschaltet werden können, die Marions Körperfunktion aufrechterhielten. Der Hauptverantwortliche entschied anders: Dem Baby im Körper der jungen Frau – etwa im 4. Schwangerschaftsmonat – sollte eine Chance gegeben werden.

Ähnliche Fälle sind in der ärztlichen Literatur bereits beschrieben worden. Dillon u.a.³⁴ berichten über eine 24jährige schwangere Epileptikerin, die in der 23. Schwangerschaftswoche an einer Meningoenzephalitis erkrankte. Am 19. Tag nach stationärer Aufnahme wurde die Diagnose des Hirntodes gestellt. Zu diesem Zeit-

³⁰ Vgl.: Bundesärztekammer: Kriterien des Hirntodes. Entscheidungshilfen zur Feststellung des Hirntodes, in: Deutsches Ärzteblatt 79 (1982) S. 45-55.

³¹ Vgl.: Bundesärztekammer: Kriterien des Hirntodes. Entscheidungshilfen zur Feststellung des Hirntodes 83 (1986) S. 2940-2946; M. Stöhr u.a., Bedeutung der frühen akustisch evozierten Potentiale bei der Feststellung des Hirntodes, in: Deutsche Medizinische Wochenschrift 111 (1986) S. 1515-1519.

³² Vgl.: Bundesärztekammer: Kriterien des Hirntodes. Entscheidungshilfen zur Feststellung des Hirntodes, in: Deutsches Ärzteblatt 49 (1991) S. C-2417 - C-2422.

³³ Verstanden als Zerstörung des Gesamthirns, d.h. als irreversibler Verlust aller Funktionsfähigkeiten. Vgl.: P. A. Byrne, S. O'Reilly und P. M. Quay, Brain Death - An Opposing Viewpoint, in: Journal of the American Medical Association 242 (1979) S. 1985-1990.

³⁴ Vgl.: W. P. Dillon, R. V. Lee, M. D. Tronolone, Death During Pregnancy, in: Journal of the American Medical-Association 248 (1982) S. 1089.

punkt entschied man sich, die lebenserhaltenden Maßnahmen, vor allem die künstliche Beatmung, so lange fortzusetzen, bis die Kreislaufverhältnisse (im Gefolge des Hirnstammtodes) instabil wurden und damit eine Gefahr für das Kind eintreten würde. Am 24. Tag des stationären Aufenthalts der Mutter, am fünften Tag postmortem, wurde in der 26. Schwangerschaftswoche ein 930 gr. schweres Kind durch Kaiserschnitt entbunden. Das Kind wurde fünf Wochen lang beatmet und im Alter von drei Monaten mit einem Gewicht von 2.000 gr. von der Intensivstation entlassen.

Neu am Fall Marion Ploch ist das Eintreten des Hirntodes bereits zu Beginn des 2. Trimenons der Schwangerschaft. Viele empörten sich über die Entscheidung der Ärzte. Ihnen wurde vorgeworfen, den Körper der hirntoten Frau als Gebärmaschine zu mißbrauchen. Es war die Rede vom »würdelosen« Umgang mit der hirntoten Frau. Die ungeklärte Frage, wie das in der hirntoten Mutter heranwachsende Kind auf die psychische Leere reagiert, spielte eine große Rolle. Es wurde deutlich, daß sich die psychosomatische Gynäkologie hier auf einem noch sehr unsicherem Terrain bewegt.

Vermutlich ist dem verantwortlichen Arzt die Entscheidung nicht leicht gefallen. In der Regel lautet die ethische Frage: Wozu bin ich verpflichtet? Im Grenzfall lautet sie oft: Wozu bin ich legitimiert? Das ist ein großer Unterschied. Bei der Abwägung zwischen dem Abstellen der Technik, die die Aufrechterhaltung der Schwangerschaft gewährleistet, und der möglichen Lebensrettung des Kindes durch eine außergewöhnlich lange Aufrechterhaltung der Körperfunktionen der hirntoten Mutter hat er sich für das zweite entschieden. Er hätte sich auch anders entscheiden können, wenn er sein Handeln nicht als eine Hilfe, hier wohl für das Kind, wahrgenommen hätte. Beide Handlungsweisen sind legitim. Daher bestimmt letztlich das an objektiven Kriterien ethisch gebildete Gewissen das Handeln des Arztes³⁵.

Inmitten der vielfältigen Wortmeldungen zum Fall Marion Ploch fiel die Aufmerksamkeit besonders auf die hirntote Frau als Trägerin von Würde. Wer kann sich schon spontan mit dem Begriff des sogenannten »beating-heart cadaver«, einer Leiche mit schlagendem Herzen, anfreunden? Es ist niemandem zu verübeln, wenn er sich sträubt, Tod und Hirntod gleichzusetzen³⁶. Und doch wird der Hirntote zur Organentnahme freigegeben, auch wenn der Kreislauf noch aufrechterhalten bleibt. Was berechtigt uns dazu? Die Antwort der medizinischen Empirie ist unmißverständlich. Wenn die Todeskriterien festgestellt wurden, ist der Tod bereits eingetreten. Die Medizin belegt dies eindeutig mit der irreversiblen Zerstörung der Großhirn- und der Hirnstammfunktionen, während unter künstlicher Beatmung das Herz noch weiter schlagen kann. Ein Scheintodzustand und damit eine Reanimation sind nicht mehr möglich.

³⁵ Vgl.: A. Sonnenfeld, Selbstverwirklichung oder Selbstvernichtung?, in: Deutsches Ärzteblatt 19 (1990) S. A-1507-1515.

³⁶ So zeigt sich der amerikanische Theologe Barry verwundert über den erwähnten, von Dillion beschriebenen Fall. Vgl.: R. L. Barry, Discussion Article III: Ethics and Brain Death, in: The New Scholasticism 61 (1987) S. 84: »It is very difficult to believe a »dead« person could gestate a child for as long as she did«.

Neudefinierung des Todes?

Man könnte einwenden, die Medizin könne lediglich eine Teilansicht über den Tod vermitteln. Aber es ist dennoch eine reale Teilansicht, die durch den Zustand »ex post« gekennzeichnet ist. Die Medizin kann den Tod als bereits eingetretenes Ereignis feststellen. Der Tod wird damit von ihr nicht definiert, wohl aber beschrieben und damit dokumentiert. Todesfeststellung und Todesdefinition sind zwei verschiedene Dinge, die in Korrelation zueinander stehen.

»Todesdefinition« im medizinischen Sprachgebrauch meint bestimmte Kriterien, die den Tod konstatieren. Der zuweilen gebrauchte, verwirrende Ausdruck: »Neudefinierung des Todes«, bezieht sich auf neue, ggf. sicherere Kriterien, um fehlerlos den Zustand des »exitus letalis« zu dokumentieren. Damit ist nicht der Tod in seinem Wesen »per ärztlichen Beschluß« verändert worden. Der Tod bleibt immer derselbe, sowohl unter den klassischen als auch unter den neuen Kriterien. Insofern ist es irreführend, wenn einige Autoren³⁷ den Hirntod nur für bestimmte Ausnahmesituationen anerkennen wollen, nämlich wenn ein Gerät zu Reanimationszwecken abgeschaltet werden könne oder eine Organtransplantation bevorstehe. Ansonsten orientiere man sich weiterhin nach den klassischen Todeskriterien als Stillstand von Atmung und Kreislauf. Diese unterschiedliche Todesbeschreibung wäre sowohl für die ärztliche Praxis als auch für die Rechtswissenschaft ein unerträglicher Zustand, und hat auch in der Öffentlichkeit zu einer verständlichen Unruhe beigetragen³⁸.

Eine bestimmte Zeit lang vertrat man die Ansicht, lediglich die Verwesung könne mit Sicherheit den Toten vom Lebenden unterscheiden³⁹. Dies rührt einerseits daher, daß über lange Zeit eine panische Angst vor dem Lebendigbegrabenwerden herrschte⁴⁰. Andererseits war man der Meinung, der Tod sei nur durch die vollständige Zersetzung aller Bestandteile, Zellen oder Molekülen zu erkennen⁴¹.

Einige Vertreter dieser These, etwa der Pariser Pathologe Bichat, hatten allerdings bemerkt, daß eine Stunde nach der Enthauptung durch die Guillotine, das Herz des öftern weiter schlug. Dies führte ihn zu der Aussage, daß, »obwohl der Enthauptete nicht mehr lebte und damit seine Persönlichkeit verloren hatte, das Herz den-

³⁷ Nachweise bei B. König a.a.O. S.14.

³⁸ Ebda. S. 15.

³⁹ Vgl.: W. Tebb und E. P. Vollum, *Premature Burial and How It May Be Prevented, With Special Reference to Trance, Catalepsy, and Other Forms of Suspended Animation* (London 1905) S. 409. Noch bis Anfang dieses Jahrhunderts wurden vielfältige Maßnahmen zur Verhütung des Scheintodes vorgenommen. In verschiedenen Ländern bildeten sich Vereinigungen gegen die Gefahr des Lebendigbegrabenwerdens, die in ihren Statuten teils testamentarische Verfügungen über Herzstich, Öffnung der Adern vor der Beerdigung etc. vorsahen. Vgl. dazu: A. Niedermeyer, *Sterben und Tod*, in: *Handbuch der speziellen Pastoralmedizin* 6 (Wien 1952) S. 111-132.

⁴⁰ Vgl.: M. S. Pernick, *Back from the Grave*, in: R. A. Zaner a.a.O. (1988) S. 29-37.

⁴¹ Vertreter dieser Theorie waren u.a. Hufeland, Bichat, Whytt und Flint. Vgl.: Ebda. S. 28f. Ähnlich J. Gerlach, a.a. O. S. 980: Sichere Zeichen des Individualtodes sind für diesen Autor weiterhin: »allgemeine Verwesung, Totenstarre, Totenflecke, mit Einschränkung Herz- und Atemstillstand«. Demzufolge gilt für ihn: »Ein lebendes oder wiederbelebbares Organ kann zur Transplantation von Mensch zu Mensch nicht einer Leiche, sondern nur einem Lebenden oder Sterbenden entnommen werden«.

noch, eine Stunde nach der Enthauptung weiter schlug! Für uns und für jeden gilt eine enthauptete Person als tot, auch wenn das Herz sich weiterhin kontrahiert⁴².

Damit nahm die Diskussion über Leben und Tod eine neue Wendung, denn nun galt es, das integrierende Substrat zu finden, das es dem Organismus ermöglicht, als eine Ganzheit fortzubestehen. Die Ganzheit wird nicht mehr rein quantitativ sondern qualitativ verstanden. D. h. der Tod wird nicht mehr als die Zerstörung des ganzen Organismus sondern als die Zerstörung des Organismus als Ganzem beschrieben⁴³.

Der Neurophysiologe und Nobelpreisträger Sherrington sprach von der integrativen Wirkung des Nervensystems⁴⁴ und stellte sich die Frage, »was denn wohl die Millionen von Zellen dazu bringen würde, teammäßig zu handeln; dies erhoffen wir einst zu entdecken«⁴⁵. Damit wird nicht mehr die Erhaltung der einzelnen Bestandteile als lebensnotwendig angesehen, sondern die integrative Einheit der Teile.

Ein Organismus erscheint deswegen so rätselhaft, weil er sich dem raschen Verfall in einen unbewegten »Gleichgewichtszustand« entzieht. Dieses Phänomen veranlaßte schon die frühe griechische Philosophie, im lebenden Organismus ein Steuerungszentrum mit realer Energiekraft, das sogenannte »entelechiale Lebensprinzip«, anzunehmen.

1932 gebrauchte der Physiologe Cannon⁴⁶ den Ausdruck der Homöostase, um die Aufrechterhaltung des Gleichgewichtszustandes eines Organismus trotz der Differenzierungsunterschiede zwischen der Außen- und Innenwelt zu benennen. Jahre davor hatte Claude Bernard auf die Tatsache hingewiesen, daß die Säugetiere die Tendenz aufweisen, das »milieu intérieur« gegen wechselnde Umweltbedingungen zu erhalten. Homöostase bezeichnet also die Selbstregulation eines tierischen oder menschlichen Organismus im dynamischen Gleichgewicht⁴⁷.

Bei der Erhaltung des dynamischen Gleichgewichts spielt das Zentralnervensystem eine entscheidende Rolle. Wenn, etwa bei einem Enthaupteten, eine irreversible Zerstörung der Gesamtfunktion des Großhirns, des Kleinhirns und des Hirnstamms festgestellt wird, ist die Selbstregulation des Organismus nicht mehr vorhanden. Der Tod ist bereits eingetreten. Der unmittelbare post-mortale Zustand kann gewiß noch viele vitale Zeichen aufweisen, die sogar über einen längeren Zeitraum feststellbar sind. Dies gilt sowohl wenn die klassischen Zeichen von Herz- und Atemstillstand, als auch wenn die Hirntodkriterien festgestellt werden. In beiden Fällen bedeutet dies nicht, daß der Patient gerade gestorben ist, sondern, daß der Tod

⁴² Nachweis bei M. S. Pernick, a.a.O. S. 42. 1880 bewies der Physiologe Ringer, daß das entfernte Herz eines Frosches über lange Zeit in einer Salzlösung kontraktionsfähig erhalten werden konnte. Der Nobelpreisträger Carrel kam zu der Feststellung, daß, wenn Zellen adäquat in einem Nährlmilieu behandelt würden, sie unsterblich sein könnten. Dank seiner Perfusions-Technik gelang es den Wissenschaftlern 1940 bei einem dekapitierten Hund, getrennt jeweils das Leben im Kopf und im Leib für lange Zeit aufrechtzuhalten. Vgl.: B. M. Newman, What is death?, in: Scientific American 162 (1940) S. 336f.

⁴³ Vgl.: T. Iglesias, Death and the Beginning of Life, in: Ethics & Medicine 7 (1991) S. 11.

⁴⁴ Vgl.: Ch. S. Sherrington, The Integrative Action of the Nervous System (New York 1906).

⁴⁵ Vgl.: Ch. S. Sherrington, Man on his nature (Cambridge 1963) S. 102.

⁴⁶ Vgl.: W. B. Cannon, The Wisdom of the body (New York 1932).

⁴⁷ Dieses Wort läßt sich von zwei griechischen Wörtern ableiten: »homoios« das soviel bedeutet wie gleichbleibend, unveränderlich, und »stásis« das primär Aufstellen, aber auch Stabilität bzw. Sicherheit bedeutet.

jeweils unter der ex-post-Perspektive festgestellt wird, im zweiten Fall ggf. etwas näher zum realen Todeszeitpunkt. Damit wird der Tod nicht neu definiert, sondern lediglich neu festgestellt.

Bei der Diskussion, ob der Tod ein Prozeß oder ein Ereignis sei⁴⁸, handelt es sich um zwei verschiedene Ebenen. Einerseits kann der biologische Tod als ein fortschreitender Prozeß verstanden werden bis hin zum Tod des ganzen Organismus, andererseits wird der philosophische und theologische Tod als momentanes Ereignis definiert, nämlich als Trennung von Leib und Seele. Kriterien und Begriffe gehören zu zwei verschiedenen Kategorienordnungen. Nie wird man mit absoluter Sicherheit den momentanen Eintritt des Todes durch Kriterien belegen können⁴⁹. Insofern ist auch die Identifikation zwischen Hirntod und Personaltod irreführend. Wir können nur aufgrund des sicheren Hirntodes feststellen, daß der Personaltod bereits eingetreten ist.

Kortikaltod-Thesen

In letzter Zeit wurden Stimmen laut, die die Hirntod-Kriterien als zu streng kritisierten. Diese Einwände beziehen sich auf zwei Positionen:

1. auf Patienten-Zustände, die aufgrund einer langjährigen intensivmedizinischen Betreuung minimale Aussichten auf Besserung haben.
2. auf die Behandlung von anenzephalen Kindern und die Benutzung ihrer Organe für Transplantationszwecke.

Zu 1.: Ausdrücke wie: »neocortical death«⁵⁰, »persistent vegetative state«⁵¹ »apallisches Syndrom«⁵² drücken ähnliche Zustände des Patienten aus, die durch

⁴⁸ Vgl.: R. S. Morison, Death: Process or event?, in: Science 173 (1971) S. 694-698; L. R. Kass, Death as an event: A commentary on Robert Morison, in: Science 173 (1971) S. 698-702.

⁴⁹ Dies wird auch von der Stellungnahme des wissenschaftlichen Beirates der Bundesärztekammer, a.a.O. (1982) S. 40 ausgedrückt: »Da beim Hirntod der wirkliche Zeitpunkt des Eintritts des Todes nicht eindeutig feststellbar ist, wird der Zeitpunkt, zu welchem die endgültigen diagnostischen Feststellungen getroffen werden, dokumentiert«.

⁵⁰ Vgl.: J. B. Brierly, Neocortical death after cardiac arrest, in: Lancet 2 (1971) S. 560-565.

⁵¹ Vgl.: B. Jennett und F. Plum, Persistent vegetative state after brain damage. A syndrome in search of a name, in: Lancet 1 (1972) S. 734-737; B. Jennett, Vegetative survival after brain insults: can anaesthetists reduce the frequency of a fate worse than death?, in: Anaesthesia 43 (1988) S. 921f; R. Braakman u.a., Prognosis of the post-traumatic vegetative state, in: Acta Neurochirurgica 95 (1988) S. 49-52; American Medical Association Council on Scientific Affairs, Persistent vegetative state and the decision to withdraw or withhold life support, in: Journal of the American Medical Association 236 (1990) S. 426-430;

⁵² Terminologisch entspricht das apallische Syndrom dem persistierenden vegetativen Status angloamerikanischer Prägung. Während apallisch eine fehlende Großhirnfunktion im Sinne einer Panapraxie bedeutet, drückt vegetativ das rein physische Leben ohne jede Empfindung und Gedanken aus. Vgl.: R. Besser, Behandlung kritisch Kranker in der Neurologie, in: Intensivmedizin, hrsg. von H.-P. Schuster u.a. (Stuttgart, New York 1988) S.580. Vgl.: auch: F. Gerstenbrand, Das traumatische apallische Syndrom (Wien 1967); D. H. Ingvar, Cerebral blood flow and metabolism in complete apallic syndromes, in states of severe dementia, and in akinetic mutism, in: Acta Neurologica Scandinavica, 49 (1973) S. 233-244 und D. H. Ingvar, A. Brun, L. Johansson und S. M. Samuelsson, Survival after severe cerebral anoxia with destruction of the cerebral cortex: The Apallic Syndrome, in: Annals of the New York Academy of Sciences, 315 (1978) S. 184-214.

den irreversiblen Funktionsausfall der Hirnrinde gekennzeichnet sind, die aber nicht mit dem Hirntod gleichgesetzt werden dürfen.

Bekannt sind vor allem die Fälle Karen Ann Quinlan⁵³ und Nancy Beth Cruzan⁵⁴. Am 15. April 1975 wurde die 21jährige Karen Quinlan im Koma in das Krankenhaus von New Jersey eingeliefert und verweilte 10 Jahre lang im Zustand des apallischen Syndroms, bis sie am 12. Juni 1985 in einem Pflegeheim verstarb. Ähnlich der Fall der jungen amerikanischen Frau Nancy Cruzan, die nach einem schweren Autounfall Kopfverletzungen erlitt und sieben Jahre im Zustand des persistierenden vegetativen Status lebte. Während dieser Zeit wurde sie mit einer Sonde künstlich ernährt. Eine Besserung ihres Zustandes war nicht zu erwarten. Nach Jahren der Hoffnungen baten die Eltern darum, die Ernährungssonde zu entfernen, da ihre Tochter niemals solch ein Leben habe führen wollen. Die Verwaltung des Krankenhauses rief daraufhin die Gerichte zur Überprüfung der Rechtmäßigkeit eines solchen Schrittes an. Das Oberste Gericht des Staates Missouri lehnte das Ersuchen ab. Der Supreme Court in Washington urteilte als letzte Instanz mit 5 zu 4 Stimmen, daß der Abbruch einer lebenserhaltenden Therapie bei nicht entscheidungsfähigen Patienten im andauernden Koma in bestimmten Fällen erlaubt sei. Voraussetzung sei eine klare Evidenz, daß der Abbruch dem Willen des Patienten zu Zeiten der vollen geistigen Kompetenz entspreche.

Daraufhin wurden Stimmen laut, die den Tod nicht mehr als Gesamthirntod, sondern als Kortikaltod ansahen, da das menschliche Leben nur bewußtes, personales Leben sei⁵⁵. Es liege daher schon dann nicht mehr vor, wenn zwar der Hirnstamm funktionstüchtig, die Hirnrinde aber abgestorben sei, weil sie der Sitz des menschlichen Bewußtseins und aller kognitiven höheren geistigen Prozesse sei⁵⁶.

Auch Anenzephalie⁵⁷ erfüllen nicht die notwendigen Hirntod-Kriterien und können somit nicht als Hirntote angesehen werden. Sie sind zwar lebensunfähig, doch ist

⁵³ Vgl.: P. Ramsey, *Ethics at the Edges of Life* (New Haven, London 1978) S. 268-299.

⁵⁴ Vgl.: B. Jennett und Cl. Dyer, *Persistent vegetative state and the right to die: the United States and Britains*, in: *British Medical Journal*, 302 (1991) S. 1256-1258; M. Wolf, *Nancy Beth Cruzan: In No Voice At All*, in: *Hastings Center Report*, 20 (1990) S. 38-41; J. Bopp, *Choosing Death for Nancy Cruzan*, in: *Hastings Center Report*, 20 (1990) S. 42-44.

⁵⁵ Vgl.: R. M. Veatch, *Death Dying and the Biological Revolution. Our Last Quest for Responsibility* (New Haven, London 1989) S.55: »I am inclined to favor a default based on the higher brain position, because I think it is the right formulation.«

⁵⁶ Vgl.: K. G. Gervais, *Redefining Death* (New Haven 1987) S. 11: »the permanent absence of consciousness is a measure of human death«. Sie plädiert für Hirntod-Kriterien, die sich lediglich auf den Ausfall der Hirnrindenfunktion stützen. Ähnlich G. R. Gillett, *Why let people die?*, in: *Journal of Medical Ethics* 12 (1986) S. 84. Siehe auch die aufschlußreiche Debatte zwischen Stanley und Gillet. Vgl.: J. M. Stanley, *more fiddling with the definition of death?*, in: *Journal of Medical Ethics* 13 (1987) S. 21f; G. Gillett, *Reply to J. M. Stanley: fiddling and clarity*, in: *Journal of Medical Ethics* 13 (1987) S. 23-25; ders., *Consciousness, The Brain And What Matters*, in: *Bioethics* 4 (1990) S. 181-198; A. Serafini, *Gillett On Consciousness And The Comatose*, in: *Bioethics* 6 (1992) S. 365-374; G. Gillett, *Coma, Death And Moral Dues: A Response To Serafini*, in: *Bioethics* 6 (1992) S. 375-377.

⁵⁷ Unter Anenzephalie versteht man ein angeborenes vollständiges oder weitgehendes Fehlen der Großhirnhemisphären, der Neurohypophyse und des Zwischenhirns sowie des Schädeldaches. Der Kopf erscheint wie in Höhe der Schädelbasis abgeschnitten und durch Exopthalmus (Vortreten des Augapfels aus der Augenhöhle) und Hyperlordose (verstärkte Krümmung der Halswirbelsäule) froschähnlich (sog.

aus ethischer Sicht die Frage nach der Lebensfähigkeit zweitrangig. Ethisch relevant ist, ob der Anenzephalus ein Toter oder ein Lebender ist⁵⁸. 1980 wurde von Beller und Quakernack vorgeschlagen, einen Anenzephalen als »Sonderfall der Natur« von Anfang an als hirntot anzusehen, vergleichbar den Unfallopfern mit irreversibel zerstörtem Großhirn⁵⁹. Beller stützt sich auf die Ausführungen von Chavernak⁶⁰, der den Abbruch einer Anenzephalen-Schwangerschaft im dritten Trimenon aus zwei Gründen befürwortet: 1. die hohe Zuverlässigkeit bei der Durchführung der pränatalen Diagnostik; 2. der Fötus habe eine geringe Lebensfähigkeit und keine kognitive Funktion. Außerdem sei zu bedenken – so Beller –, daß der Schwangerschaftsabbruch den Eltern viel Trauer ersparen könnte, denn es sei für die Eltern psychologisch leichter zu ertragen, ihre todgeweihten Kinder auszutragen und zur Organtransplantation zur Verfügung zu stellen, als die Schwangerschaft abbrechen zu lassen. 1987 gab Beller die Transplantation der Nieren zweier anenzephaler Neugeborener auf zwei Kinder und einen 24 Jahren alten Mann bekannt⁶¹.

Wenn die Hirntodkriterien auf die Feststellung der abgestorbenen Hirnrinde beschränkt würden, dann könnte dies dazu führen, daß nur Menschen mit Kortikalfunktionen Lebensschutz beanspruchen könnten. Dies wäre medizinisch und moralisch unzulässig, denn wir können derzeit keine moralische Sicherheit für den Tod eines Menschen erlangen, wenn wir uns lediglich auf die Festlegung der Kortikalkriterien beschränken⁶².

Verhältnis von Hirntod und Personaltod

Hirntod und Personaltod sind aufeinander bezogen, aber nicht identisch. Ein solches Verhältnis stellt auch nicht einen kausalen Zusammenhang zwischen den beiden Realitäten fest, da sie zu verschiedenen Ebenen gehören: der medizinischen und philosophischen. Korrelation besteht darin, daß sich psychische und seelische Phänomene bestimmten Mechanismen zuordnen lassen, die sich im Gehirn abspielen, also an ein materielles Substrat gebunden sind.

Krötenkopf). Die Anenzephalie ist Folge einer totalen Verschlussstörung des Neuralrohres. Vgl.: H. Ch. Hopf, K. Poeck, H. Schliack (Hrsg.), *Neurologie in Praxis und Klinik I* (New York 1983) S. 723. Da aber der Anenzephalus im Normalfall über einen intakten Hirnstamm verfügt, erfüllt er keineswegs die Kriterien des Hirntodes. Die Anenzephalen stellen schwerste Mißbildungen dar, die meist mit einer kurzen Lebensfähigkeit einhergehen. Es ist aber nachgewiesen, daß sie dennoch Stunden über Tage bis Wochen, in Einzelfällen über Jahre überleben können.

⁵⁸ Vgl.: Ch. Bockamp, *Transplantationen von Embryonalgewebe* (Frankfurt u. a. 1991) S.179.

⁵⁹ Vgl.: F. K. Beller, K. Quakernack, *Fragen zur Bioethik. Terminierung der Schwangerschaft im II. und III. Trimenon aus eugenischer Indikation*, in: *Geburtshilfe und Frauenheilkunde* 40 (1980) S. 142-144.

⁶⁰ A. Chavernak, M. A. Farley u. a., *When is termination of pregnancy during the third trimester morally justifiable?*, in: *The New England Journal of Medicine* 310 (1984) S. 501.

⁶¹ Vgl.: W. Holzgreve, F. K. Beller, B. Buchholz, M. Hansmann, K. Köhler, *Kidney Transplantation from Anencephalic Donors*, in: *The New Journal of Medicine* 316 (1987) S. 1069f.

⁶² Zu Transplantationszwecken plädieren für Organexplantation bei lebenden Anenzephalen etwa R. D. Truog und J. C. Fletcher, *Brain Death And The Anencephalic Newborn*, in: *Bioethics* 4 (1990) S. 199-215.

Die Frage nach dem Verhältnis von Leib und Seele wird nun nicht mehr nur Gegenstand philosophischer Diskurse, sondern auch ein zentrales Thema der Hirnforschung⁶³. Akzeptiert man, daß das Gehirn eine wichtige Rolle bei der Hervorbringung unserer Vorstellungsbilder spielt, dann könnten wir uns einen logischen Zusammenhang zwischen der modernen Hirnforschung und der geisteswissenschaftlichen Position vorstellen. Diese logische Brücke ist auch der Grund, weshalb die Kirchen in Deutschland die utopische Verpflanzung des Gehirns verbieten, »weil mit diesem Organ die persönlichkeitsbestimmenden Merkmale verbunden sind«⁶⁴. Das erlaubt uns, ein Verhältnis zwischen der empirischen und der begrifflichen Position über den Tod zu vertreten; es ermöglicht uns, mit moralischer Sicherheit von der einen auf die andere Position zu schließen. Anders formuliert: nach der exakten Feststellung aller notwendigen und ausreichenden Hirntod-Kriterien können wir mit moralischer Sicherheit schließen, daß die Person tot ist. Leib und Seele haben sich bereits getrennt. Dies ist auch die Meinung vieler Ärzte, Philosophen und Theologen⁶⁵. Das erwähnte Verhältnis darf nicht dazu verleiten, das Leben einer Person auf die Funktion eines einzigen Organs zu reduzieren. Die persönliche Identität ist anatomisch nicht an ein Organ gebunden⁶⁶. Die menschliche Person erschöpft sich nicht im menschlichen Gehirn, geschweige denn in der Großhirnrinde. Das Gehirn allein macht den Menschen nicht zum Menschen. Auch Bewußtsein und Gehirn sind nicht identisch. Die kognitive Fähigkeit kann weder auf ihren Träger noch auf ihre Betätigung allein reduziert werden. Zweifellos wird von einigen Naturwissenschaftlern, Philosophen und Theologen an einer Art Reduktionismus festgehalten, der den Verstand mit der Ausübung des Bewußtseins oder mit seinem Träger, d.h. dem Gehirn, identifiziert, aber diese Position kann nicht recht überzeugen.

⁶³ Vgl.: W. Singer, Das Jahrzehnt des Gehirns, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 27. Dezember 1990, S. N 1; Siehe auch ders., Hirnentwicklung oder die Suche nach Kohärenz, in: Verhandlungen der Gesellschaft Deutscher Naturforscher und Ärzte, hrsg. von W. Gerok u.a. (Stuttgart 1991) S. 187-206.

⁶⁴ Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, Organtransplantationen (Bonn 1990) S. 8.

⁶⁵ Vgl.: D. Lamb, Organ Transplants and Ethics (London, New York 1990) S. 41: »The papal point here appears to be that the theological concept of death as the separation of the soul from the body is perfectly compatible with neurological criteria for diagnosing death in cases involving irreversibly comatose states«; C. Pallis, Whole-brain death reconsidered - physiological facts and philosophy, in: Journal of medical ethics 9 (1983) S. 32-37; D. J. Horan, Determination of Death: A medical-Legal Consensus, in: Moral Responsibility in Prolonging Life Decisions, hrsg. von D. G. McCarthy und A. S. Moraczewski (St. Louis 1981) S. 58-70; G. Grisez und J. M. Boyle, Life and Death with Liberty and Justice: A Contribution to the Euthanasia Debate (Notre Dame 1979) S. 76-78; A. S. Moraczewski und J. S. Showalter, Determination of Death: Theological, Medical, Ethical and Legal Issues (St. Louis 1982) S. 13.

⁶⁶ Vgl.: D. Lamb, a.a.O. S. 49: »Personal identity does not have specific anatomical location. Where is 'me'? Where am 'I' located? When someone says 'Look at me', we usually look at their eyes. But the eyes are not the person. Although a person cannot live without a brain, for concepts of personal identity can extend to the moral, spiritual, and political status of human beings and an arbitrary selection of other animals and fictional characters. And these concepts need not be tied to psychological functions which occur within the lifespan of the individual. Personhood is a quality, akin to others like spirit, guts, will, heart, and soul, ...not by reference to an individual's physical structure«.

Symmetrie zwischen Hirntod und Hirnleben?

Es wird behauptet, die Anerkennung des Hirntodes als Tod des Menschen würde den Hirntod des Frühembryos implizieren, weil er noch kein Gehirn hat. Daher spricht man oft von »Brain birth« als Beginn des Personseins, der symmetrisch zum Hirntod gesehen wird. Was für das Ende menschlicher Existenz gilt, müsse auch auf den Beginn der Lebensgeschichte anwendbar sein. Könne man schon Personalität postulieren, obwohl die entsprechenden Bedingungen ihrer Ermöglichung noch nicht vorhanden sind⁶⁷? Folgerichtig seien die Möglichkeitsbedingungen für Personalität erst mit funktionsfähigen Gehirnstrukturen gegeben, wobei nur die morphologische Bildung der Großhirnrinde als entscheidendes Kriterium angesehen wird, welches während des Werdeprozesses erstmals eine zukünftige Befähigung zur Personalität signalisiere⁶⁸.

Daraus folgt für den Zeitpunkt der Beseelung, »daß mit dem Erreichen jener biologischen Zuständigkeit, die durch die irreversible Anlage des menschlichen Gehirns charakterisiert ist, in der Selbstüberschreitung des werdenden auch die Geistesseele 'wird' - eben weil dann der Punkt erreicht ist, der für das 'Auftauchen' eines geistigen Prinzips die geeignete 'Materialursache' darstellt«⁶⁹.

Wenn also die Seele⁷⁰ erst mit dem Vorhandensein von funktionsfähigen Gehirnstrukturen hinzukommt, dann gibt es keinen Grund, weshalb man die Forschung mit Frühembryonen, die Anenzephalen-Transplantation oder die Anerkennung der Korтикаl-Tod-Varianten verbieten sollte.

Von medizinischer Seite aus hat man versucht, die Vorstellung vom nachträglichen Hinzufügen der Person zu begründen. 1982 behauptet der amerikanische Pädiater Goldenring, daß erst mit dem Vorhandensein eines funktionierenden menschlichen Gehirns das Leben eines Patienten oder einer Person gegeben sei⁷¹. Der Zeitpunkt für die erste Gehirnfunktion könne elektroenzephalographisch um die 8. Schwangerschaftswoche festgelegt werden. Goldenring sieht auch eine Symmetrie zwischen einem acht Wochen alten Fötus, dessen Atmungsfunktion durch die extrakorporale Plazenta aufrechterhalten wird, und einem 80 jährigen mit einem positiven Elektroenzephalogram, dessen Sauerstoffversorgung aber durch ein Atmungsgerät gewährleistet wird. Daß beide leben, kann niemand bezweifeln, allerdings würden, so Goldenring weiter, vor der 8-Wochen-Grenze, d.h. vor der vollen

⁶⁷ Vgl.: W. Ruff, Individualität und Personalität im embryonalen Werden, in: Theologie und Philosophie 1 (1970) S. 47f. Siehe auch ders., Das Sterben des Menschen und die Feststellung seines Todes, in: Stimmen der Zeit 182 (1968) S. 251-261.

⁶⁸ W. Ruff, a. a. O., S. 47. 50f.

⁶⁹ Ebda S. 56. Ruff stützt sich bei dieser Aussage auf Rahner. Vgl.: P. Overhage und K. Rahner, Das Problem der Hominisation, in: Quaestiones disputatae 12/13 (1961) S. 57.

⁷⁰ Mit Seele meinen wir das, was uns zu Personen macht im Gegensatz zu bloß biologischen Organismen: die Fähigkeit zu denken, zu fühlen, zu lieben usw., oder die Voraussetzung für diese Fähigkeit.

⁷¹ Vgl.: J. Goldenring, Letter to the Editor, Development of the Fetal Brain, in: The New England Journal of Medicine, 26 (1982) S. 564: »The presence of a functioning human brain means that a patient, a person if you will, is alive. This is the medical definition of human life. We use it daily«.

Hirndifferenzierung, lediglich Zellen, Organe und Organsysteme existieren, die sich möglicherweise, wenn das Gehirn sich entwickelt, zu einem menschlichen Organismus als Ganzem integrieren könnten. Ähnlich bestünde der Organismus nach dem Hirntod lediglich aus einer Organ-Sammlung, brauchbar für Transplantationszwecke. In einem späteren Artikel⁷² verteidigt Goldenring die 8-Wochen-Grenzlinie als Beginn der Person, weil das Gehirn seine integrierende Funktion als Ganzes übernehme. Die Attraktivität dieser Theorie liege einerseits in ihrer unübertroffenen Logik und Symmetrie und andererseits in ihrer biologischen Beweisbarkeit⁷³.

Viele Autoren haben die Theorie Goldenrings übernommen⁷⁴. Im deutschen Sprachraum ist ihr Hauptvertreter der Philosoph Sass⁷⁵. Er unterscheidet zwei Stadien während der Neuromaturation: Hirnleben I nach dem 57. Tag p.c. und Hirnleben II nach dem 70. Tag p.c. Sass schlägt vor, vom Beginn der Phase I an dem werdenden menschlichen Leben den vollen rechtlichen Schutz und die volle ethische Solidarität und Achtung zuzusprechen⁷⁶. Welchen Sinn würde es aber haben - so schreibt er weiter -, den ethischen Schutz dann beginnen zu lassen, wenn der Embryo noch nicht über eine einzige Hirnzelle verfügt, wo wir doch im Fall der Mitmenschen, die wir hirntot nennen, die Maschinen abstellen zu einem Zeitpunkt, an dem kein Hirnleben mehr nachweisbar, aber gutes und nachhaltiges Organleben noch vorhanden ist. Da würde es sich eher anbieten, nach einem Zeitpunkt zu suchen, der für die Forschung an Embryonen und embryonalem Gewebe mehr bringt als die Forschung an noch recht undifferenziertem Gewebe⁷⁷.

⁷² Vgl.: J. M. Goldenring, The brain-life theory: towards a consistent biological definition of humanness, in: Journal of medical ethics 11 (1985) S. 198-204.

⁷³ Vgl. Ebda. S. 200: »If we apply this theory consistently, we can achieve a view of humanness which is unmatched in its logic and symmetry. Before the brain begins to function, what we have is a set of tissues or a series of organ systems. They may be functional, but without the presence of a human brain they are unco-ordinated and without the ability to develop personality. On the other side of the curve of life, when the brain ceases its activity, what remains are unco-ordinated organ systems which may be functional. They will eventually degenerate to the tissue level and then to the level of isolated living human cells until the last cell ceases to function«.

⁷⁴ Für Kushner fällt der Lebensbeginn mit dem Einsetzen der Hirnaktivität zusammen, nicht deshalb weil damit das biologische Substrat, sondern weil damit die Bewußtseinsfähigkeit vorhanden sei. Um dieses psychologische Argument zu begründen, unterscheidet sie zwischen »Zoe=being alive« (biologisches Leben) und »Bios= having a life« (menschliches Leben). Entscheidend sei der »Bios«, denn nur daraus könne sich bewußtes Leben entwickeln. Vgl.: Th. Kushner, Having a life versus being alive, in: Journal of medical ethics 1 (1984) S. 5-8. Siehe auch M. C. Shea, Embryonic life and human life, in: Journal of medical ethics 11 (1985) S. 205-209 und C. A. Tauer, Personhood and Human Embryos and Fetuses, in: Journal of Medicine and Philosophy 10 (1985) S. 253-256.

⁷⁵ Vgl.: H.-M. Sass, Hirntod und Hirnleben, in: Medizin und Ethik, hrsg von H.-M. Sass (Stuttgart 1989) S. 160-183.

⁷⁶ Daraus ergeben sich verschiedene ethische und rechtliche Konsequenzen. 1) Vor dem 57. Tag p.c. sei der menschliche Embryo ebenso wie der hirntote Erwachsene kein vollwertiges Mitglied der Rechts- und Solidargemeinschaft; wie dem Hirntoten gebührt ihm aber Respekt; 2) Forschung an frühen Embryonen vor dem 57. Tag p.c. sei erlaubt; 3) Der Schwangerschaftsabbruch vor dem 57. Tag p.c. bedürfe keiner besonderen Begründung, ähnlich wie der Behandlungsverzicht nach der Diagnose des Hirntodes. Vgl.: H.-M. Sass a.a.O. S.173f.

⁷⁷ Ebda. S. 180.

Medizinische und philosophische Einwände

Medizinisch gesehen gibt es keine klare Grenzlinie zwischen dem »Nicht-Gehirn-Stadium« und dem »Gehirn-Stadium«. Der Zeitpunkt des Beginns und der Ausdifferenzierung der Gehirnfunktion ist ungewiß⁷⁸. Auch ist die angebliche Symmetrie zwischen Hirntod und beginnendem Hirnleben biologisch nicht belegbar⁷⁹. Der amerikanische Pädiater Shewmon weist darauf hin, daß die Zygote ohne Gehirn aufgrund ihrer natürlichen Fähigkeit, ein solches zu entwickeln, eher mit einer schlafenden oder komatösen Person als mit dem Leib eines Hirntoten zu vergleichen ist⁸⁰. Auch erfolge die Ontogenese der vegetativen, sensitiven, und intellektuellen Funktion eher parallel als sukzessiv⁸¹. Shewmon rekurriert auch auf philosophische Argumente. Daß die Seele den ganzen Organismus vom Zeitpunkt der Befruchtung an informiere⁸², bedeute, daß die substantielle Einheit in diesem Stadium bereits existiere. Notwendig für die Seele sei nicht die aktuelle Funktion der Hirnstrukturen, vielmehr die natürliche Fähigkeit (Potentialität) dazu.

Somit kann der Zerfall eines ausgeformten Organismus nicht als Spiegelbild des Einsetzens einiger Hirnaktivitäten gesehen werden. Das Gehirn allein darf nicht als »neue Pinealdrüse«⁸³, d.h. als Träger menschlichen Lebens, verstanden werden. Wenn nach Sass die »Kriterien für Hirnleben und Hirntod vergleichbare ethische Parameter sind, mit denen biomedizinische Fakten ethisch, kulturell und rechtlich konsensfähig interpretiert werden«⁸⁴, dann begeht er einen naturalistischen Fehlschluß, weil er menschliches Leben auf das Gehirn reduziert, wobei er dann die Festlegung des Zeitpunktes für die Entwicklung der Gehirnzellen, der Gehirnfunktion oder Gehirnaktivität letztlich der beliebigen Interpretation überläßt. So plädiert er in Anbe-

⁷⁸ Vgl.: D. G. Jones, Brain birth and personal identity, in: *Journal of medical ethics* 15 (1989) S. 176: »At present at least, it is impossible to recognise a distinct point of transition from a 'non-brain' to a 'brain', or from a non-functioning nervous system to a functioning one. This does not mean that there is no such transition point theoretically, only that it is not possible to talk meaningfully about one in practical terms«.

⁷⁹ Vgl.: Ebda. S. 178.

⁸⁰ Vgl.: D. A. Shewmon, Discussion Article II: Ethics and Brain Death: A Response, in: *The New Scholasticism* 61 (1987) S. 329-331.

⁸¹ Ebda. S. 331.

⁸² Vgl.: D. A. Shewmon, The Metaphysics of Brain Death, Persistent Vegetative State, and Dementia, in: *The Thomist* 49 (1985) S. 61-78.

⁸³ Vgl.: M. Moussa und T. A. Shannon, The Search for the New Pineal Gland. Brain life and Personhood, in: *Hastings Center Report* 22 (1992) S. 36. In der neueren Literatur wird nicht selten die Interaktion Körper-Geist auf die Interaktion Gehirn-Geist reduziert. Dies wurde bereits von Descartes vorgenommen und heute von einigen Neuro-Philosophen für weiterhin gültig erklärt. Vgl.: J. C. Eccles, Selbstbewußter Geist und das Gehirn, in: K. R. Popper und J. C. Eccles, *Das Ich und sein Gehirn* (München 1991) S. 428-449; W. Penfield, *The Mystery of Mind. A Critical Study of Consciousness and the Human Brain* (Princeton 1975). Vgl. auch die treffende Kritik von J. Seifert in: *Forum für Katholische Theologie* 9 (1993) S. 312f. Rezension von: R. J. White/H. Angstwurm/I. Carrasco de Paula (Hg.), *The determination of brain death and its relationship to human death* (Vatican City 1992).

⁸⁴ Vgl.: H.-M. Sass, a.a. O. S. 174.

tracht der Anezenphalen und komatösen Patienten für eine weniger strenge Definition der Hirntodkriterien⁸⁵.

Der Ursprung des menschlichen Lebens ist das befruchtete Ei, das sich unablässig teilt. Hier liegt das erste Steuerungszentrum. Im Laufe der Reifung entstehen unerläßliche Subsysteme, wie etwa das Zentralnerven-, das Kreislauf- und das Atmungssystem. Das Gehirn erscheint somit nicht als das erste, sondern das zweite Steuerungszentrum mit lebenswichtigen Regulationsaufgaben⁸⁶.

Das Zentralnervensystem ist eng mit dem Leben des Organismus verbunden, weil es wesensmäßig zum Eins-sein des Organismus beiträgt. Da es auf der Basis der elektrischen Energie arbeitet, wird seine Gedächtnisfähigkeit und damit seine Informationsmöglichkeit um ein vielfaches potenziert⁸⁷. Das Nervensystem stellt somit eine neue Innerlichkeit, nicht aber eine neue Seele oder ein neues Selbst dar. Das Zentralnervensystem entwickelt sich zu einer unerläßlichen Schaltzentrale, die vitale Funktionen übernimmt. Wenn diese Schaltzentrale ausfällt, kann der Tod nach kurzer Zeit festgestellt werden, da die Organismus-Einheit nicht mehr aufrechterhalten werden kann.

Aristoteles beschreibt die Seele als leibeigene enteléchia, d. h. als die notwendige Gestalt oder Form, die von sich aus über die notwendige Energie verfügt, zum eigenen Ziel, zur eigenen Vollendung bzw. Erfüllung zu gelangen⁸⁸. Demzufolge entfaltet sich der lebende Organismus aufgrund des entelechialen Prinzips. Diese Entfal-

⁸⁵ Zitiert nach G. Wolfslast, Grenzen der Organgewinnung - Zur Frage einer Änderung der Hirntodkriterien, in: *Medizinrecht* 4 (1989) S. 165.

⁸⁶ Damit meinen wir auch den Haupteinwand von Seifert lösen zu können. Vgl.: J. Seifert, Erklären heute Medizin und Gesetze Lebende zu Toten?, in: *Organspende. Kritische Ansichten zur Transplantationsmedizin*, hrsg. von R. Greinert und G. Wuttke (Göttingen 1991) S. 185-208. Er behauptet zurecht, »da das Gehirn nicht erster Träger menschlichen Lebens ist, sondern erst aus dem schon vorher gebildeten Organismus entsteht, beweist gerade die embryonale Entwicklung, daß das Leben des Menschen nicht dem funktionierenden Gehirn verdankt wird« (S. 190). Weil er sich aber kritiklos auf die Theorie von der Symmetrie zwischen Hirntod und Hirnleben einläßt, gelingt es ihm nur aprioristisch, die Möglichkeit des Hirntodes zu negieren: »Was in den ersten Phasen des menschlichen Lebens gilt, gilt wohl auch für dessen letzte Phasen« (S. 190). »Wer wird schließlich - gegen den Befund fast aller Ärzte ..., der menschliches und schützenswertes Leben vom ersten Moment der Schwangerschaft (Befruchtung) an ansetzt - am 'Leben' des Organismus im Morula-Stadium oder den ersten Lebenswochen zweifeln - obwohl der Frühembryo ja auch 'hirntot' sein müßte, da er noch gar kein Gehirn hat?! Die Identifizierung des Todes mit 'Hirntod' widerspricht also in radikaler Form sich selbst sowie ärztlicher Praxis und Wissenschaft - ebenso sehr übrigens wie jeder menschlichen Erfahrung von Leben und Tod« (S. 194f). Folgerichtig enthält für Seifert die Beschreibung des Hirntodes, wie könnte es aufgrund der falschen Prämissen anders sein, einen »unerträglichen Dualismus« (S. 197).

⁸⁷ Vgl.: W. Singer, a.a.O. (1991) S. 203-205; O. D. Creutzfeldt, Informationsübertragung und -verarbeitung im Nervensystem, in: *Biophysik*, hrsg. von W. Hoppe, W. Lohmann, H. Markl und H. Ziegler (Berlin, Heidelberg, New York 1982) S. 765-791.

⁸⁸ Diese ursprüngliche Bedeutung der aristotelischen enteléchia wird von M. Heidegger hervorgehoben. Siehe dazu Einführung in die Metaphysik 40 Gesamtausgabe II Abteilung: Vorlesungen 1923-1944 (Frankfurt 1983) S. 64f: »Der von der Grenze her sich bändigende Halt, das Sich-Haben, worin das Ständige sich hält, ist das Sein des Seienden...Grenze und Ende sind jenes, womit das Seiende zu sein beginnt. Von daher ist der höchste Titel zu verstehen, den Aristoteles für das Sein gebraucht, die enteléchia, - das Sich-in-der-Endung-(Grenze)-halten(wahren)...Das in seine Grenze, sich ergrenzend, sich Stellende und so Stehende hat Gestalt. Die griechisch verstandene Gestalt hat ihr Wesen aus dem aufgehenden Sich-in-die-Grenze-her-stellen«.

tung und Entwicklung vollzieht sich nicht in den Teilen getrennt, sondern die Teile entwickeln und entfalten sich nach diesem entelechialen Prinzip als einer das Ganze übergreifenden Gestaltungskraft⁸⁹. Somit ist die Seele für Aristoteles »die erste Wirklichkeit eines natürlichen, organischen Körpers«⁹⁰, ein immanent vitales Prinzip, das Zusammenhang zum Ganzen beiträgt. Sie ist Gestalt, Sinn und Ganzheit eines Körpers⁹¹.

Der Mensch ist weder ein bloß biologischer Organismus noch lediglich Seele. Leib und Seele bilden eine substantielle Einheit⁹².

Die Vorstellung vom nachträglichen Hinzufügen der Seele führt zu einem verzerrten Menschenbild, vergleichbar einer Flasche, die mit Geist gefüllt wird⁹³. Ein solcher Dualismus ist mit einer ganzheitlichen Anthropologie unvereinbar. Jeder Mensch ist eine Einheit, und bereits im Embryonalstadium ist diese Einheit verwirklicht, wenn auch noch nicht bewußt erfahren.

Somit ist eine Symmetrie oder Äquivalenz zwischen Hirnleben und Hirntod nicht möglich, denn durch das Einsetzen des Hirnlebens kommt es nicht zu einer substantiellen Veränderung, so daß Leib und Seele erst dann eine Einheit bilden würden.

⁸⁹ Daher hat das Ganze im Menschen Priorität vor den Teilen, anders als bei einer Maschine, bei der die Teile vor dem Ganzen bestehen, die aber dann zu einer funktionierenden Einheit zusammengefügt werden. Es erklärt aber auch den wesentlichen Unterschied zwischen einem Computer und einem lebenden Organismus. Dieser Unterschied ist nicht so sehr in den Funktionsunterschieden zu sehen als vielmehr darin, daß der Computer kein Körper ist. Der Computer kann die Merkmale eines Körpers nicht erbringen, weil er keine Seele hat, d.h. er verfügt nicht über die notwendige Energie, um von sich aus zur Erfüllung zu gelangen.

⁹⁰ Aristoteles, *De anima*, lib. 2, 412 b 9: »Anima est primus actus corporis physici organici«.

⁹¹ Platon hatte dagegen die Meinung vertreten, daß die Seele sich des Körpers bedienen würde ähnlich wie der Steuermann des Schiffes. Aber weder der Steuermann, der das Boot steuert, noch der Gefangene, der im Kerker sitzt, werden dem Einheitsbegriff von Leib und Seele gerecht. Bei diesen Beispielen ging man von der weit verbreiteten Meinung aus: »Die Seele, das ist der Mensch«. Vgl.: Platon, *Alkibiades* 129 e 11; 130 c 5. Dies wurde von Thomas angefochten: Der Mensch sei nicht »anima utens corpore«. Vgl.: Thomas, *Summa theologiae* I, q. 75 a. 4. Damit meint er, daß der Körper nicht etwas lebloses sei, das von außerhalb zu verlebendigen sei. Die wesentliche Beziehung der Seele zielt auf den menschlichen Körper ab und nicht einfach auf eine beliebige Materie. Vgl.: Thomas, *Summa contra gentiles*, IV, c 79: »Anima naturaliter corpori unitur: Est enim secundum suam essentiam corporis forma. Est igitur contra naturam animae absque corpore esse«. Die Seele ist Form des Leibes bis in die letzten Fasern und Regungen hinein. Das Leibliche andererseits geht so innerlich in die Seele, daß es zu ihrer Vollkommenheit gehört. Der Leib ist in der gestaltenden, formenden Aktualität der Seele miteinbeschlossen. Diese Beziehung entsteht nicht etwa erst zwischen zwei in ihrer Wesenskonstitution schon vollendeten Seienden, vielmehr sind beide von Natur, aufgrund der Natur der Seele wie des Leibes, zusammengehörig; beide sind aufeinander angewiesen, nicht nur der Leib auf die Seele, sondern auch die Seele auf den Leib. Der ganze und eine Mensch nimmt somit in der Anthropologie des Thomas eine zentrale Stellung ein. Nur als Ganzer ist der Mensch Person, weder Materialität noch Geistigkeit, weder Körper noch Seele sind je für sich geschaffen denkbar. Vgl.: Thomas, *Summa theologiae* I, q. 29 a. 1 ad 5; q. 75 a. 4; q. 90 a. 4; q. 118 a. 3; *Summa contra gentiles* II, 83. Die Vollendung der Seele, auch und gerade die jenseitige, ist nur in ihrer Leiblichkeit zu erreichen als die Vollendung des ganzen Menschen. Eine Trennung der Seele vom Leib ist gegen die Natur und vermindert ihre Ähnlichkeit mit Gott dem Schöpfer. Vgl.: Thomas, *Summa contra gentiles* II, 83-85; IV 79; Thomas, *Summa theologiae* I, q. 89 a.1; q. 118 a. 3.

⁹² Siehe u.a. die klarsichtigen Einwände von G. Grisez, *Abortion: the Myths, the Realities, and the Arguments* (New York 1972) S. 282f. und St. Schwarz, *Die verratene Menschenwürde* (Köln 1992) S. 90-134.

⁹³ Vgl.: St. Schwarz, a.a.O. S. 101.

Andererseits können wir nach der exakten Feststellung der Hirntodkriterien schließen, daß eine substantielle Veränderung stattgefunden hat in dem Sinne, daß Leib und Seele sich bereits getrennt haben.

Hirntod und Lehramt der Kirche

Bereits 1957 und 1958 hat Pius XII.⁹⁴ einige richtungweisende Überlegungen über Reanimation und Todesfeststellung angestellt. Diese Orientierung wurde sowohl vom Harvard-Gutachten als auch von dessen Hauptkritiker Hans Jonas sorgfältig in ihre Formulierungen einbezogen.

Der Papst antwortet auf die Fragen, die ihm von Ärzten gestellt wurden. Sie werden hier verkürzt wiedergegeben.

Frage: »Hat der Anästhesist das Recht oder ist er in allen Fällen tiefer Bewußtlosigkeit, selbst solchen, die nach dem Urteil eines sachkundigen Arztes hoffnungslos sind, verpflichtet, die modernen Apparate der künstlichen Atmung anzuwenden, selbst gegen den Willen der Angehörigen?«

Antwort: »Die Technik der Wiederbelebung verpflichtet gewöhnlich nur zum Gebrauch der (entsprechend den Umständen, dem Ort, der Zeit, der Kultur) gewöhnlichen Mittel, das heißt der Mittel, die keine außergewöhnliche Belastung für einen selbst oder andere mit sich bringen. Eine strengere Verpflichtung wäre für die Mehrzahl der Menschen zu schwer und würde die Erlangung wichtiger höherer Güter zu sehr erschweren. Leben, Gesundheit und jede irdische Aktivität sind in der Tat geistigen Zielen untergeordnet. Im übrigen ist es nicht verboten, mehr als das strikt Notwendige zur Erhaltung des Lebens und der Gesundheit zu tun, vorausgesetzt, daß dadurch keine wichtigeren Pflichten versäumt werden.«

Die Rechte und Pflichten der Familie hängen im allgemeinen vom vermutlichen Willen des bewußtlosen Kranken ab, wenn er erwachsen und rechtsfähig (*sui juris*) ist. Wenn sich herausstellt, daß der Versuch der Wiederbelebung in Wirklichkeit für die Familie eine solche Belastung darstellt, die man ihr nicht im Gewissen auferlegen darf, so kann sie erlaubterweise darauf bestehen, daß der Arzt seine Versuche unterbreche, und dieser darf ihr Folge leisten. Es liegt in diesem Fall keinerlei unmittelbare Verfügung über das Leben der Kranken vor und auch keine Euthanasie, was niemals erlaubt wäre. Selbst wenn die Unterbrechung der Bemühungen um die Wiederbelebung eine Stilllegung des Blutumlaufs zur Folge hat, ist sie stets nur mittelbar Ursache für das Aufhören des Lebens, und es ist in diesem Fall das Prinzip der doppelten Wirkung sowie das des »*voluntarium in causa*« anzuwenden.«

Frage: »Wenn nach einer zentralen Lähmung der Blutumlauf und das Leben eines tief bewußtlosen Kranken nur durch künstliche Atmung erhalten werden, ohne daß sich nach einigen Tagen eine Besserung zeigt: in welchem Augenblick betrachtet dann die katholische Kirche einen solchen Kranken als »tot«? Ist der Tod bereits eingetreten nach der schweren Schädelverletzung mit der durch sie verursachten tiefen Bewußtlosigkeit und der Lähmung des Atemzentrums, deren unmittelbar tödliche Folgen jedoch durch die künstliche Atmung verzögert werden konnten? - Oder erfolgt er nach der heute geltenden Ansicht der Ärzte erst mit der trotz verlängert künstlicher Atmung endgültigen Einstellung des Blutumlaufs?«

⁹⁴ Vgl.: Pius XII., Pius XII. sagt, zusammengestellt von M. Chinigo (Frankfurt 1959) S. 71-73, und Ansprachen Papst Pius XII., Moralische Probleme der Wiederbelebung, hrsg. vom St. Lukas-Institut für ärztliche Anthropologie (Köln 1958) S. 3-12.

Antwort: »Es ist Sache des Arztes, eine klare und präzise Definition des 'Todes' und des 'Augenblicks des Todes' eines Patienten, der in bewußtlosem Zustand stirbt, zu geben. Dafür kann man sich an den üblichen Begriff von der vollständigen und endgültigen Trennung von Leib und Seele halten; aber in der Praxis wird man die Ungenauigkeit der Begriffe »Leib« und »Trennung« in Betracht ziehen müssen. Man kann von der Möglichkeit absehen, daß ein Mensch lebendig begraben wird, da die Wegnahme des Atmungsapparates binnen weniger Minuten den Stillstand des Blutkreislaufes und damit den Tod herbeiführt.

Für die Feststellung der Tatsache in den Einzelfällen kann sich die Antwort aus keinem religiösen und sittlichen Prinzip ableiten, und die Kirche ist unter dieser Rücksicht auch nicht dafür zuständig. Die Frage wird also unterdessen offen bleiben. Doch lassen Überlegungen allgemeiner Art die Meinung zu, das menschliche Leben dauere so lange fort, als sich seine lebenswichtigen Funktionen - zum Unterschied vom einfachen Leben der Organe - von sich aus oder auch mit Hilfe von künstlichen Mitteln bemerkbar machen. Eine gute Anzahl von solchen Fällen sind Gegenstand eines unlösbaren Zweifels und sind zu behandeln nach den rechtlichen und tatsächlichen Voraussetzungen, von denen Wir gesprochen haben«.

Bei den hier gestellten Fragen wird nicht zwischen Hirntod und tiefer Bewußtlosigkeit unterschieden. Auch ist heute der Ausdruck der zentralen Lähmung in der medizinischen Fachsprache von geringer Bedeutung.

Der Papst überläßt ganz bewußt dem zuständigen Arzt, den Augenblick des Todes eines Patienten, der in bewußtlosem Zustand stirbt, zu bestimmen. Im weiteren Verlauf unterscheidet er zwischen zwei verschiedenen Lebensformen. Einerseits spricht er vom menschlichen Leben, insofern sich lebenswichtige Funktionen bemerkbar machen, andererseits bezieht er sich auf das einfache Leben der Organe, und genau dieser Zustand fällt in der heutigen medizinischen Fachsprache unter die Bezeichnung des Hirntodes.

In den letzten Jahren haben sich weder Päpste noch die römische Kongregation für die Glaubenslehre eigens zum Hirntod geäußert. Sowohl Pius XII. als auch Johannes Paul II. haben sich, ausgehend von der substantiellen Einheit von Leib und Seele, stets über die metaphysische Dimension des Todes als Trennung von Leib und Seele geäußert. Die medizinische Feststellung des Todes wird von den Päpsten den Ärzten überlassen. 1989 sagte Johannes Paul II. bei einer Ansprache an die Teilnehmer des Kongresses der Päpstlichen Akademie der Wissenschaften: »Die Wissenschaftler, die Forscher und die Gelehrten müssen ihre Forschungen und Studien weiterführen, um den genauen Augenblick und das unabweisbare Zeichen des Todes so genau wie möglich festzustellen«⁹⁵.

Wohl aber haben sich verschiedene Bischofskonferenzen und der Rat der Evangelischen Kirche zum Hirntod geäußert⁹⁶.

Für die Deutsche Bischofskonferenz und den Rat der Evangelischen Kirche in Deutschland gilt: »Beim Hirntod stirbt das gesamte Gehirn vor allen übrigen Organen ab. Ihre Tätigkeit läßt

⁹⁵ Giovanni Paolo II, Ai partecipanti all'incontro promosso dalla Pontificia Accademia delle Scienze sulla »Determinazione del momento della morte«, in: Insegnamenti di Giovanni Paolo II, XII, 2, (Vaticana 1991) S. 1528.

⁹⁶ Vgl.: Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, a.a. O. S. 17f; National Conference of Catholic Bishops, Committee for Pro-Life Activities, in: Resource paper: »Definition of Death« Legislation (1983). Zitiert nach R. L. Barry, a.a. O. S.84; Recent Issues in Organ Transplants, A paper for the International Conference on Organ Transplantation and Organ Replacement Sponsored by the Evangelische Akademie in Germany, hrsg. von W. F. May und C. M. Maguire (Dallas 1989).

sich von da an noch eine Zeitlang künstlich aufrechterhalten, aber doch eben nur noch künstlich und ohne jede Aussicht auf eine Erholung des Gehirns. Daher heißt Hirntod vollständiger und bleibender Verlust der gesamten Hirntätigkeit unter den Bedingungen der Intensivbehandlung, einschließlich der künstlichen Beatmung...Die entscheidenden Untersuchungen müssen durch zwei Ärzte erfolgen, die nicht an einer später möglichen Organübertragung mitwirken dürfen. Der Hirntod wird auch festgestellt zur Beendigung einer zwecklos gewordenen Intensivbehandlung und ohne eine spätere Organspende. Der Nachweis des Hirntodes ist der Nachweis eines bereits bestehenden Sachverhalts, keine Beurteilung eines erst künftigen Krankheitsverlaufs, keine bloß rechtliche Todeserklärung. Der Hirntod bedeutet ebenso wie der Herztod den Tod des Menschen. Mit dem Hirntod fehlt dem Menschen die unersetzbare und nicht wieder zu erlangende körperliche Grundlage für sein geistiges Dasein in dieser Welt. Der unter allen Lebewesen einzigartige menschliche Geist ist körperlich ausschließlich an das Gehirn gebunden... Nach dem Hirntod fehlt dem Menschen zugleich die integrierende Tätigkeit des Gehirns für die Lebensfähigkeit des Organismus: die Steuerung aller anderen Organe und die Zusammenfassung ihrer Tätigkeit zur übergeordneten Einheit des selbständigen Lebewesens, das mehr und etwas qualitativ anderes ist als eine bloße Summe seiner Teile. Hirntod bedeutet also etwas entscheidend anderes als nur eine bleibende Bewußtlosigkeit, die allein noch nicht den Tod des Menschen ausmacht.«

Problematisch bei dieser Formulierung ist die Behauptung: »Der unter allen Lebewesen einzigartige menschliche Geist ist körperlich ausschließlich an das Gehirn gebunden«, denn damit wird suggeriert, daß vor der Entwicklung des Gehirns keine Möglichkeit zum menschlichen Bewußtsein gegeben sei⁹⁷ und/oder daß das Ich allein mit Hirnfunktionen identifiziert werden könnte. Ebenfalls wird damit nahegelegt, daß das Gehirn der alleinige Sitz der Seele sei oder daß Person und Gehirn identisch seien. Doch all dies trifft nicht zu, wie wir bereits gezeigt haben.

Gehirn und Körper sind einzig und einmalig. Das Steuerungszentrum im Embryo sendet die nötigen Signale, damit die Proteinsynthese nach Maß funktioniert. Bei den Wirbeltieren spielt hier das Immunsystem eine entscheidende Rolle. Es trägt dazu bei, daß die Rohstoffe, die vom Organismus aufgenommen werden, zum eigenen Ich verarbeitet werden. Das Immunsystem ist ein wirkungsvoller Selbstverteidigungsmechanismus, der verhindert, daß fremde Körper eindringen, die die lebensnotwendige Einheit zerstören könnten⁹⁸.

Jede Zelle trägt den charakteristischen Aufdruck »made in myself«⁹⁹. Dieser Aufdruck wirkt als Filter und sorgt dafür, daß die Umwelt zum Gesamtwohl des »ich selbst« beiträgt. Meine Identität ist somit die Identität des ganzen und gänzlich individuellen Organismus. Wie sonst könnte ein Mann eine Frau lieben und nicht nur ihr Gehirn? Wie sonst könnten wir uns vom Zauber eines Lächelns angerührt wissen? Als Menschen dürfen wir nie bei der puren Anatomie oder der reinen Empirie stehen bleiben. Hinter einem Auge oder einem Lächeln verbirgt sich viel mehr als das bloß Augenfällige.

⁹⁷ Vgl. dazu das Kapitel: Symmetrie zwischen Hirntod und Hirnleben?

⁹⁸ Vgl.: A. Sonnenfeld, Gentechnologie: Herausforderung und Verantwortung, in: Arzt und Christ (1987) S. 14-43.

⁹⁹ Vgl.: J. Choza, Manual de Antropología Filosófica (Madrid 1988) S. 73.

Das soeben Gesagte führt uns zu der anthropologischen Einsicht, daß der Leib als ganzes von der Seele informiert wird. Das geistige Prinzip macht den Leib zu dem, was er ist, und aus dieser lebendigen Einheit ergibt sich, daß der menschliche Körper nicht einfach als Werkzeug, als Habe oder als Sache gelten darf, über die man beliebig verfügen dürfte. Die Päpste haben unermüdlich auf diese Gefahr hingewiesen¹⁰⁰. Sie drücken einerseits die Anerkennung und das Vertrauen auf die geleistete Arbeit der Transplantationsmedizin aus, andererseits geben sie die nötige Orientierung, um uns »vor leichtfertigen Lösungen oder solchen, die zur Lösung eines schwierigen Falles unter der Hand falsche Prinzipien einführen, zu bewahren«¹⁰¹.

»Wissenschaftliche Forschung und moralische Reflexion müssen im Geist der Zusammenarbeit Hand in Hand gehen. Wir dürfen nie die Würde der menschlichen Person aus den Augen verlieren, deren Wohl sowohl die Forschung als auch die Reflexion zu dienen haben und in der der Gläubige nichts weniger als das Bild Gottes selbst erkennt«¹⁰².

Ethische Bewertung

Das II. Vatikanum hat darauf hingewiesen, daß die Kirche selbst in ihrer lebendigen Beziehung zur Welt an der Erfahrung der Geschichte immerfort reifen muß. Deshalb könne sie nicht auf alle Fragen zeitlos gültige Lösungen geben¹⁰³.

Fragen nach Möglichkeiten und Grenzen ärztlichen Handelns lassen sich nur im Hinblick auf die medizinischen Gegebenheiten beantworten. Die Möglichkeiten haben sich enorm vermehrt, aber die alte Frage nach dem Wohl des Patienten bleibt als Dauerbrenner bestehen. Deshalb muß der Arzt, bevor er die Notwendigkeit seines medizinischen Eingreifens beurteilen und entscheiden kann, die Frage nach der Möglichkeit seiner Hilfe beantwortet haben. Wann ist eine Organverpflanzung als eine Hilfe für den Empfänger anzusehen und demzufolge moralisch erlaubt und ist moralische Sicherheit bei der Feststellung der Hirntodkriterien gegeben?

1. Organtransplantationen

Die Moraltheologie erhebt keine prinzipiellen Bedenken gegen die Zulassung von lebenden und verstorbenen Spendern. Bei der ethischen Bewertung der Organtransplantation sind drei Hauptaspekte zu berücksichtigen¹⁰⁴:

¹⁰⁰ Vgl.: Giovanni Paolo I, Difesa della vita umana e progressi della chirurgia. Il Papa ai partecipanti al congresso sui trapianti, in: L'Osservatore Romano vom 6.9.1978 S. 1f: »Nous nous contentons aujourd'hui de vous exprimer nos félicitations et notre confiance, pour l'immense travail que vous mettez au service de la vie humaine, afin de la prolonger dans les meilleures conditions. Tout le problème est d'agir dans le respect de la personne et de ses proches, qu'il s'agisse des donateurs d'organes ou des bénéficiaires, et de ne jamais transformer l'homme en objet d'expérience«.

¹⁰¹ Vgl.: Giovanni Paolo II, a.a. O. (1991) S. 1528.

¹⁰² Ebda. S. 1528.

¹⁰³ Vgl.: II. Vatikanum, Die pastorale Konstitution über die Kirche in der Welt von heute »Gaudium et spes«, Nr. 43.

¹⁰⁴ Vgl.: E. Sgreccia, M. L. Di Pietro, G. Fasanella, I trapianti d'organo e di tessuti sull'uomo: aspetti etici, in: Trapianti d'organo, hrsg. von A. Bompiani und E. Sgreccia (Milano 1989) S. 134f.

1. Achtung vor dem Leben
2. Wahrung der personalen Identität
3. Wahrung des freien und informierten Konsenses

Zu 1.: Die moralische Erlaubtheit wird allgemein durch das Ganzheitsprinzip¹⁰⁵ legitimiert. Es besagt, daß der Teil um des Ganzen willen da ist und darum das Wohl des Teiles dem des Ganzen untergeordnet bleibt¹⁰⁶. Ein Organ kann verstümmelt oder seine Funktion unterdrückt werden, wenn a) der Eingriff dem Wohl des ganzen Organismus dient; b) keine andere schonendere Maßnahme bekannt ist; c) die aktuelle Notwendigkeit ärztlich erwiesen ist. Dieses Prinzip ist überall dort anwendbar, wo und insoweit ein Teil-Ganzes-Verhältnis vorliegt. Es rechtfertigt direkte Eingriffe in die Integrität des Patienten. Diese Eingriffe sollen dem Gesamtwohl der Person, nicht nur dem leiblichen Wohl dienen¹⁰⁷.

1.1. Erlaubtheit auf Seiten des lebenden Spenders¹⁰⁸. Kein Mensch ist zu einer Organspende verpflichtet. Mit der Lebendspende ist die Gefahr eines Organhandels verbunden. Um sie für Deutschland auszuschließen, haben sich die hiesigen Transplantationszentren verpflichtet, Lebendspenden grundsätzlich nur unter Verwandten durchzuführen¹⁰⁹.

1.2. Erlaubtheit auf Seiten des toten Spenders. Alle Hirntodkriterien müssen mit Sicherheit von zwei Ärzten festgestellt werden, die nicht an einer später möglichen Organübertragung mitwirken dürfen. Der Gebrauch von Organen Verstorbener zu Transplantationszwecken entspricht grundsätzlich der Würde des Leichnams, denn sie werden für eine Heilung oder ggf. Lebensrettung verwendet. Weil die Seele substantielle Form des Leibes ist¹¹⁰, ist die Trennung von Leib und Seele als Zerstörung der Person¹¹¹ zu verstehen. Der Leichnam ist somit keine Person mehr und im eigentlichen Sinn kein Subjekt mehr von Rechten¹¹². Allerdings ist der Leichnam keine bloße Sache, sondern etwas Wert- und Würdevolles. Der Leichnam ist konstituti-

¹⁰⁵ Nach Sgreccia wird dieses Prinzip auch »therapeutisch« benannt, weil es in der medizinischen Praxis häufige Anwendung findet. Vgl.: E. Sgreccia, *Manuale di Bioetica* (Roma 1986) S. 275.

¹⁰⁶ Vgl.: Pius XII., *Die sittlichen Grenzen der ärztlichen Forschungs- und Behandlungsmethoden*, Ansprache vom 14. September 1952, in: *Grundfragen der ärztlichen Ethik*, hrsg. vom St. Lukas-Institut für ärztliche Anthropologie (Köln 1953) S. 18f.

¹⁰⁷ Vgl.: Pius XII., *Der Arzt und das Recht*, Ansprache vom 11. September 1956, in: *Grundfragen der ärztlichen Ethik*, a.a. O. S. 5-19.

¹⁰⁸ Hier wird die moralische Problematik der Transplantation von Embryonalgewebe ausgeklammert. Die Zentralfrage wäre, ob man die anerkannten Kriterien der Organtransplantation ohne weiteres auf den Embryo als »Spender« anwenden kann. Insbesondere wird die Verwendung von Gewebe vorsätzlich abgetriebener Embryonen von vielen mit Bedenken gesehen. Vgl. Ch. Bockamp, a.a. O. S. 12f. Siehe auch A. Fine, *The ethics of fetal tissue transplants*, in: *Hastings Center Report* 18 (1988) S. 5-8.

¹⁰⁹ Vgl.: *Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland*, a.a. O. S. 14.

¹¹⁰ Vgl.: Thomas, *Summa theologiae*, III, q.2., a.5, ad 3 und q.5, a.3, ad 2; *Summa contra gentiles*, II, c.57.

¹¹¹ Vgl.: Thomas, *Summa contra gentiles* II, c.51: »Omnis enim corruptio est per separationem formae a materia: simplex quidem corruptio per separationem formae substantialis; corruptio autem secundum quid per separationem formae accidentalis«.

¹¹² Vgl.: Thomas, III, a.4, c.: *Pertinet autem ad veritatem mortis hominis quod per mortem desinat esse homo: mors enim hominis provenit ex separatione animae, quae complet rationem hominis«.*

ver, nicht instrumenteller Bestandteil der Person gewesen und ist für die Auferstehung bestimmt. Aus dem Schöpfungsglauben folgt, wie Ratzinger sagt¹¹³, daß die Ganzheit und Einheit der Person, die sich in unserem leibhaftigen Leben zeitigt, gerettet wird. Deshalb ist auch das Geschöpf von seinem Wesen her in einer Relation geschaffen, die Unzerstörbarkeit einschließt¹¹⁴. Daraus folgt, daß die Explantation nicht zu einer mutwilligen, die Pietät verletzenden Verunstaltung der Leiche führen darf. Eine sachgemäße Explantation von Organen verletzt jedoch weder die Würde des Verstorbenen noch die Ruhe des Toten¹¹⁵.

Zu 2.: Hier handelt es sich um die utopische Vorstellung von Rumpf- und Kopf-Transplantation oder die technisch nicht so aufwendige Transplantation von Fortpflanzungsorganen wie etwa der Eierstöcke¹¹⁶, Hoden oder endokrinen Drüsen wie etwa die Hypophyse. Ein Eingriff ist hier zu hinterfragen, wenn durch die »lebensrettende« Transplantation lediglich eine biologische Überlebensfähigkeit garantiert wird. Bereits Pius XII. hatte auf medizinische Eingriffe hingewiesen, die zwar den physischen Schaden positiv beeinflussen könnten, »aber gleichzeitig zu einer beträchtlichen Verminderung der Freiheit, also der menschlichen Persönlichkeit in ihrer typischen und charakteristischen Funktion führen«. »Der Mensch wird auf die Ebene eines rein sensitiven Wesens mit erworbenen Reflexen reduziert oder gar zu einem lebenden Automaten gemacht. Das Moralgesetz kann eine solche Umkehrung der Werte nicht dulden«¹¹⁷.

Zu 3.: 3.1. Auf seiten des lebenden Spenders. Da die Organentnahme für den Spender keinen Heileingriff darstellt, werden an die Einwilligung besonders strenge Anforderungen gestellt¹¹⁸.

3.2. Auf seiten des toten Spenders. Hier können sich verschiedene Modelle ergeben:

a) Fehlt es an einer ausdrücklichen Zustimmung oder Ablehnung des Spenders zu Lebzeiten, ist die Organentnahme erlaubt, wenn die Zustimmung der nächsten

¹¹³ Vgl.: J. Ratzinger, Eschatologie - Tod und ewiges Leben, in: J. Auer und J. Ratzinger, Kleine Katholische Dogmatik IX (Regensburg 1977) S. 133: »Die Materie als solche kann nicht der Konstanz-Faktor im Menschen sein: Sie ist auch während des irdischen Lebens in steter Umbildung begriffen. Insofern ist eine Dualität, die die Konstante von den Variablen unterscheidet, unerläßlich und einfach von der Logik der Sache her gefordert. Die Unterscheidung zwischen Seele und Leib ist aus diesem Grund unverzichtbar. Aber diese Dualität ist in der christlichen Überlieferung immer konsequenter -abschließend bei Thomas und im Konzil von Vienne-, so bedacht worden, daß sie nichts von Dualismus an sich trägt, sondern eben erst die Würde und die Einheit des Menschen zum Vorschein bringt. Auch im ständigen »Aufgeriebenwerden« des Leibes ist es doch der eine Mensch, der ganze Mensch, der auf die Ewigkeit zugeht und als Gottes Geschöpf im leibhaftigen Leben reift für das Schauen von Gottes Angesicht«.

¹¹⁴ Ebda. S. 130.

¹¹⁵ Vgl.: Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, a.a.O. S. 21.

¹¹⁶ Niedermeyer berichtete 1951 von einem befruchtungsfähigen Ovar einer Farbigen, das einer Weißen eingepflanzt wurde, die mit einem Weißen verheiratet war und ein Mulattenkind geboren habe. Dadurch entstehen unübersehbare eugenische Probleme. Vgl.: A. Niedermeyer, Handbuch spezieller Pastoralmedizin IV (Wien 1951).

¹¹⁷ Vgl.: Ansprache 14. September 1952, a.a. O. S. 10f.

¹¹⁸ Vgl.: Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz und des Rates der Evangelischen Kirche in Deutschland, a.a.O. S. 13.

Angehörigen vorliegt. Sie sollen nicht ihre eigene Einstellung zur Organspende zum Ausdruck bringen, sondern dem mutmaßlichen Willen des Verstorbenen zur Geltung verhelfen¹¹⁹. Dieses Modell, auch »erweiterte Zustimmungslösung«¹²⁰ genannt, entspricht dem geltenden deutschen Recht und wird auch in den Niederlanden, Großbritannien, Dänemark und Schweden gehandhabt.

b) Nach der »engen Zustimmungslösung« ist eine Organentnahme nur dann zulässig, wenn der Verstorbene selbst zu Lebzeiten seine Einwilligung in die Organentnahme erklärt hat. Sie wird in keinem Land angewendet¹²¹.

c) Die »Informationslösung« legt den Hauptakzent auf die gezielte Unterrichtung über die Transplantationsabsicht und die Einbeziehung der Familie in den Entscheidungsprozeß. Die Explantation darf nicht vorgenommen werden, wenn die Angehörigen der Entnahme widersprechen. Im Unterschied zur erweiterten Zustimmungslösung müssen die Angehörigen aber keine ausdrückliche Entscheidung treffen. Vielmehr können sie Informationen über die Organexplantation auch ohne Stellungnahme zur Kenntnis nehmen. Beim Ausbleiben eines Widerspruchs der Angehörigen ist die Organentnahme zulässig¹²².

d) Umstritten ist die sog. »Widerspruchslösung«¹²³. Nach dieser gesetzlichen Regelung ist die Organentnahme unzulässig, wenn den Ärzten eine Erklärung vorliegt, mit der der Verstorbene oder, vor dessen Tod, sein gesetzlicher Vertreter eine Organspende ausdrücklich abgelehnt hat. Hier wird der Wille der Verwandten nicht berücksichtigt. Entscheidend für die ethische Legitimierung ist das Vorliegen einer Notstandslage. Besteht für den Organempfänger eine akute und nicht anders abwendbare Lebensgefahr? Die Leiche ist etwas Wert- und Würdevolles, eine »res sacra« und nicht bloß eine »res communitatis«¹²⁴. Dennoch könnte das große Opfer, das bisweilen von den Lebenden aus Solidaritätsgründen verlangt wird, ggf. auch für die Leiche in Erwägung gezogen werden. Denn steht der Tod einmal fest, so verschwindet der offensichtliche Konflikt zwischen der Pflicht, das Leben einer Person

¹¹⁹ Vgl.: H. Forkel, Verfügungen über Teile des menschlichen Körpers, in: Juristen-Zeitung 19 (1974) S. 599: »Fehlt eine Willensäußerung, entscheiden für den Toten die Angehörigen. Ihnen ist die Befugnis primär deswegen übertragen, weil von ihnen am ehesten zu erwarten ist, daß sie den Willen der Dahingegangenen treffen und verwirklichen«.

¹²⁰ Vgl. G. Wolfslast und H. Smit, Argumente für die Zustimmungslösung zur Regelung von Organentnahmen, in: Ethik in der Medizin 4 (1992) S. 191-194.

¹²¹ Ebda. S. 191.

¹²² Vgl.: E. Nagel und R. Pichlmayr, Transplantationsgesetzgebung: Informationslösung als sinnvoller Kompromiß?, in: Ethik in der Medizin 4 (1992) S. 195-198.

¹²³ Vgl.: R. Margreiter, Die Widerspruchslösung zur Regelung von Organentnahmen in Österreich aus der Sicht eines Transplantationschirurgen, in: Ethik in der Medizin 4 (1992) S. 185-190; H. P. Westermann, Zur Rechtsfindung im medizinisch-juristischen Grenzbereich, in: Zeitschrift für das gesamte Familienrecht 12 (1973) S. 617: »Der Arzt, der die Transplantation nach sorgfältiger Prüfung für geboten und genügend aussichtsreich hält, darf sie vornehmen. Er braucht sich nicht darauf einzulassen, von den Angehörigen die Zustimmung zu erleben oder sie – was oft befürchtet wird – zu erkaufen«. Laufs dagegen mißbilligt diese Vorgehensweise als Übergehung der hinterbliebenen Angehörigen. Vgl.: A. Laufs, Fortschritte und Scheidewege im Arztrecht, in: Neue Juristische Wochenschrift 25 (1976) S. 1126.

¹²⁴ Vgl.: E. Sgreccia, M. L. Di Pietro, G. Fasanella, a.a.O. S. 141.

zu achten, und der anderen Pflicht, sich für das Leben einer anderen Person einzusetzen und es eventuell sogar zu retten¹²⁵.

2. Sichere Feststellung des Todes.

Hier liegt der Kern des Problems. Der Hirntod muß mit moralischer Sicherheit festgestellt werden. Jeder Zweifel der Gegebenheit sämtlicher Kriterien ist auszuschließen. Nur dann gilt der Hirntod als der Tod des Menschen.

Jeder Eingriff, der etwa im Rahmen einer Forschung zu Transplantationszwecken, und sei sie noch so vielversprechend, »direkt« das menschliche Leben abbricht, muß aufgegeben werden¹²⁶. Dies wäre dann der Fall, wenn die Organexplantation bei einem Patienten erfolgt, bei dem die Hirntodkriterien nicht mit moralischer Sicherheit festgestellt wurden. Die Ausdrücke »direkt« und »indirekt« beziehen sich auf die Folgen, die mit einer Handlung untrennbar verbunden sind. »Direkte« und »indirekte« Folgen, sind von unterschiedlicher Qualität¹²⁷. Im ersten Fall sind die Handlungsfolgen gewollt, im zweiten Fall sind sie nicht gewollt. Für beide trägt man nicht die gleiche Verantwortung. Es besteht ein moralischer Unterschied, ob bei einem korrekt durchgeführten chirurgischen Eingriff aufgrund unerwarteter Komplikationen der Patient stirbt oder ob der Tod absichtlich herbeigeführt wird, um ggf. das Leben eines anderen Patienten mittels Organtransplantation zu retten. Im ersten Fall ist der Tod die Folge des »voluntarium indirectum«, im zweiten Fall ist der Tod die Folge des »voluntarium directum«.

Es besteht auch ein moralischer Unterschied, ob bei einem chirurgischen Eingriff durch schuldhafte Fahrlässigkeit (etwa wenn eine Organexplantation bei einem mutmaßlichen Hirntoten vorgenommen wird, bei dem aus Nachlässigkeit die notwendigen Hirntodkriterien nicht vollständig festgestellt und dokumentiert wurden) ein Patient stirbt, oder ob der Tod aufgrund unerwarteter Komplikationen eintritt. Im ersten Fall ist man für den Tod verantwortlich. Man spricht in diesem Zusammenhang vom »voluntarium in causa«. Man hat den Tod zwar nicht vorausgesehen, hätte ihn aber voraussehen können und sollen¹²⁸.

Im zweiten Fall ist der Tod erneut die Folge des »voluntarium indirectum«. Dies wäre auch dann der Fall, wenn ein Ärzteteam alle Hirntodkriterien nach der angemessenen Zeit mit Sicherheit festgestellt hat, d.h. jeder Zweifel an dem realen Tod des Menschen ausgeräumt wurde, und beispielsweise ein rein theoretischer Zweifel nach der Entfernung des Beatmungsgerätes aufgrund etwa des Auftretens bestimmter spinaler motorischer Reaktionen, die von einem unerfahrenen Arzt oder

¹²⁵ Vgl.: Giovanni Paolo II, a.a.O. S.1528.

¹²⁶ Ebda. S. 1528.

¹²⁷ Vgl.: A. Sonnenfeld, Über die Sittlichkeit ärztlichen Tuns am Beispiel der sogenannten direkten und indirekten Tötung, in: Der Mensch als Mitte und Maßstab der Medizin, hrsg. von J. Bonelli (Wien, New York 1992) S. 175-195.

¹²⁸ Vgl.: M. Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral (Innsbruck, Wien 1987) S. 354.

Krankenpfleger fehlgedeutet wurden¹²⁹, übriggeblieben ist. Theoretische Zweifel beruhen oft auf mangelnder fachlicher Kenntnis der medizinischen Gegebenheit. Daher die Notwendigkeit, daß die vollständige Feststellung und Dokumentation der Kriterien des Hirntodes von Experten durchgeführt wird, die über eine reichhaltige Erfahrung verfügen.

Anders zu bewerten sind jene möglichen Zweifel »in causa«, d.h. Zweifel, die aus vermeidbarer Verantwortungslosigkeit und deshalb schuldhafter Nachlässigkeit eintreten, wenn beispielsweise die erforderliche Beobachtungszeit nicht eingehalten wurde. Solche Zweifel müssen nach dem tutoristischen Prinzip ausgeschlossen werden.

Noch so wahrscheinliche Prognosen »ante mortem« können niemals und unter keinen Umständen eine sichere Diagnose »post mortem« ersetzen. Wo das Leben des Menschen auf dem Spiel steht, muß jeder Zweifel vor einer Todeserklärung ausgeräumt sein. Diese tutoristische Einstellung ergibt sich zwingend aus der Achtung vor der unantastbaren Würde des gottebenbildlichen Menschen¹³⁰. Insofern sind auch Organentnahmen bei Patienten, bei denen die Funktion der Hirnrinde, nicht aber die des Hirnstammes zerstört ist, - siehe den Abschnitt über die Kortikaltodthesen - nicht erlaubt, denn sie erfüllen nicht die Hirntodkriterien. Mag sein, daß bei einigen Patienten mit apallischem Syndrom, mit persistierendem vegetativen Status oder bei einigen Anenzephalen der Tod bereits vor Feststellung aller Hirntodkriterien eingetreten ist, dennoch, weil uns derzeit die moralische Sicherheit in solch kritischen Situationen fehlt, sind Organexplantationen abzulehnen. Auch wenn Shewmon¹³¹ bewiesen hat, daß gegenwärtig anenzephal Neugeborene als Organspender medizinisch kaum in Betracht kommen, ist entscheidend für die moralische Ablehnung dieser Eingriffe die allgemeine Gültigkeit der Maxime: »niemals die direkte Tötung eines Unschuldigen als Mittel zu einem anderen Zweck zu wählen«¹³².

Indessen wurden immer wieder Stimmen laut, die für eine Eingrenzung der Hirntodkriterien auf die höheren Hirnstrukturen plädieren, die aber auch zum Teil das fünfte Gebot des Dekalogs in Frage stellen. Der Arzt dürfe nach Ruff einen Moribunden vorzeitig töten, wenn er damit ein anderes Leben retten könne. Die so begründete Lebensverkürzung wäre nicht willkürlich. Denn die eigentliche Absicht

¹²⁹ Vgl.: G. Schwarz, a.a.O. S.17f.: »In die Reihe spinaler motorischer Phänomene werden auch jene eingeordnet, die nach Diskonnektion vom Respirator auftreten; ihr Erscheinen erfolgt nach ca. 4-8 min im Anschluß an die Beendigung der maschinellen Beatmung. Diese spinalen motorischen Reaktionen nach Diskonnektion vom Beatmungsgerät nehmen unterschiedliche Erscheinungsformen an: »Lazaruszeichen« mit kopfwärts gerichteten Beugebewegungen der oberen Extremität; Vorübergehende Steigerung der Muskeldehnungsreflexe; Aufrichten des Oberkörpers nach Kreuzen der Arme vor dem Brustkorb; mehrfach aufeinanderfolgende Dorsalflexionsbewegungen im Sprunggelenk wie auch wiederholte Flexion im Hüftgelenk«. Vgl. auch: Forum für Katholische Theologie 9 (1993) S. 311f. Rezension von H. Thomas (Hg.), Menschlichkeit der Medizin (Herford 1993).

¹³⁰ Vgl.: J. Ziegler, Moraltheologische Überlegungen zur Organtransplantation, in: Scripta theologica 1 (1969) S. 183. Siehe auch E. Sgreccia, M. L. Di Pietro, G. Fasanella, a.a.O. S. 148.

¹³¹ Vgl.: D. A. Shewmon, Anencephaly: Selected Medical Aspects, in: Hastings Center Report 18 (1988) S. 11-19.

¹³² Vgl.: Röm. 3,8 in abgewandelter Form: »Man darf nie sittlich Schlechtes tun, um ein Gut zu erwirken«.

des Arztes sei es, einem Menschen das Leben zu erhalten, der noch eine reelle Chance auf eine Zukunft hat¹³³. Ruff beruft sich für seine Thesen auf eine falsche Interpretation des Prinzips der Doppelwirkung, die ihre moralische Legitimation im wesentlichen vom »entsprechenden Grund« bezieht¹³⁴.

Was aber die moralische Qualität einer Handlung bestimmt, wenn es darum geht, den Todeszeitpunkt in Hinblick auf eventuelle Transplantationszwecke festzustellen, ist nicht der »entsprechende Grund«, daß mit den gewonnenen Organen ein Leben gerettet werden kann, sondern daß derjenige, bei dem die Organe entfernt werden, tot ist. Insofern würde man das Prinzip der Doppelwirkung falsch anwenden, wenn man von der paulinischen Maxime absieht: »Non sunt facienda mala ut eveniant bona«, wenn also die direkte Tötung bei der Organexplantation als Mittel zur Erreichung der guten Folge dient.

Das Prinzip der Doppelwirkung setzt einerseits allgemeingültige Prohibitive voraus, wonach bestimmte Handlungen, etwa das direkte Töten eines unschuldigen Menschen, in sich schlecht sind. Andererseits können aber Handlungen dieselben Folgen haben, etwa den Tod eines Menschen, ohne daß ein solcher Prohibitiv ver-

¹³³ Vgl.: W. Ruff, Organverpflanzung. Ethische Probleme aus katholischer Sicht (München 1971) S.124. Siehe auch J. Fletscher, When are you really dead?, in: Newsweek vom 18.12.1967, S. 53: »Speeding up a donor's death, when death is positively inevitable, may be justified if the transplant provides another human with valuable life«.

¹³⁴ Die philosophische Tradition spricht von der Handlung mit Doppelwirkung um Nebenwirkungen einer willentlichen Handlung zu legitimieren. Die Moraltheologie entwickelte vier Bedingungen, unter denen eine voraussehbare schlechte Folge in Kauf genommen werden kann:

- 1) wenn die Handlung selbst sittlich gut oder zumindest indifferent ist,
- 2) wenn die böse Folge gleich unmittelbar der Handlung entspringt, also nicht als Mittel zur Erreichung der guten Folge dient,
- 3) wenn der Handelnde nur die gute Folge intendiert, die schlechte dagegen vorhersieht, aber nicht intendiert, sondern lediglich zuläßt,
- 4) wenn mit der guten bzw. indifferenten Handlung ein wichtiges Gut angestrebt wird, das nicht ohne gleichzeitige Zulassung der schlechten Folge erreicht werden kann und das in einem vertretbaren Verhältnis zur schlechten Folge steht. Vgl.: J. T. Mangan, An Historical Analysis of the Principle of Double Effect, in: Theological Studies 10 (1949) S. 43.

Ruff kommt zu seiner Aussage indem er sich vornehmlich auf die von Knauer vorgenommene Interpretation über das Prinzip mit Doppelwirkung stützt. Vgl.: P. Knauer, Das rechtverstandene Prinzip von der Doppelwirkung als Grundnorm jeder Gewissensentscheidung, in: Theologie und Glaube 57 (1967) S. 107-133. Entscheidend für das Prinzip der Doppelwirkung sei nach Knauer ein dem Ziel angemessener bzw. »entsprechender Grund«. Dieser würde ausreichen um die moralische Qualität der Handlung zu bestimmen. Folgerichtig wären Tod oder Irrtum nur dann Mord oder Lüge, wenn sie nicht durch einen »entsprechenden Grund« veranlaßt wären. Vgl.: P. Knauer, a.a.O. S 116f. Die Moralität wird somit auf das Abwägen zwischen physischen Gütern reduziert. Man darf also direkt ein physisches Übel verursachen, wenn ein »entsprechender Grund« vorliegt. Auch andere Autoren wie etwa Janssens, Fuchs, Korff, Peschke oder Scholz plädieren, wenn auch nicht mit den gleichen Argumenten und Überlegungen, für eine letztlich entstellende Abschwächung des Prinzips mit Doppelwirkung. So betrachtet beispielsweise Peschke nur die dritte und vierte Bedingung des Prinzips als notwendig. Die Verursachung einer schlechten Wirkung wäre dann erlaubt, wenn die Absicht des Handelnden gut sei und wenn ein hinreichender Grund vorläge, um das geringe Übel zu wählen. Vgl.: K. H. Peschke, Tragfähigkeit und Grenzen des Prinzips der Doppelwirkung, in: Studia Moralia 26 (1988) S. 113. Wenn man aber von der ersten und zweiten Bedingung des Prinzips mit Doppelwirkung absieht, dann wäre damit die direkte Tötung eines Menschen zu Transplantationszwecken legitimiert.

letzt würde. Dies wäre dann gegeben, wenn sie gleich unmittelbar der Handlung entspringen, also nicht als Mittel zur Erreichung der guten Folge dienen. Bei Organtransplantationen von einem Moribunden¹³⁵ zu einem anderen Patienten wird jedoch diese Bedingung nicht erfüllt, denn die Heilung oder Lebensrettung des Organempfängers gelingt erst durch die Organexplantation und damit Tötung des Moribunden. Dies kann auch nicht, wie Ruff es tut¹³⁶, als »nur indirekt gewollt« verstanden werden.

Jeder kausale Zusammenhang zwischen dem Eingriff beim Moribunden – Organexplantation, die den Tod des Betroffenen unmittelbar zur Folge hat – und der Organverpflanzung ist auszuschließen. Deshalb sollen ja auch zwei unterschiedliche Ärzteteams den Todeszeitpunkt feststellen und die Organverpflanzung durchführen, gerade um jeden Verdacht zu vermeiden, den Tod aus Interessensgründen vorzulegen. Beide Eingriffe können auch nicht als eine einzige Handlung verstanden werden¹³⁷. Vielmehr handelt es sich hier um zwei Handlungen mit zwei verschiedenen objektiven Sinngehalten¹³⁸.

Ruff beruft sich zuunrecht für seine Thesen auf das Prinzip der Doppelwirkung, denn dieses Prinzip bezieht sich lediglich auf Einzelhandlungen, aus denen unmittelbar zwei Wirkungen hervorgehen können. Demselben Patienten, an dem der Arzt handelt, soll der Erfolg des Eingriffs zugute kommen, ohne daß ein Mißerfolg auszuschließen ist. Somit können schwierige Konfliktfälle gelöst werden, wie etwa die Verabreichung von Analgetika an einen todkranken Patienten, um seine Schmerzen zu vermindern. Die Handlung des Arztes ist hier auf die Schmerzlinderung ausgerichtet und nicht auf die Lebensverkürzung, obwohl diese Nebenwirkung durchaus eintreten kann. Ähnlich verhält es sich mit der Unterbrechung bei bestimmten Fällen (ärztlicher Indikation) von Wiederbelebungsmaßnahmen¹³⁹, auch wenn diese Handlung zu einem Kreislaufstillstand führt. Diese Handlung ist nicht mit unterlassener Hilfeleistung gleichzusetzen¹⁴⁰.

¹³⁵ Nach Ruff dürfe man ein lebensnotwendiges Organ bei einem Patienten entfernen, bei dem aufgrund ausreichender ärztlicher Erfahrung sicher ist, daß der Hirntod des Patienten in nächster Zeit eintreten wird. Vgl.: W. Ruff, a.a.O. (1971) S. 124.

¹³⁶ Ebda. S. 124.

¹³⁷ Verschiedene Autoren haben die zwei Eingriffe als eine einzige Handlung interpretiert. Somit könne man das Ganzheitsprinzip heranziehen, das ja bekanntlich einen direkten Eingriff in die körperliche Integrität rechtfertigt. Vgl.: A. Regan, Man's administration of his bodily life and members, the principle of totality and organic transplants between living humans, in: *Studia Moralia* 5 (1967) S. 179-200. Andere Autoren sehen keinen wesentlichen Unterschied zwischen den Beziehungen Mutter - Kind und Spender - Empfänger. Genauso wie der Geburtshelfer sich für die Mutter und gegen das Kind entscheiden dürfe, so könne sich der Chirurg bei einer möglichen Herztransplantation für das Leben des Empfängers entscheiden, vorausgesetzt, daß das Leben des Empfängers mit gleicher Wahrscheinlichkeit wie das der Mutter gerettet werden kann. Vgl.: W. Ruff, a.a.O. (1971) S. 122.

¹³⁸ Vgl.: A. Sonnenfeld, a.a.O. (1992) S. 184f.

¹³⁹ Vgl.: Pius XII., a.a. O. (1958) S. 10.

¹⁴⁰ Dennoch tragen wir nicht nur für das gewollt Hervorgebrachte, sondern auch für die Nebenwirkungen Verantwortung. Sonst wäre so etwas wie ein »Freibrief« für schwierige Fälle gegeben. Deshalb hat Anscombe zurecht präzisiert, daß der Beitrag des Prinzips mit Doppelwirkung eher bescheiden ist, denn es schließt nicht aus, daß die schlechte Nebenwirkung Schuld zur Folge hat, sondern lediglich, daß unter bestimmten Bedingungen nicht notwendigerweise Schuld verursacht wird. Vgl.: E. Anscombe, *Action*,

Das Prinzip mit Doppelwirkung kann aber nicht auf die Feststellung des Todeszeitpunktes zu Transplantationszwecken angewendet werden, denn hier handelt es sich um zwei getrennte Handlungen. Die sichere Feststellung des Todes bezieht vielmehr ihre moralische Legitimation vom tutoristischen Prinzip.

Wenn sich nun die Frage nach der Möglichkeit der Organentnahme oder nach den Grenzen der Wiederbelebung stellt, sollte weder gefragt noch suggeriert werden, daß ein Patient sterben soll. Vielmehr kann eine mögliche Organexplantation nur erlaubt sein, wenn die folgenden Fragen bejaht werden: Ist der Patient tot? Wurden die notwendigen Hirntodkriterien im Rahmen ärztlicher Hilfe und Pflege vollständig und ohne Zweifel festgestellt und dokumentiert?

Bei der Frage nach den Grenzen der Wiederbelebung sollte die Antwort auf die erste Frage in Zusammenhang gesehen werden mit der zweiten Frage: Liegt eine medizinische Indikation vor, die besagt, daß weitere lebenserhaltende Maßnahmen nur noch den Sterbeprozess verlängern? Die Antwort der Kirche unterscheidet zwischen »verhältnismäßigen« und »unverhältnismäßigen« Mitteln¹⁴¹, die immer patientenorientiert abgewogen werden sollen. Die Anwendung bestimmter außergewöhnlicher Mittel kann man abbrechen, wenn das Ergebnis die auf sie gesetzte Hoffnung nicht rechtfertigt¹⁴². Daraus wird erneut deutlich, daß menschliche Handlungen nicht bloß als mechanische Vorgänge betrachtet werden dürfen, die allein durch nachträgliche Abwägung als gut oder böse deklariert werden. Um sittliche Handlungen richtig zu beurteilen, muß vielmehr die Totalität der Handlung betrachtet werden. Dies ermöglicht bei Entscheidungskonflikten ein gutes menschliches Urteil.

Letzten Endes sind nicht Handlungen gut, sondern Menschen. Deshalb hängt das Gute von der Eigenart dessen ab, der sich in der konkreten Situation befindet. Wie weit geht hier das Fürsorgeprinzip? Wird es dem Prinzip: »Du sollst nicht töten« untergeordnet? Wozu bin ich in der konkreten Situation verpflichtet? Wozu bin ich legitimiert? Die Angemessenheit der Antwort darf nicht von Statistiken abhängig gemacht werden.

Um den persönlichen Anforderungen einer gediegenen Krankenbehandlung oder einem ärztlichen Entscheidungskonflikt gerecht zu werden, brauchen wir bestimmte Dispositionen zum Gut-Handeln, die wir auch Tugenden nennen. Im klassischen Verständnis der Tugend geht es nicht vorwiegend um Tun oder Lassen, um Dürfen oder Nichtdürfen, sondern um die Vervollkommnung des eigenen Menschseins. Die ärztliche Berufsethik befaßt sich, wie Pellegrino treffend sagt, »eher mit der Art von Persönlichkeit, die der Arzt sein sollte, als mit der Lösung eines spezifischen bioethischen Dilemmas oder Puzzles«¹⁴³.

intention and »double effect«, in: *Proceedings of the American Catholic philosophical Association* 54 (1982) S. 21. Ähnlich drückt sich Boyle aus. Vgl.: J. Boyle, Who is entitled to double effect?, in: *The Journal of Medicine and Philosophie* 16 (1991) S. 489: »For my justification applies only when there is a situation of what might be called 'moral impossibility', that is, a situation in which one lacks the capacity to prevent the harmful side effect from occurring«.

¹⁴¹ Vgl.: Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Euthanasie, in: *Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls* 20, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (Bonn 1980) S. 11.

¹⁴² Ebda. S. 12.

¹⁴³ Vgl.: E. D. Pellegrino, Einleitung: Die medizinische Ethik in den USA - Die Situation heute und die Aussichten für morgen, in: *Bioethik in den USA*, hrsg. von H. M. Sass (Berlin u.a. 1988) S. 2.

Stellungnahme zum Dokument einiger deutscher Bischöfe über die Seelsorge an Geschiedenen

Von Andreas Laun, Wien

Die deutschen Bischöfe O. Saier (Freiburg), K. Lehmann (Mainz) und W. Kasper (Rottenburg-Stuttgart) haben ein Dokument über die Frage der Wiederverheirateten Geschiedenen veröffentlicht, und zwar unter dem Titel: »Grundsätze für eine seelsorgliche Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen und von Wiederverheirateten Geschiedenen in der Oberrheinischen Kirchenprovinz«¹.

Natürlich waren sich die Bischöfe bewußt, damit ein heißes Eisen anzufassen, und sie sahen voraus, daß der Text vor allem in Bezug auf den Sakramenten-Empfang genau gelesen werden würde, und zwar sowohl von den betroffenen Ehepaaren als auch von den mit ihnen leidenden Priestern und Bischöfen, in Deutschland und überall, natürlich auch in Rom!

Was sagen die Bischöfe, welche Grundsätze geben sie den Seelsorgern und den Betroffenen an die Hand?

I. Die Grundsätze der Bischöfe zur Pastoral für Wiederverheiratet-Geschiedene

Zunächst beschreiben die Bischöfe die vielfältige Not der Menschen mit ihren zerbrochenen Ehen. Ihr schwieriges Unterfangen ist es, »verantwortbare Lösungen zu finden, die einerseits der radikalen Weisung Jesu über die Unauflöslichkeit der Ehe gerecht werden und andererseits den betroffenen Menschen in ihrer schwierigen Situation helfen«². Dabei stützen sie sich auf viele Vorarbeiten von Diözesan-Synoden und theologische Studien, natürlich auch auf das Apostolische Schreiben »Familiaris consortio«. Sie bemühen sich, sowohl »der grundlegenden Verbundenheit« mit dem Papst und mit der ganzen Kirche als auch den Nöten der Menschen gebührend Rechnung zu tragen. Wenn irgendwie möglich, wollen sie die von ihnen angesprochene Gruppe von Menschen »zur vollen Teilnahme am Leben der kirchlichen Gemeinschaft führen«³. Sosehr sie sich dabei auf »vorhandene Ansätze« und natürlich die päpstlichen Weisungen stützen, bleibt doch klar: »Ausgangspunkt, Norm und Kriterium von Grundsätzen und Hilfen kann nur das biblisch-christliche Zeugnis über die Ehe sein«⁴.

¹ Grundsätze für eine seelsorgliche Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen und von Wiederverheirateten-Geschiedenen in der Oberrheinischen Kirchenprovinz. Vgl. Herderkorrespondenz 9/1993. 460–467.

² Grundsätze 461.

³ Grundsätze 461.

⁴ Grundsätze 461.

Nach einem Abschnitt über die christliche Ehelehre, insbesondere über die Haltung Jesu zur Ehescheidung, kehren die Gedanken der Bischöfe wieder zur Not all jener Menschen zurück, deren eheliche Gemeinschaft trotz vieler Bemühungen zerbrochen ist. Der Geschichte der Kirche entnehmen sie das Prinzip: Nein zur Wiederheirat, dennoch »differenzierte Beurteilung einzelner Fälle« – besondere Beachtung finden Origenes und Augustinus. Zu bedenken geben die Bischöfe auch die Haltung des Konzils von Trient, das eine bedingungslose Ablehnung der von der katholischen Haltung abweichenden Praxis der Ostkirche bewußt vermieden hatte.

Die Bischöfe wissen um die Bedrohung der Ehe in der heutigen Zeit und auch um die in vielen Fällen zu stellende Frage, »ob die psychische Disposition für eine gültige Eheschließung vorhanden ist« bzw. war⁵. Wenn bezüglich der kirchlichen Gültigkeit einer bestimmten Ehe Bedenken auftauchen, sollten die Seelsorger die Menschen taktvoll, aber auch offen auf die »Möglichkeiten der Ehegerichte« hinweisen. Im Text steht dabei allerdings der unklare Nachsatz: »Die Bischöflichen Ehegerichte sind mit Rat und Tat behilflich, wenn die Seelsorger vor Ort zeitlich oder sachlich überfordert sind«⁶.

Annulierungs-Verfahren können hilfreich sein, die Wunden der Scheidung heilen sie natürlich nicht. Worauf es ankommt, ist dies: »Ausgangspunkt aller Bemühungen« muß die Überzeugung sein, »daß Menschen aus gescheiterten Ehen ein Heimatrecht in der Kirche behalten.« Damit das nicht graue Theorie bleibt, müssen solche Christen »in den Gemeinden einen Raum des Verstehens und der Annahme finden.« Sie sollten spüren können, »daß sie in der Kirche zu Hause sind.« Die Bischöfe sparen nicht mit Kritik: Es gibt, so sagen sie, »noch viel Härte und Unversöhnlichkeit« solchen Menschen gegenüber. Das geforderte Angenommen-werden gebührt, wie schon Johannes Paul II. betont hat, vor allem jenen, die unschuldig verlassen wurden und nicht wiedergeheiratet haben⁷.

Die Kirche muß wissen, daß sie für solche Menschen »auf dem Weg ihrer Lebensgeschichte eine Zeit lang ein Dach darstellt und ein Zelt ausbreitet, daß viele aber auch wieder nach einer ersten Heilung gleichsam auf der Straße ihres Lebens weiterziehen, wobei die Kontakte zu der Kirche schwächer werden oder gar aufhören.« Aber das dürfe die Gemeinden nicht abschrecken: »Hier geht es um authentische Diakonie, die nicht nach irgendeinem Nutzen fragen darf«⁸.

Vieles von dem, was bisher gesagt wurde, gilt auch für jene Menschen, die nicht nur geschieden sind, sondern zivil wieder geheiratet haben. Keineswegs darf man ihnen die »reale Möglichkeit des Heiles einfach absprechen.« Aber sie sind, das können die

⁵ Grundsätze 463.

⁶ Grundsätze 463. Unklar ist der Satz, weil man sich fragt: Was kann der Seelsorger denn sonst noch machen, wenn Zweifel an der Gültigkeit der Ehe bestehen, als eben auf die Ehegerichte verweisen? Von welcher »sachlichen Überforderung« reden hier die Bischöfe? Oder sollte behauptet werden, es gäbe einen Weg am kirchlichen Ehegericht vorbei, um Einzelfälle zu lösen?

⁷ Familiaris consortio 83.

⁸ Grundsätze 464. So schön und richtig das Bild auch ist, wird man doch anmerken müssen, daß die Sehnsucht der Kirche, jemand möge zum Glauben und damit zum endgültigen Ja zur Gemeinschaft der Kirche finden, nichts mit einem fragwürdigen Interesse an irgendeinem »Nutzen« zu tun hat. Es wäre eine, christlich gesehen, perverse Selbstlosigkeit, die kein Interesse an der Entscheidung eines Menschen für Christus und seine Kirche bekundet! Bezüglich des Wohls des Nächsten soll die Rechte wissen, was die Linke tut. Denn die Liebe verlangt immer nach dem Wohl des *ganzen* Menschen, natürlich gemäß dem *ordo amoris*.

Bischöfe nicht verschweigen, in ihren kirchlichen Rechten eingeschränkt, weil sie nicht »unterschiedslos« zu den Sakramenten zugelassen werden können⁹.

Bevor sich die Bischöfe der heiklen Frage des Sakramentenempfangs für Wiederverheiratet-Geschiedene zuwenden, verweisen sie auf das, was Johannes Paul II. über die Teilnahme solcher Menschen am Gemeindeleben geschrieben hat¹⁰, und warnen vor einem verengten Blick, der nur auf die Zulassung zu den Sakramenten gerichtet ist und zu einer pastoral »verhängisvollen Isolierung« der Frage führt¹¹.

Allerdings, ausweichen können und wollen die Bischöfe der Frage nach den Sakramenten für wiederverheiratete Geschiedene natürlich nicht. Dabei beziehen sie sich immer wieder auf den einschlägigen Abschnitt in »Familiaris consortio« und interpretieren das Nein des Papstes zum Sakramentenempfang von Wiederverheiratet-Geschiedenen zunächst einmal so: »Dies ist eine generelle Aussage, die jede allgemeine Zulassung von Wiederverheiratet-Geschiedenen ausschließt.« Aus der Aufforderung des Papstes, die verschiedenen Situationen von Menschen wohl zu unterscheiden, folgern die deutschen Bischöfe: »Konkrete Konsequenzen« daraus überläßt das Schreiben offenbar »dem klugen pastoralen Ermessen der einzelnen Seelsorger«. Dazu bedürfe es freilich »gemeinsamer Maßstäbe« als Grundlage einer »verantwortlichen Gewissensentscheidung«¹².

Konkret denken die Bischöfe dabei an ein »klärendes, seelsorgliches Gespräch der Partner einer zweiten ehelichen Bindung mit einem Priester«. Das Gespräch müßte nach ihrer Auffassung verpflichtend sein, obwohl die Entscheidung letztlich die beiden Partner allein zu fällen haben. Dabei kann es sein, daß sie sich in ihrem Gewissen ermächtigt sehen, zum Tisch des Herrn zu gehen.

Besonders eindeutig scheinen den Bischöfen drei Fälle zu sein:

- »wenn die Gewissensüberzeugung vorherrscht, daß die frühere, unheilbar zerbrochene Ehe niemals gültig war«;
- »wenn die Betroffenen schon einen längeren Weg der Besinnung und Buße zurückgelegt haben«;
- wenn eine »Pflichtenkollision« vorliegt, insofern »das Verlassen der neuen Familie schweres Unrecht heraufbeschwören würde«¹³.

Was den Priester anlangt, gilt das Prinzip: »nicht unterschiedslos zulassen, nicht unterschiedslos ausschließen«. Im übrigen ist er gehalten, das Gewissensurteil der Betroffenen zu respektieren und für diese Achtung auch in der Gemeinde Sorge zu tragen¹⁴.

Es folgt ein Abschnitt zur Frage, welche Aufgaben Wiederverheiratet-Geschiedene in der Gemeinde übernehmen können. Die Grenze, die nicht überschritten werden sollte, sehen die Bischöfe in »öffentlichen Leitungsaufgaben« und der Mitwirkung in der Sakramentenpastoral für Kinder und Jugendliche. Auszuschließen ist auch jede liturgische Handlung, die als kirchliche Anerkennung der zweiten »Ehe« gewertet werden könnte¹⁵.

⁹ Grundsätze 464.

¹⁰ »Familiaris consortio« 84.

¹¹ Grundsätze 464.

¹² Grundsätze 465.

¹³ Grundsätze 465.

¹⁴ Grundsätze 465f.

¹⁵ Grundsätze 466.

Aufhorchen läßt noch einmal das Schlußwort. Dort steht nämlich der bedeutungsschwere Satz: »Des weiteren bedürfte auch die Beurteilung noch nicht ehelicher oder dauerhaft nichtehelicher Lebensgemeinschaften sowie nur zivilrechtlich geschlossener Ehen von Christen einer ähnlich differenzierten Sicht.« Was damit gemeint ist, wird im nächsten Satz noch klarer: »Pauschale Verurteilungen oder pauschale Leichtfertigkeit bei der Frage der Zulassung zu den Sakramenten sind hier ebenso unangebracht wie für die Gruppe der Wiederverheiratet-Geschiedenen«¹⁶.

Soweit also in groben Zügen der Inhalt dieses gewichtigen Dokumentes, das die Unterschrift von drei deutschen Bischöfen trägt.

II. Kritische Überlegungen

Ohne Zweifel, die Bischöfe haben sich viel Mühe gegeben, sich in die leidvolle Situation der Betroffenen zu versetzen und die Fragen sozusagen aus ihrer, der Wiederverheiratet-Geschiedenen-Perspektive, zu sehen. Der Text bringt viel theologisches Fachwissen, die Bischöfe zeigen sich aber auch als Seelsorger, die gelernt haben, in einer gewinnenden, nicht verletzenden Sprache zu formulieren. Von der einfühlsamen Art der Bischöfe, an die Probleme heranzugehen, kann man nur lernen.

Umso schmerzlicher ist es freilich, um der Einheit der Kirche und der Klarheit der Lehre willen auch Einwände vorbringen zu müssen, die trotz des hohen Amtes der Verfasser nicht unausgesprochen bleiben dürfen.

1. Einheit mit dem Papst?

Vor allem im vierten Teil des Dokumentes wird immer wieder auf »Familiaris consortio« verwiesen. Ja der Text erweckt den Eindruck, alles, was die Bischöfe sagen, sei nichts anderes als eine ausführliche Erklärung und eine legitime Weiterführung des päpstlichen Wortes.

Aber der kundige Leser kennt natürlich die übliche Auslegung, die besagt, daß der Papst, sieht man von der Möglichkeit sexueller Enthaltbarkeit ab, in der Frage der Zulassung zu den Sakramenten für Wiederverheiratet-Geschiedene ein bedingungsloses Nein gesprochen hat. Dasselbe gilt für all die von den Bischöfen zum Schluß aufgezählten Fälle, für die sie eine ähnliche »differenzierte« pastorale Praxis zu fordern scheinen. Wenn der Papst nämlich diese Interpretation, wie sie von den drei Bischöfen skizziert wird, für richtig gehalten hätte, er hätte anders reden müssen!

Der Einwand, Bischöfe dürften doch auch einmal eine andere Meinung vertreten als der Papst, würde zunächst einmal das Eingeständnis bedeuten, daß die bischöfliche Weisung mit der des Papstes in den kritischen Punkten tatsächlich nicht in Einklang zu bringen ist. Außerdem ist der Satz, ganz allgemein verstanden, zwar richtig, beantwortet aber nicht die hier entscheidende Frage, die da lautet:

Rührt die Frage nach der Zulassung von Wiederverheiratet-Geschiedenen zu den Sakramenten nicht an jenen Bereich des Glauben und der kirchlichen Ordnung, der zur Identität der katholischen Kirche gehört und daher keinerlei Pluralismus zuläßt?

¹⁶ Grundsätze 467.

Denn eines muß doch wohl klar sein: Es geht hier nicht um eine moralische Frage – etwa der nach »Barmherzigkeit«, wie fälschlich sehr oft schon behauptet wurde –, sondern um das Verständnis der beiden Sakramente Herrenmahl und Ehe. Es handelt sich um eine kirchliche Norm, die sich aus dem Dogma ergibt, und nicht eine Frage der natürlichen Ethik. Es ist, wie die Bischöfe selbst einleitend ausgeführt haben: Die Kirche hat bis zum heutigen Tag immer nur den »eindeutig bezeugten Willen ihres Herrn« in ihrem gesamten Leben »streng zu bewahren versucht.« Das ist kein naives Kleben an Buchstaben, sondern »ein konkretes, glaubwürdiges Zeichen entschiedener Treue zu Gott als dem Herrn der Schöpfung und dem Stifter des Neuen Bundes«¹⁷. Richtig, wo ist aber die Beweisführung der Bischöfe, daß ihre nun doch deutlich veränderte Praxis diesem Anspruch der Treue entspricht?

2. Klugheit der Entscheidung

Die Bischöfe haben nicht nur laut gedacht, sondern sie haben bereits eine Entscheidung getroffen. Die Bischöfe waren wohl subjektiv überzeugt, im Einklang mit dem Papst zu lehren, und daran zu zweifeln steht dem Außenstehenden nicht zu. Aber es ist, um es milde zu sagen, kaum vorstellbar, daß sie nicht um die durch gute Argumente gestützte Möglichkeit wußten, »Familiaris consortio« könnte anders zu verstehen sein, als sie es meinen. Ja man kann sich fragen: Wie hätte sich der Papst eigentlich ausdrücken müssen, um allen verständlich zu sagen, Wiederverheiratet-Geschiedene können zu den Sakramenten nicht zugelassen werden? Welchen Satz hätte er umformen, welchen hinzufügen müssen, damit dieser Sinn herauskommt, von dem viele meinen, er sei ohnehin deutlich genug ausgesprochen worden?

Diese »andere« Auslegung vorausgesetzt, muß die Position der deutschen Bischöfe als »Widerspruch zum Papst« erscheinen. Daraus ergibt sich ein weiteres Bedenken:

Wie wird der Dissens von Bischöfen gegenüber dem Papst auf das Volk Gottes wirken, und dies vor allem in der heutigen Lage, in der wir ohnehin an einer informellen Quasi-Kirchenspaltung leiden? Mit Verwunderung fragt man sich: Hätten die Bischöfe nicht den von ihnen so oft beschworenen Dialog zuerst mit dem Papst führen sollen, bevor sie diesen Schritt taten?

Nach ihren theologischen Überlegungen hätten sie es wie Paulus machen sollen, der zu den Aposteln nach Jerusalem ging, um ihnen seine Lehre vorzulegen¹⁸. Das heißt, vor ihrem Gang in die Öffentlichkeit hätten sie sich zuerst noch ins Einvernehmen mit der Weltkirche und damit vor allem dem Papst setzen sollen. Wenn die Kirche nach einem solchen Klärungsprozeß den Wiederverheiratet-Geschiedenen eine Erleichterung hätte gewähren können, wären alle – Betroffene, Seelsorger und sicher auch der Papst selbst – höchst dankbar gewesen.

Wenn sie ernsthaft dachten, ihre Grundsätze entsprächen dem, was in »Familiaris consortio« steht, hätten sie diesen Weg ohne Sorge gehen können.

Wenn sie hingegen befürchten mußten, der Papst werde ihren Standpunkt nicht teilen können, warum haben sie diesen Schritt dann doch getan?

¹⁷ Grundsätze 463.

¹⁸ Gal 2, 1ff.

Auch wenn das Vorgehen der Bischöfe bei nicht wenigen Kreisen zunächst eine gewisse Befriedigung ausgelöst hat, steht doch zu fürchten, daß dieses Zeichen der Nicht-Einheit auf bischöflicher Ebene der Kirche schaden wird. Der Dissens von Priestern und Theologen ist schon schlimm genug, beginnt die geistige Sturmflut jetzt auch die bischöflichen Dämme auszuwaschen? Immer ihre Überzeugung vorausgesetzt, hätten die Bischöfe auch den auf jeden Fall entstehenden Anschein eines Dissenses vermeiden sollen.

3. Die Art der Argumentation

Wenn die Bischöfe vor »pauschalen Verurteilungen« jener warnen, die in einer irregulären Situation leben und doch zur Kommunion gehen, stellen sich einige Fragen:

Selbstverständlich, »verurteilen« darf der Christ niemanden. Dieses Gebot wird zwar oft mißachtet, aber meines Wissens nach von keinem Christen oder Theologen bezweifelt. Allerdings, die biblische Mahnung, nicht zu urteilen, wird heute oft mißbräuchlich verwendet, und zwar auf folgende Weise:

Man sagt, man dürfe niemanden »verurteilen«, meint aber in Wirklichkeit, ein bestimmtes Verhalten könne nicht »Sünde« genannt werden. Am Beispiel der Diskussion über die Homosexualität läßt sich das Gemeinte verdeutlichen: Aus dem moralischen Appell, Homosexuelle nicht zu »verurteilen«, zieht man den Schluß, es sei unzulässig, homosexuelles Verhalten eine Sünde zu nennen, und tut so, als ob schon die Frage nach der objektiven Sündhaftigkeit homosexueller Akte der erste Schritt in die Diskriminierung wäre und den Tatbestand des »Verurteilens« darstellte¹⁹.

Verräterisch ist dabei folgender Umstand: Die biblische Mahnung, nicht zu verurteilen, gilt zwar für alle Sünder, sie wird aber kaum auf Neonazis, auf kriminelle Waffenhändler, auf Drogenbosse und andere Menschen angewendet, die vergleichbar abstoßende Sünden begehen. Warum eigentlich nicht? Soll man bestimmte Sünder nicht verurteilen, andere aber schon? Der Grund für diese Sprachregelung ist offenkundig folgender: Man hat sich angewöhnt, mit »verurteilen« nicht auf den Menschen abzielen, der sündigt, sondern auf sein Tun. »Verurteilen« ist zum Synonym für moralische Mißbilligung eines bestimmten Verhaltens geworden.

Die Bischöfe sollten sich dieser so leicht mißbrauchbaren Sprache enthalten. Denn wenn man ihre Grundsätze in diesen heiklen Punkten nicht für richtig hält, gerät man unwillkürlich in den Verdacht, einer zu sein, »der verurteilt«, und zwar »undifferenziert« und »pauschal«! Dieser Vorwurf würde, wenn der oben behauptete Dissens zur päpstlichen Lehre richtig diagnostiziert ist, in logischer Konsequenz auch Johannes Paul II. treffen, was die Bischöfe sicher nicht beabsichtigt haben. Aber ohne es zu wollen, werten sie durch die innere Logik dieser Sprechweise jeden, der sich aus theologischen Sachgründen ihrer Auffassung nicht anschließen kann, moralisch ab.

4. Theologische Argumentation und Gewissensentscheidung

Selbstredend ist es richtig, eine Gewissensentscheidung zu respektieren! Man könnte auch sagen: Jeder Katholik, jeder Christ, ja jeder Mensch sollte bereit sein, auf die königliche Autorität des Gewissens anzustoßen – noch bevor er auf den Papst das Glas erhebt, wie Newman pointiert, aber richtig festgestellt hat.

¹⁹ Vgl. Laun A., Diskriminierung. In: Neues Lexikon der christlichen Moral. Innsbruck 1990.

Dieser Primat des Gewissens gilt freilich nur, wenn die beiden zentralen Begriffe – »Gewissen« und »Gewissensentscheidung« – richtig verstanden werden. Das Gewissen ist, sagt »Veritatis splendor«, an die Wahrheit gebunden. Darum ist der Spruch des Gewissens nicht sosehr eine »Entscheidung«, als vielmehr ein Urteil über die Wirklichkeit in ihrer sittlichen Bedeutsamkeit²⁰.

Daher hätte man sich hier Ausführungen über die Ehe auf der einen und über die Eucharistie auf der anderen Seite erwartet, um daraus zu ersehen, welches Verhalten eines wiederverheirateten Christen denkbar ist und welches, immer an objektiven Maßstäben gemessen, sicher nicht.

Allerdings, wie schon der Papst in »Familiaris consortio«, nennen die Bischöfe verschiedene Situationen und Motive, die zu einer Wiederheirat führen können. Der Papst fordert, diese Fälle »um der Liebe zur Wahrheit willen« zu unterscheiden, und spricht damit offenbar den Seelsorger an, der doch nur so zu einer gerechten Einschätzung seines Gegenübers gelangen kann²¹. Die Bischöfe hingegen beziehen diese Aufforderung zur Unterscheidung auch auf die Zulassung zu den Sakramenten, indem sie daraus verschiedene Kriterien ableiten. Es ist nicht zu erkennen, wie daraus nicht folgen sollte: Sie befinden sich damit im Widerspruch zum Papst.

Wenn man aber diese Frage der Autorität beiseite läßt, würde man sich eine theologische Diskussion dieser Kriterien erwarten. Die Bischöfe fordern eine objektive Aufhellung der Situation. Dennoch heißt es weiter unten: »Eine solche Entscheidung« zum Sakramentenempfang »kann nur der Einzelne in einer persönlichen Gewissensentscheidung unvertretbar fällen.« Warum eigentlich, wenn die Situation objektiv aufgehellt wurde? Was muß denn ein Wiederverheiratet-Geschiedener erzählen, damit der Priester sagen kann: »Nach dem, was Sie über Ihre Situation berichten, können Sie objektiv zu Recht die Eucharistie empfangen?« Die Bischöfe sagen, die Ehepartner könnten sich »im Einzelfall« ermächtigt sehen, die Sakramente eben doch zu empfangen. Warum nur im Einzelfall? Wie bei jeder anderen moralischen Norm müßte doch gelten: Wer immer sich in dieser oder jener Situation befindet, darf so handeln. Aufgabe des Gewissens ist es dann zu urteilen, ob die geforderten Umstände vorliegen, nicht aber, über die Gültigkeit der Norm zu befinden²². Ist es ganz abwegig zu sagen: Hier ist ein Zugeständnis an jenen Gewissensbegriff gemacht worden, den der Papst in »Veritatis splendor« besorgt zurückgewiesen hat?

Die Bischöfe hätten die Frage klar und unmißverständlich stellen sollen: Kann jemand, der die für jeden Christen selbstverständlichen Voraussetzungen für den Sakramentenempfang mitbringt, aber leider in einer kirchlich nicht gültigen »Ehe« lebt, die Eucharistie empfangen, ja oder nein? Wenn ja, unter welchen Bedingungen? In der von ihnen selbst erwähnten »bewährten kirchlichen Praxis« gibt es das Ja nur bei der – sicher schwierigen – sexuellen Enthaltensamkeit. Die Bischöfe hätten theologisch argumentierend entweder zeigen müssen, daß der »objektive Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche« in solchen Fällen eben nicht besteht oder wie die Zulassung zu den Sakramenten von Wiederverheiratet-Geschiedenen trotz dieser inneren Widersprüchlichkeit dennoch möglich ist.

²⁰ »Veritatis splendor« 57.

²¹ »Familiaris consortio« 84.

²² Vgl. dazu »Veritatis splendor« 57–61.

Eigenartigerweise sprechen die Bischöfe auch bei der Frage, ob die erste Ehe gültig war, von einer »Gewissensüberzeugung«. Wieso ist es Sache des Gewissens, über die Gültigkeit der Ehe zu befinden? Diese hängt von bestimmten, klar benennbaren, wenn auch nicht immer leicht beweisbaren Voraussetzungen ab, hat aber mit einer moralischen Norm nichts zu tun und gehört somit zunächst nicht in die Zuständigkeit des Gewissens.

Gemeint sein kann nur: Wenn jemand zum Beispiel über seinen damals bestehenden oder nicht bestehenden Ehemillen nachdenkt, gibt es möglicherweise keinen überprüfbareren Beweis, sondern eben nur seine Erinnerung. Dann fordert ihn sein Gewissen auf, sich keine Wunscherinnerung zurechtzulegen und weder sich noch die Kirchenrichter zu belügen.

Die Bischöfe haben am falschen Platz und in einer mißverständlichen Weise vom Gewissen gesprochen. Statt dessen hätten sie einfach sagen sollen: Wiederverheiratet-Geschiedene können zu den Sakramenten gehen, wenn die von uns genannten Umstände vorliegen. Ob sie vorliegen, müssen die Leute, gegebenenfalls mit Hilfe des Priesters oder sonst eines kundigen Christen, klären wie bei jeder anderen Verpflichtung auch. Das Gewissen begleitet alle daran Beteiligten, indem es sie zur Wahrhaftigkeit verpflichtet.

An all dem führt kein Weg vorbei, und man kann sie nicht durch eine Gewissensentscheidung ersetzen wollen. Löst man das Gewissen von der Wahrheit, verliert es sich im Nebel des Irrationalen.

5. Folgen für die Pastoral

Zu fragen ist auch dieses: Was werden, wenn sich diese neuen Weisungen durchsetzen, die Folgen für die Seelsorge sein? Nach aller Voraussicht leider keine guten:

Erstens werden sich all jene, die dem Nein der Kirche zum Empfang der Sakramente demütig gehorsam waren, irgendwie »versetzt« vorkommen, getäuscht und betrogen. Vor allem jene, die sich um sexuelle Enthaltbarkeit mühten, werden mit verständlicher Erbitterung sagen: Also war alles umsonst, wir haben uns für nichts und wieder nichts bemüht! Es wäre zumindest nötig gewesen, an diese Menschengruppe ein versöhnliches Wort zu richten.

Zweitens dürfte die Vorstellung, daß sich manche Paare »in ihrem Gewissen« für die Enthaltung von der Eucharistie, andere aber für deren Empfang entscheiden, realitätsfremd sein. Denn es bleibt unerfindlich, warum bei gleicher Ausgangslage und gleichem Verlangen nach den Sakramenten die Paare zu unterschiedlichen »Gewissens«-Urteilen kommen könnten.

Drittens ist nicht zu sehen, welche Wiederverheiratet-Geschiedene überhaupt zur Erkenntnis kommen müßten, nicht zur Eucharistie gehen zu dürfen, und zwar ohne daß sie dies ändern könnten. Die Bischöfe sagen zwar, man dürfe die Entscheidung nicht leichtfertig fällen. Zugegeben, nur was heißt »leichtfertig« in der Praxis? Wo sind die an den Sakramenten interessierten Ehepaare, die nicht zumindest eine Pflichtenkollision geltend machen können – und daher sehr wohl zur Eucharistie gehen können?

Die bisherige Pastoral der Kirche bleibt, viertens, nicht einmal eine legitime Alternative. Denn warum sollte sich ein Christ der Eucharistie enthalten dürfen, wenn er alle Voraussetzungen zu deren Empfang ohnehin erbringt? Der Empfang der Eucharistie ist ja nicht nur ein Recht, sondern auch eine Pflicht der Liebe.

Erst recht wird, fünftens, der Gedanke obsolet, ein Paar könne sich um der Eucharistie willen bemühen, sexuell enthalten zu leben. Die Bischöfe erwähnen zwar die Möglichkeit, wie Bruder und Schwester zu leben, halten diesen Weg aber in den meisten Fällen für wenig gangbar²³. Darin haben sie wohl recht. Nur bleibt unerfindlich, wer diesen mühsam-heroischen Weg auch nur zu gehen versuchen soll oder sogar tatsächlich gehen wird, wenn es auch die im Dokument aufgezeigte Gewissensentscheidung gibt?

Sechstens wird die Frage erhoben werden, ob sich diese »differenzierte Sicht« nicht auch auf andere Problem-Felder anwenden lasse. Die Bischöfe nennen selbst einige Fälle: noch nicht eheliche oder dauerhaft nichteheliche Lebensgemeinschaften oder nur zivil geschlossene Ehen von Christen. Man ist verwundert, denn spätestens hier hätten sie merken müssen, welchen Bruch diese Positionen für die bisher von der Kirche gelehrt Moral und Seelsorge bedeuten würden! Außerdem stellt sich die Frage: Ließe sich diese Liste nicht leicht erweitern? Etwa, indem man die gleichen Prinzipien auf Paare, die »nur« voreheliche Beziehungen haben, oder sogar auf homosexuelle Freundschaften anwendet? Warum nicht auch hier die unvertretbare Gewissensentscheidung des einzelnen? Wenn die Bischöfe dies verneinen, wäre es gut zu wissen, womit sie dieses Nein begründen. Es wäre wiederum ein Anlaß zu zeigen, wodurch sich der von ihnen angewandte Begriff der Gewissensentscheidung von jenen Irrtümern unterscheiden läßt, die in »Veritatis splendor« zurückgewiesen werden.

6. »Doppelte Pastoral« in der einen Kirche?

Nach den drei deutschen haben sich auch die italienischen Bischöfe zur Pastoral der Wiederverheiratet-Geschiedenen geäußert, sind dabei aber auf jener Linie geblieben, die bisher von Freund und Feind für die des Papstes gehalten wurde. Daraus ergibt sich die Frage an die deutschen Bischöfe:

Ist es in dieser so sensiblen Frage möglich, daß sich die sittliche Weisung für Wiederverheiratet-Geschiedene nach den geographischen Grenzen der Diözesen oder Landesgrenzen ändert? Die Frage stellen, heißt sie zu verneinen, und unwillkürlich erinnert man sich an den Spott Pascals über eine Moralvorstellung, die diesseits und jenseits der Pyrenäen eine je andere sein könnte.

Was die Geltung der Weisung von irgendwelchen Bischöfen oder Gruppen von ihnen betrifft, muß man sich die konkreten Folgen nur vorstellen, um zu sehen, daß da etwas nicht stimmen kann:

Wenn Wiederverheiratet-Geschiedene einen Italien-Urlaub antreten, müssen sie sich dann an das Nein der italienischen Bischöfe halten oder dürfen sie eine »Gewissensentscheidung« nach deutschem Diözesanrecht fällen? Spätestens eine Übersiedlung nach Italien würde den »casus conscientia« entscheiden – wie absurd!

III. Leitlinien einer Pastoral an Wiederverheiratet-Geschiedenen nach »Familiaris consortio«

Es wäre angesichts der pastoralen Not mit den Wiederverheiratet-Geschiedenen unangemessen, den Versuch der drei deutschen Bischöfe nur kritisch zu sehen und das Gute,

²³ Grundsätze 465.

das in dem Schreiben enthalten ist, nicht anzuerkennen. Noch wichtiger ist es zu sagen, in welche Richtung die Pastoral der Kirche überhaupt gehen sollte.

1. Hinführung zur Einsicht

Der erste, wesentliche und allgemeingültige Schritt jeder Pastoral ist es, den Christen aus der Unmündigkeit des Nicht-Verstehens zur Einsicht in die jeweiligen theologischen Zusammenhänge zu führen. Dem Papst ohne eigenes Verständnis zu gehorchen, kann zwar ein Durchgangsstadium sein, aber auch nur das²⁴! Es muß begleitet sein vom Bemühen in die eigene Einsicht. Nur durch sie reift der Christ zur Mündigkeit.

a. Die Ehe als Realsymbol der Liebe Christi und seiner Kirche

Das heißt im Fall der Wiederverheiratet-Geschiedenen: Sie sollen begreifen, was die Ehe in ihrem tiefsten Wesen ist und worin daher die innere Widersprüchlichkeit der Zweitehe besteht. Sosehr die Ehe nämlich zur Schöpfungsordnung gehört, so wird das, was sie eigentlich ist, überhaupt erst durch Christus verständlich. Denn die christliche Ehe ist auf ihre Weise berufen, die Art und das Maß der Liebe Christi für die Kirche anschaulich zu machen. »Ihr gegenseitiges Sichgehören macht die Liebe Christi sakramental gegenwärtig. Die Eheleute sind daher für die Kirche eine ständige Erinnerung an das, was am Kreuz geschehen ist.« Das ist ihr tiefster Sinn²⁵.

Mit anderen Worten: Ein liebendes Ehepaar ist eine der besten Katechesen über die Liebe Christi zu seiner Kirche. Um sie zu verstehen, ist es ein guter Weg, sich an ein liebendes Ehepaar zu erinnern und zu sich selbst zu sagen: »So darf ich mir die Liebe Christi vorstellen.« Anschaulich gesprochen: Wenn das wahr ist, dann löst für den Gläubigen ein »Fidelio« oder »Romeo und Julia« – auf der Bühne und noch mehr im wirklichen Leben – fast unwillkürlich die Assoziation an Christus und seine Kirche aus.

Ein besonderes Merkmal der Liebe Gottes zu den Menschen ist es aber, daß diese Liebe stärker ist als der Ehebruch: Israel ist untreu, aber Gott erbarmt sich seines Volkes und verzeiht. Diese die Sünde überwindende Liebe Gottes nimmt im Evangelium die Gestalt des Kreuzes an. Menschen, die in ihrer Ehe gescheitert sind, aber ihrem Ehepartner dennoch treu bleiben, leben eine Liebe, die tatsächlich an das Kreuz erinnert.

Wenn man diese hier skizzierten theologischen Einsichten über die Ehe ernst nimmt, dann versteht man oder beginnt wenigstens zu ahnen, daß die »Zweitehe« ein Unding ist: sie kann diese treue Liebe zwischen Christus und seiner Kirche nicht mehr spiegeln und paßt daher nicht zur Eucharistie, die auf andere Weise »dasselbe« ist: sie macht den Bund der Liebe Christi und seiner Kirche »sichtbar und gegenwärtig«²⁶.

Wenn Wiederverheiratet-Geschiedene dieses Geheimnis der Ehe verstanden haben, werden sie – so sie nicht den direkten Kreuzweg der Enthaltbarkeit zu wählen imstande sind – aus eigener Motivation auf das Sakrament verzichten: nicht weil sie es geringachten, sondern in Ehrfurcht vor diesen geheimnisvollen Wahrheiten über die scheinbar bloß

²⁴ Man kann nur immer wieder betonen: Blinder Gehorsam im eigentlichen Sinn ist unchristlich. Einen partiell und zeitlich begrenzt »blinden« Gehorsam kann es zwar legitimerweise geben, er ist aber dort, wo es um Gebote Gottes geht, kein Ideal: Der Mensch soll die inneren Gründe seines Handelns verstehen. Vgl. Laun A., Freiheit und Gehorsam im Salesianischen Verständnis. In: Jahrbuch für Salesianische Studien Bd. 21. Eichstätt 1989, 71–106.

²⁵ Familiaris consortio 12 und 13.

²⁶ Familiaris consortio 84. Vgl. dazu auch Hörmann K., Kirche und zweite Ehe. Innsbruck 1973, 38ff.

menschliche Liebe, die mehr mit Gott zu tun hat als der Mensch es für gewöhnlich wahrnimmt.

b. Irrtum und Verwirrung

Viel leichter läßt sich das zweite Argument des Papstes gegen die Sakramenten-Zulassung der Wiederverheiratet-Geschiedenen begreifen: »Ließe man solche Menschen zur Eucharistie zu, bewirkte dies bei den Gläubigen hinsichtlich der Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe Irrtum und Verwirrung«²⁷. Die Praxis der Kirche ist ja in sich schon eine Verkündigung. Durch die Sakramenten-Spendung an Wiederverheiratet-Geschiedene würde man zwar den Betroffenen entgegenkommen, »zugleich aber rücksichtslos werden gegen die Welt, der man nicht mehr den wahren Glauben der Kirche verkündet; gegen die christliche Gemeinde, der die Kirche als Schule der Mittelmäßigkeit, nicht der Vollkommenheit erschiene; gegen die Partner selbst, die ja Teil der Welt und der Kirche sind«²⁸.

Wenn nun ein Betroffener, gerade weil er leidet, dies einsieht, wird er bereit sein, das kirchliche Nein auch um seiner Mitchristen willen in Kauf zu nehmen. Voraussetzung freilich ist es, daß er die Gemeinschaft der Kirche ernst nimmt und sieht, welche bleibende Verantwortung er für sie mitträgt.

2. Die objektive Verbindung der Wiederverheiratet-Geschiedenen mit der Kirche

Wie auch die Bischöfe anerkennend zitieren, läßt der Papst die Wiederverheiratet-Geschiedenen nachdrücklich zur Teilnahme am Leben der Kirche ein. Diesen Text kann man nicht genau und aufmerksam genug lesen:

»Zusammen mit der Synode möchte ich die Hirten und die ganze Gemeinschaft der Gläubigen herzlich ermahnen, den Geschiedenen in fürsorgender Liebe beizustehen, damit sie sich nicht als von der Kirche getrennt betrachten, da sie als Getaufte an ihrem Leben teilnehmen können, ja dazu verpflichtet sind. Sie sollen ermahnt werden, das Wort Gottes zu hören, am heiligen Meßopfer teilzunehmen, regelmäßig zu beten, die Gemeinde in ihren Werken der Nächstenliebe und Initiativen zur Förderung der Gerechtigkeit zu unterstützen, die Kinder im christlichen Glauben zu erziehen und den Geist und die Werke der Buße zu pflegen, um so von Tag zu Tag die Gnade Gottes auf sich herabzurufen. Die Kirche soll für sie beten, ihnen Mut machen und sich ihnen als barmherzige Mutter erweisen und sie so im Glauben und in der Hoffnung stärken.«

Was ist denn, abgesehen von den aufgezählten Einzelheiten, das »Leben der Kirche«, an dem die Wiederverheiratet-Geschiedenen teilnehmen sollen? Der Papst kann doch nicht nur die äußeren Aktivitäten meinen. Also darf man zu Recht an die Liebe zu Gott, an die geistige Verbindung mit Christus, an die Hingabe an ihn durch Glauben und die gehorsame Annahme seines Willens denken, auch wenn diese eingeschränkt ist. Auch sie gehören zur Gemeinschaft der Heiligen²⁹. Das jedenfalls ist die Lehre der Kirche, wie sie auf dem Konzil und neuerdings im Katechismus formuliert wurde!

²⁷ Familiaris consortio 84.

²⁸ Hörmann K., Kirche und zweite Ehe. Innsbruck 1973, 40, und zwar im Anschluß an A.-M. Henri.

²⁹ Katechismus Nr. 946.

Wenn die Wiederverheiratet-Geschiedenen also an diesem christlichen Leben teilnehmen können und sollen, ist das unendlich viel und wirklich Grund zur Hoffnung, wie der Papst ja auch ausdrücklich sagt.

3. »Familiaris consortio« und die Sünde der Wiederverheiratet-Geschiedenen

Dazu kommt folgende Beobachtung: Bezüglich der Wiederverheiratet-Geschiedenen ist in »Familiaris consortio« nur sehr zurückhaltend von der Sünde die Rede: »Die Kirche vertraut fest darauf, daß auch diejenigen, die sich vom Gebot des Herrn entfernt haben und noch in einer solchen Situation leben, von Gott die Gnade der Umkehr und des Heils erhalten können, wenn sie ausdauernd geblieben sind in Gebet, Buße und Liebe.«

Freilich, im Katechismus³⁰ wird in lapidarer Kürze und mit größerer Härte jeder Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe als »schwere Sünde« bezeichnet, und das betrifft auch die Wiederverheiratet-Geschiedenen³¹. Es sollte eigentlich keiner Erwähnung bedürfen, sei aber vorsichtshalber doch ausgesprochen: Natürlich stellt der Katechismus damit nicht die großen Unterschiede in Abrede, die dabei existieren. »Außerehelicher Geschlechtsverkehr« kann vieles heißen, und selbstverständlich ist jener »moralische Bogen« mitzudenken, der sich etwa vom sexuellen Mißbrauch eines Kindes bis »hinauf« zum Verkehr zwischen Liebenden oder gar Verlobten spannt. In allen diesen Fällen findet der Verkehr »außerhalb der Ehe« statt, aber was für ein moralischer Unterschied! Wie ungerecht wäre es, das jeweils so verschiedene Gewicht der Sünden nicht zu sehen, die unter »Geschlechtsverkehr außerhalb der Ehe« fallen! In diesem Sinn könnte man auch der Warnung der oberrheinischen Bischöfe vor »pauschalen Verurteilungen« einen richtigen, höchst notwendigen Sinn zumessen.

Natürlich, das Intimleben der Wiederverheiratet-Geschiedenen ist in den Augen der Kirche »außerehelicher Geschlechtsverkehr« und daher keine Bagatelle. Wenn der Papst aber überzeugt wäre, daß alle Wiederverheiratet-Geschiedene ständig in der Todsünde lebten – und zwar im vollen theologischen Sinn des Wortes! –, wären all die zitierten positiven Worte, die er für sie findet, eine Irreführung. Ja man könnte dem Papst den Vorwurf nicht ersparen, ein falscher Prophet im Sinn des Propheten Jeremia zu sein, weil er Hoffnung macht, wo keine Hoffnung ist³²! Sagen, sie sollen am Leben der Kirche teilnehmen und Hoffnung haben, wenn man eigentlich meinte, sie kämen im Fall des unvorhergesehenen Todes unweigerlich in die Hölle, wäre nicht zu verantworten. Vielmehr müßte er sie in allen Tonarten vor der Hölle warnen, wenn diese ihnen in der Weise drohte, wie das vor allem auch Kirchengegner der kirchlichen Lehre unterstellen.

³⁰ Katechismus Nr. 2390; 2353.

³¹ Nr. 2384 »Der Ehepartner, der sich wieder verheiratet hat, befindet sich dann in einem dauernden, öffentlichen Ehebruch.« So logisch zwingend diese Aussage ist, hätte man sich eine Differenzierung gewünscht. Denn der Ehebruch eines Don Giovanni oder eines Menschen, der in eine bestehende Ehe als Verführer eindringt und sie zerstört, ist zweifelsohne eine viel schwerere Sünde als der Ehebruch von Wiederverheiratet-Geschiedenen, die den Ehemillen ja haben, allein nicht zurechtkommen, für kleine Kinder sorgen müssen und deren Sünde nur im Koordinatensystem des Glaubens als solche verstanden werden kann.

³² Vgl. Jer 9, 17.

4. Die »geistige Kommunion« und die nicht-sakramentale Verbindung zu Gott

Mit den deutschen Bischöfen sollte man auch an die alte Tradition der sogenannten »geistlichen Kommunion« erinnern: einer Vereinigung mit Christus, die zwar »nur« im Herzen geschieht, aber »conditio sine qua non« für den wirklichen Empfang der Eucharistie darstellt. In Abwandlung eines Wortes, das Franz von Sales von den sogenannten Stoßgebeten schreibt, könnte man sagen: Die geistliche Kommunion ist jedem Menschen, der seine Sünden bereut, immer zugänglich, sie kann an die Stelle der sichtbaren Kommunion treten, selbst aber ist sie durch nichts, auch nicht den sinnenfälligen – »wirklichen« – Empfang der Kommunion zu ersetzen.

Wiederum *mit* den Bischöfen wird man überhaupt vor einer Reduktion des religiösen Lebens auf den Empfang der Sakramente warnen müssen. So wichtig diese auch sind, es gibt die wirkliche Verbindung mit Gott auch ohne sie. Wäre dem nicht so, was wäre dann mit einem gläubigen Juden, mit einem evangelischen Christen oder auch mit jemandem, der einen Priester nicht erreichen kann – also lauter Menschen, an deren Verbundenheit mit Gott man nicht mutwillig zweifeln darf?

Die Macht der göttlichen Gnade ist nicht an die sichtbaren Sakramente gebunden, sagt Thomas von Aquin an einer besonders tröstlichen Stelle³³. In der hl. Schrift ist die Gnade zunächst einmal den Demütigen verheißen, denen, die Gott fürchten und ehren und daher auch den vielen »Samaritern« aller Zeiten, aller Rassen und aller Religionen. Es wäre absurd sich vorzustellen, daß Gottes Gnade vor der Existenz Christi wie ein breiter Fluß mit vielen Nebenarmen zu allen Menschen geströmt wäre, dann aber, durch die Schaffung der Sakramente, gleichsam in ein enges, starres Flußbett hineinreguliert worden wäre, an dessen abgedichteten Ufern das Leben verdorrt! Es ist umgekehrt: die Sakramente bringen die Gnade Gottes über ihre bisherige Wirksamkeit hinaus noch wirkungsvoller, sicherer und sogar reichhaltiger zu den Menschen – aber die alten Ströme fließen weiter, sie sind nicht versiegt! Gott hat uns an die Sakramente gebunden, doch nicht sich selbst!

Diese Wahrheit kann man gar nicht ernst genug nehmen, unter anderem auch in Hinblick auf die Beziehung der katholischen Kirche zu den anderen Religionen, aber eben auch bezüglich jener, bei denen der Sakramentenempfang momentan oder auf Dauer nicht möglich ist.

Natürlich ist das nicht so gemeint, als wäre es in das Belieben des Menschen gestellt, ob er die Sakramente »benutzt« oder nicht; auch nicht so, als ob er »dasselbe« auch ohne Sakramente haben könnte, wenn er nur will. Wohl aber in dem Sinne, daß es Umstände und Gründe dafür geben kann, daß jemand die Sakramente vielleicht nicht empfangen kann, obwohl er – nach bestem Wissen beurteilt – in der Gnade lebt.

Man wird einwenden: Bei den Wiederverheiratet-Geschiedenen liegt eine andere Situation vor, weil sie um die Widersprüchlichkeit ihrer zweiten »Ehe« wissen und sich, indem sie sie vollziehen, immer wieder schuldig machen.

³³ S. Th. III 68 2: Der Aquinate beantwortet an dieser Stelle die erschreckende Frage, ob jemand ohne Taufe gerettet werden könne. Er verweist auf den Glauben, durch den Gott den Menschen heiligt, und die daraus erwachsende Sehnsucht nach der Taufe. Dann heißt es: »...Deus interiorem hominem sanctificat, cuius potentia sacramentis visibilibus non alligatur.«

Das ist zwar einerseits richtig, andererseits darf man dennoch sagen: Wenn jemand im Glauben an die Autorität der Kirche sich dem Spruch des Papstes demütig unterwirft und ihm Gehorsam leistet, dann gehorcht er Christus und ist mit diesem eben dadurch in einer gewissen Verbindung (»communio«).

Dabei darf man durchaus ebenso bildhaft und konkret denken, wie Christus das in vielen Gleichnissen tut: Beim Jüngsten Gericht wird es der Herr niemand zum Vorwurf machen (können), daß sich ein Christ demütig dem Wort des Papstes untergeordnet und nicht im Widerspruch zu ihm kommuniziert hat! Im Gegenteil, solcher Gehorsam wird ihm zum Heile gereichen. Dies ist wahr, auch wenn dieser Gehorsam noch immer an einem Mangel leidet und nicht dem heroischen Verzicht jener gleichgestellt werden kann, die tatsächlich wie Bruder und Schwester leben, nur um die Eucharistie empfangen zu können.

Der Seelsorger wird - im Sinne der pastoral immer und überall so notwendigen Unterscheidungen - auch dies anerkennen: Nicht jedes Übergehen der kirchlichen Weisung, sich der Eucharistie zu enthalten, von Seiten Wiederverheiratet-Geschiedener ist sittlich gleich zu bewerten.

5. Das Zeugnis der eucharistischen Enthaltensamkeit

Wenn jemand, der wiederverheiratet-geschieden ist, nicht zur Eucharistie geht, dient er durch diese seine Zurückhaltung der Gemeinschaft der Kirche. Denn damit bezeugt er nicht nur eine gewisse – wenn auch nicht vollständige – Treue gegenüber dem Nachfolger Christi, sondern er legt auf seine Weise – anders als der Verheiratete – Zeugnis für den geheimnisvollen, unlösbaren Bund Christi mit seiner Kirche ab. Was für seine Christus-Verbundenheit gilt, läßt sich auch auf seine Gemeinschaft mit der Kirche anwenden: Wenn er sich im Gehorsam gegenüber den Hirten der Kirche der Eucharistie enthält, ist er dieser Kirche tiefer verbunden, als wenn er gegen ihren Willen das Sakrament der kirchlichen Einheit empfängt.

Auch dieses kostbare Zeugnis ginge durch die Praxis nach den oben besprochenen Richtlinien der genannten deutschen Bischöfe verloren.

Umgekehrt stellt der Sakramenten-Empfang von Seiten der Wiederverheiratet-Geschiedenen die Lehre der Kirche über die Unauflöslichkeit der Ehe in Frage, er schafft tatsächlich »Irrtum und Verwirrung«³⁴. Dieses Argument, das ja unmittelbar in der Nächstenliebe gründet, ist so stark, daß sogar Menschen, die an sich zur hl. Kommunion gehen könnten, es nicht tun sollten, wenn diese wegen irgendeines Mißverständnisses zum Ärgernis wird. Denn die Liebe besitzt die königliche Freiheit zu bestimmen, wann und unter welchen Umständen man zur Kommunion gehen soll oder eben nicht soll³⁵, und die wahre Communio mit Christus findet dann im Nicht-Kommunizieren statt.

Im Falle des Kommunionempfangs entgegen der kirchlichen Ordnung besteht das Ärgernis vor allem darin, daß die so vielfach angefeindete Autorität der Kirche durch das Verhalten selbst, ohne Worte, in Frage gestellt wird. Das aber hat weitreichende Konsequenzen. Denn wenn jemand in einem, von der Kirche mit Nachdruck verkündeten Punkt eine abweichende Auffassung vertreten und entsprechend leben kann, dann kann

³⁴ Familiaris consortio 84.

³⁵ Vgl. Laun A., *Der Salesianische Liebesbegriff*. Eichstätt 1993, 212.

er dies auch in anderen Fragen tun. Übrigens ist die Tatsache, daß heute viele an einem solchen Verhalten keinen Anstoß nehmen, sondern es im Gegenteil loben, nicht nur keine Rechtfertigung und Zeichen für besondere Toleranz, sondern im Gegenteil, es zeigt, wie weit eine schlechte Entwicklung vorangeschritten ist. Von einem wirklich gläubigen Christen wäre nämlich zu erwarten, daß er die Betroffenen zwar nicht verurteilt und in diesem Sinne wahrhaft tolerant ist, gleichzeitig aber das Verhalten selbst in Treue zur Wahrheit und der Kirche nicht gutheißt. Diese Haltung ist kein Widerspruch zur Liebe, sondern von dieser sogar gefordert.

6. Vom Umgang mit Wiederverheiratet-Geschiedenen

Wie in allen anderen Bereichen bestimmt auch hier die Liebe in Verbindung mit der Wahrheit die Art des Umgehens mit Wiederverheiratet-Geschiedenen, was naturgemäß besonders die Priester betrifft.

Sicher falsch ist die Alternative: Entweder ist der Priester gütig, dann muß er wohl ein »Liberaler« sein; oder er hält sich an die kirchlichen Gesetze und ist hart und abweisend gegen jene, deren Ehe nicht »in Ordnung« ist. So schildert I. Heise das Schicksal einer betroffenen Frau: Ein verständnisvoller Seelsorger erlaubt ihr den Sakramenten-Empfang. Die Reaktion seines Nachfolgers aber trifft sie wie ein »Keulenschlag«³⁶, und auch der Besuch bei einem in ihren Augen heiligmäßigen Priester endet um nichts besser: »Als es dann draußen war, daß sie auch eine Wiederverheiratung hinter sich hatte, nahm das Gesicht des Paters einen geradezu entsetzten Ausdruck an. Er richtete seine Augen zum Himmel, schlug die Hände zusammen, ließ die gefalteten Hände wieder in den Schoß sinken und sagte nichts mehr.« Ohne ein wirklich gütiges Wort entläßt er sie³⁷.

Nach dem Gesagten bedarf es keiner Begründung, warum beide Verhaltensweisen falsch sind: Die eine setzt sich über die Wahrheit (die auch von der Liebe letztlich gefordert wird) hinweg, die andere mißachtet Liebe und Wahrheit. Denn sie scheint - so wie I. Heise den Fall schildert - auf einem Urteil zu gründen, das keinem Menschen zusteht und das zugleich die angeführten theologischen Wahrheiten über die Barmherzigkeit Gottes und das Geheimnis der Gnade übersieht.

Schlußbemerkung

Die deutschen Bischöfe haben, das spürt man aus dem Ton des Dokumentes, aus pastoraler Sorge gehandelt. Aber wie in anderen Fällen so gilt auch hier: die gute Absicht ist kein Beweis für die Richtigkeit dessen, was jemand tut und sagt. Es wäre gut, wenn sich die Verfasser dieses Dokumentes bereiterklären könnten, es der Kritik ihrer Brüder im hohen Amt, vor allem derjenigen des römischen Bischofs zu unterbreiten. Ihre Bereitschaft, das Ergebnis dieses Dialoges auch dann in allem Freimut anzunehmen, wenn es für sie demütigend sein sollte, würde viele Gläubige ermutigen und ihnen den richtigen Weg zeigen. Um der Kirche willen sollten sie sich auf diese Auseinandersetzung einlassen. Wie immer die Sache ausgehen mag, eben dadurch werden sie sich als wahre Hirten und Nachfolger der Apostel in der einen, heiligen Kirche Jesu Christi erweisen.

³⁶ Heise I., *Ehe der Tod euch scheidet*. Graz 1992, 146.

³⁷ Heise I., *Ehe der Tod euch scheidet*. Graz 1992, 154.

Christliches Ethos als Responsorialität zu Gott*

Von L. Scheffczyk, München

Angesichts der unablässigen »Umbauarbeiten« (man könnte in vielen Fällen auch von »Abbrucharbeiten« sprechen), in denen die theologische Ethik seit dem Zweiten Vatikanum begriffen ist, fehlt es im deutschsprachigen Raum an einer systematischen Darstellung des gegenwärtigen Standes der katholischen Moraltheologie, die der modernen Problematik genauso gerecht wird wie den unaufgebbaren Grundforderungen einer offenbarungsgemäß-kirchlichen Sittlichkeitslehre. Es ist ja nicht zu verkennen, daß die sogenannte »autonome Moral« sich weithin nicht mehr als kirchlich-theologische Wissenschaft versteht (auch wenn sie der Kirche gönnerhaft gerade noch ein Mitspracherecht in der Weise einer »stimulierenden« oder »integrierenden« Funktion zubilligt).

Diesem Mangel abzuhelfen, ist das erklärte Ziel des vorliegenden Handbuchs, das eine für die deutsche Verwendung bestimmte Neubearbeitung des bereits in sechs Auflagen erschienenen italienischen Werkes darstellt. Der bekannte Autor zieht hier gleichsam die Summe einer vierzig Jahre währenden Forscher- und Lehrtätigkeit auf moraltheologischem Gebiet, die sich durch Grundsatzfestigkeit genauso auszeichnet wie durch Offenheit gegenüber dem geschichtlichen Wandel, soweit dieser sich, an den Kriterien der gläubigen Vernunft gemessen, als legitim erweist. Der Verfasser fühlt sich in diesem Unternehmen zu Recht vom Zweiten Vatikanum angeregt und bestätigt, insofern es seine »besondere Sorge auf die Vervollkommnung der Moraltheologie« lenkte und sie auf die Prinzipien der »Lehre der Schrift« wie auf das Ziel der Darlegung der »Erhabenheit der Berufung der Gläubigen in Christus« ausrichtete (vgl. *Optatam totius*, 16). Dazu gehört aber auch das vom Konzil eingeforderte ökumenische Interesse, welches das Werk überall zum Ausdruck bringt, freilich nie ohne klare Vertretung des katholischen Glaubensstandpunktes.

Dem systematischen Anliegen entsprechend, das nicht nur zur gegliederten Vielfalt, zur Vollständigkeit und Ganzheit, sondern auch zur Kenntlichmachung des tragenden Ordnungsprinzips verpflichtet ist, hält der Verfasser sich im Großen an die klassischen Vorgänger der Hand- und Lehrbuchliteratur, die mit den Einleitungsfragen zum Wesen der Moraltheologie, zu ihren Quellen, ihren Aufgaben und ihrer Geschichte beginnen (vgl. I, 25–89), um danach die Allgemeine Moraltheologie mit der Darlegung des Wesens der Sittlichkeit, der objektiven sittlichen Ordnung und ihrer Verwirklichung im sittlichen Handeln des Menschen in außergewöhnlicher Reichhaltigkeit der Themen und Aspekte zu entwickeln.

Aber ein genauerer Blick wird nicht übersehen, daß hier die geläufige Struktur weitgehend abgewandelt, aufgelockert und in Ausrichtung auf die neu aufgetretenen Probleme umgeformt ist. Das kommt beispielhaft schon in der »Einleitung« des Werkes zum

* Zu Anselm Günthör OSB, *Anruf und Antwort*, I u. II, Patris-Verlag, Schönstatt 1993, 587 u. 332 S.

Vorschein, wo zwischen »erstrangigen« und »zweitrangigen« Quellen der Moralthologie unterschieden wird und unter den letzteren das heute so viel erörterte und begrifflich weithin unbewältigte Erfahrungsthema aufgenommen ist und Erfahrung in umsichtigen Überlegungen als ganzheitliches sittliches Werterfassen bestimmt wird, das freilich keine erstrangige und selbständige Quelle des Sittlichen sein kann (S. 57). Noch deutlicher tritt die Dehnung der klassischen Ordnung bei der Thematisierung der »besonderen Aufgaben der Moralthologie heute« in Erscheinung, unter denen die Weisungen des Zweiten Vatikanums mit ihrem christozentrischen Charakter und die Grundzüge einer ökumenisch ausgerichteten Moralthologie aufgeführt werden, dies aber nicht nur mit Blick auf die reformatorische Ethik, sondern auch unter Berücksichtigung der dem katholischen Denken viel näher stehenden ostkirchlichen (orthodoxen) Ethik. Bei der trotz der Prägnanz mit treffenden Charakteristiken versehenen Darstellung der Geschichte der Moralthologie erfolgt auch die erste Stellungnahme zur »autonomen Moral«, die nach ihrem Selbstverständnis »beinahe einen revolutionären Einbruch in die herkömmliche Moralthologie« (S. 85f) erbrachte.

In diesem Zusammenhang schon bietet der Verfasser, dem es weder um Apologetik noch um Polemik geht, die Grundlegung seines eigenen Standpunktes und des neuen systematischen Ansatzes seines Werkes, der sich von der Inspiration durch das Vatikanum II ableitet. Hier wird auch klar, daß der Haupttitel des Werkes »Anruf und Antwort« nicht eine gefällige sprachliche Konzession an das heute bevorzugte personale Denken darstellt, sondern daß es den Gehalt und die formelle Grundstruktur dieses moralthologischen Konzepts meint. Es intendiert keine Gesetzesmoral, aber auch keine subjektivistische »Transzendentalmoral« (innerhalb derer der Mensch als sittliches Wesen im Grunde in einem bleibenden Monolog befangen bleibt), sondern will christliche Sittlichkeit als Begegnung zwischen dem den Menschen anrufenden Gott und der auf diesen Ruf antwortenden menschlichen Person verstehen lehren. »Die Moralthologie ist nur dann ihrer Aufgabe treu, wenn sie den in Christus ergangenen Ruf zur Grundlage und zum Ausgangspunkt ihrer systematischen Darstellung macht.« Dieser Ruf ist nach der grundlegenden einleitenden Erklärung »keineswegs nur äußeres Gebieten Gottes«. Daher kann »Moralthologie nie bloße Gesetzes- und Gebotsmoral sein« (S. 60). Aber sie kann natürlich auch nicht allein auf die Spitze der personalen Entscheidung des Menschen oder seines Gewissens gestellt werden. Dieser Ruf erweist sich als ein durch das Sein vermittelter und im Sein des Menschen verankerter Ruf. Für Christen handelt es sich dabei um das neue Sein in Christus. »Gott ruft vor allem, indem er dem Menschen ein neues, übernatürliches Sein, die Bundesgemeinschaft mit ihm schenkt. In diesem neuen Sein ist die Verpflichtung enthalten, als so von Gott Beschenkter zu leben« (S. 60).

Das ist tatsächlich ein neues moralthologisches Programm, angesichts dessen sich der Beurteiler bei der Erschließung des Werkes (die hier nicht vollständig geleistet werden kann) die Frage stellen wird, ob die programmatische Absicht auch wirklich in die weitverzweigte Materie eingeformt worden und so tatsächlich eine Weiterentwicklung der Moralthologie als kirchlicher Wissenschaft erbracht ist. Für die bejahende Antwort gibt es in der Tat eine Reihe von Kriterien, die sich am besten an der Problematik des von Gott im Gesetz ergehenden Rufes (Teil I) und am Problem des den Ruf beantwortenden Menschen feststellen lassen.

Dieser Problematik vorausgehend, wird das Wesen des Sittlichen als solches als »Leben, würdig des Rufes« Gottes bestimmt, der in der Offenbarung des Alten wie des Neuen Testamentes ergangen ist. So ist der sittliche Anspruch bereits am Ursprung aus der Heilsgeschichte erhoben, was keineswegs durch die Tatsache geschmälert wird, daß die Ausrichtung am Heilshandeln Gottes auch allgemein menschliche Normen in sich einbezieht, was zuletzt seinen Grund darin hat, daß der Gott des Heils derselbe ist wie der Gott der Schöpfung (eine Grundwahrheit, die von vornherein eine Trennung von Heils- und Weltethos verunmöglicht).

Freilich scheint sich bei einer solchen heilsgeschichtlichen Grundlegung der christlichen Sittlichkeit, mit der bereits auch das Argument für das *proprium christianum* der Moral vorbereitet ist, eine gewisse Spannung zur nachfolgenden wissenschaftlichen Begründung des Sittlichen aus dem Wesen des Menschen zu ergeben, wie sie schon in der Lehre vom menschlichen Glückseligkeitsstreben bei Thomas v. Aquin beispielhaft entwickelt und aufgearbeitet wurde. Auch wenn Thomas die heilsgeschichtliche Begründung mit einem breit angelegten philosophischen Argument unterfaßt, so zeigt sich doch an den Aussagen über das Endziel des Menschen, das nur kraft der Gnade Gottes zu erreichen ist, daß der Aquinate letztlich vom Standpunkt der Offenbarung und der übernatürlichen Heilsordnung aus urteilt (S. 122). Deshalb ist die in der neuen Moral oft versuchte Beschlagnahme des Thomas für eine reine Anthropozentrik des Sittlichen (insoweit es um das Glück des Menschen geht) nicht zutreffend; denn die Vereinigung mit Gott ist für Thomas nicht das Mittel zur Beglückung des Menschen, sondern das Endziel, aus dem die menschliche Vollendung resultiert, so daß die Vereinigung mit Gott der letzte, wahre Endzweck bleibt, dem die menschliche Erfüllung unter- und eingeordnet ist. In Richtung dieser Argumentation kann auch der an Thomas wie an die theozentrische Moral (die einer relativen Anthropozentrik nicht widerspricht) gerichtete Vorwurf eines subtilen Hedonismus abgewehrt werden; denn die Gemeinschaft mit Gott besagt für Thomas nicht in erster Linie den Gewinn menschlicher Freude und Genusses, sondern die Erfüllung des objektiven Schöpfungszweckes der Rückkehr des Geschaffenen zu Gott und somit die Bekräftigung des Wohlgefallens und der Ehre Gottes.

Mit Recht kommt mit der Bezugnahme auf dieses göttliche Endziel des sittlich Guten auch der Wert des Heiligen ins Spiel, der von der gängigen Ethik heute nahezu unbeachtet gelassen wird. Hier nimmt der Verfasser auch die Erkenntnisse der modernen Phänomenologie und Wertphilosophie auf (an D. von Hildebrand orientiert), um die objektive Verbindung (des an sich Verschiedenen) von »heilig und sittlich gut in der Ordnung der Erkenntnis und des Seins« (S. 139) darzutun, woraus er ein neues überzeugendes Argument für die Existenz eines christlichen Spezifikums in Sittlich-Guten ableitet, das allein schon an dem Unterschied von humanitärer Sympathie und christlicher Caritas aufgewiesen werden kann. In durchaus vornehmer, aber logisch stringenter Weise wird in diesem Zusammenhang auf den Fehlschluß der autonomen Moral aufmerksam gemacht, welche die geoffenbarten Inhalte aus der Sittlichkeitslehre ausschließen möchte, da sie dem Menschen als solchem nicht kommunikabel seien. Mit einem solchen Argument bestreitet man im Grunde nicht nur die Kommunikabilität der geoffenbarten Inhalte und Wahrheiten, sondern behauptet letztlich auch die Indisponibilität des Menschen für die göttliche Offenbarung im ganzen. Wenn aber die Vertreter der neuen Moral der Offenbarung und der Kirche eine kritische Funktion gegenüber den natürlich erkennbaren sittlich-

chen Wahrheiten einräumen, so ist das nur möglich, weil die Offenbarung auch eine inhaltliche Kompetenz bezüglich dieser Wahrheiten besitzt.

Die Kompetenz der Offenbarung erfährt ihre Bekräftigung vor allem im Gesetzesteil des ersten Bandes des Werkes, wo der Ruf Gottes unter Vermittlung des Gesetzes ausgelegt wird, dieses aber in enge Verbindung mit dem »Wort und der Gnade Christi als Mitte und Inbegriff aller Gesetze« (S. 147ff.) gebracht ist. Mit einem kritischen, aber (in der das ganze Werk auszeichnenden klaren Gedankenführung und einfachen Diktion) erhellenden Seitenblick auf die protestantische Gesetzeslehre mit ihrer zugunsten des allein geistwirksamen »Evangeliums« erfolgenden Einschränkung des Gesetzes, befaßt sich das Werk nachfolgend mit einer ausführlichen Darstellung der verschiedenen Gesetzesarten und ihrem analogen Charakter, wobei der Einsatz beim »ewigen göttlichen Gesetz« und seiner »Inkarnation« in den Geschöpfen erfolgt, aber zugleich seine Überhöhung durch das in der Geschichte der Moralthologie oft vergessene »Gesetz der Gnade« aufgewiesen wird. An ihm läßt sich der nicht legalistische, angeblich bloß von außen kommende Charakter des Gesetzes besonders deutlich erkennen, weil es sich bei ihm um nichts Geringeres als um den im begnadeten Menschen wohnenden Heiligen Geist handelt (S. 190). Von daher erfährt der personale Charakter des christlichen Lebens in Korrespondenz zum Gesetz eine tiefreichende theologische Begründung.

Diese teilt sich dann aber folgerichtig auch dem natürlichen Sittengesetz mit, um das heute die schärfste moralthologische Diskussion entbrannt ist. Als unerläßliche Voraussetzung des Gesetzes der Gnade (entsprechend dem Verhältnis von Natur und Gnade) ist das natürliche Sittengesetz im Gegensatz zu jeder physizistischen oder biologistischen Mißdeutung (vermöge der ungenauen Redeweise vom »Naturgesetz« oder »Naturrecht«) eine im Inneren des Menschen grundgelegte und sich aus ihm ergebende Wirklichkeit, die den Menschen kraft der Teilhabe am ewigen göttlichen Gesetz auch wieder auf Gott in Jesus Christus ausrichtet (S. 215). In einer sehr differenzierten, aber doch übersichtlich bleibenden Argumentationsweise erfährt auch der Naturbegriff mit Bezug auf den Menschen eine Klärung, die in dem Satz gipfelt, daß der »Mensch seiner Natur nach Person« ist (S. 226). Darum tritt das natürliche Sittengesetz nicht von außen in die Vernunft hinein, sondern es ist das innere Gesetz der Vernunft selbst, freilich inhaltlich bestimmt und geprägt durch die höhere Vernunft des Schöpfers, die sich im Menschen als Gottes Ebenbild ausdrückt.

Hier leitet dann die Problematik zum zweiten Teil des Werkes über, zum Menschen als dem Subjekt der Sittlichkeit, das diese seine Subjekthaftigkeit in der freien Antwort auf den im Gesetz ergehenden Anruf Gottes ins Spiel bringt. Es ist bekannt, daß die Moralthologie immer eine besondere Nähe zur Anthropologie besaß und diese thematisch auch ausarbeitete. Was aber in diesem Werk unter dem Thema »der gerufene Mensch« geboten wird (S. 381), hebt sich in dem Reichtum seiner Aspekte (Ontologie, Psychologie, Humanwissenschaften) deutlich von früheren Unternehmungen dieser Art ab und erreicht (nicht zuletzt auch durch Berücksichtigung der dogmatischen Grundwahrheiten) die Höhe einer theologischen Anthropologie, die im heutigen Pluralismus der Auffassungen vom Menschen anziehend und werbend wirken kann. Freilich bleibt auch hier der Bezug auf die Frage des sittlichen Handelns führend, wie besonders die diesem Teil vorausgehende ausführliche Abhandlung über das Gewissen zeigt (S. 287–336). In dieser in der heutigen Diskussion bis zur Unkenntlichkeit entstellten Materie geht der Ver-

fasser in der für sein Gesamtvorhaben charakteristischen Weise wieder von der Heiligen Schrift aus, um danach eine nach Prüfung vieler historischer und zeitnaher Entwürfe abgesicherte Wesensbestimmung des moralischen Gewissens zu treffen, welche dieses als entscheidenden sittlichen Maßstab des Handelns anerkennt und ihm in diesem Sinne sogar einen »relativen Primat« zuspricht (S. 330), aber damit doch zugleich seine Verwiesenheit auf die Wahrheit des göttlichen, objektiven und allgemeingültigen Gesetzes dokumentiert. Anders müßte der Mensch zum Schöpfer von Gut und Böse werden und sich letztlich zum Autokreator seiner sittlichen Persönlichkeit erheben.

Daß der Mensch gerade in der Anerkennung des Sittlichen als Bindung in Freiheit zur sittlichen Persönlichkeit heranreift, wird in der Erkenntnis-, der Willens- und Tugendlehre (nebst ihrem Widerpart der Sünde) in einer kenntnisreichen, nüchternen und konkludenten Gedankenführung aufgewiesen, die bezeichnenderweise ihren Höhepunkt in den Überlegungen zur »Schönheit und Fülle des Ja zu Gott im sittlich guten, übernatürlichen, verdienstlichen Akt« gewinnt, (S. 487–494). Hier bringt der Verfasser dem Leser wieder zum Bewußtsein, daß die Moralthologie nicht nur als dem Menschen vorgesetzte Normenlehre zu verstehen ist, sondern als Darstellung des den Menschen erhebenden und ihn vollendenden Vollzugs der Gottbegegnung.

Der so weiträumig angelegten und doch in eindrucksvoller Kohärenz ausgeführten »Allgemeinen Moralthologie« schließt sich im zweiten Band die »Spezielle Moralthologie« an, die unter dem Titel »der Christ vor Gott« das zum Inhalt hat, was traditionell als der »religiöse Pflichtenkreis« bezeichnet wurde. Aber das Werk erörtert diese Inhalte, die von der autonomen Moral wegen der angeblichen Inkommunikabilität nicht mehr berücksichtigt werden, nicht unter der abstrakten Idee des Pflichtgemäßen und äußerlich Geforderten, sondern, dem personal-theozentrischen Ansatz des Werkes entsprechend, als konkrete Verwirklichung des Gottverhältnisses des Menschen, womit sofort auch das Verhältnis zum Nächsten und zur Gemeinschaft grundgelegt ist. Hier treten etwa in der Lehre von den göttlichen Tugenden, von der Gottesverehrung, von Kult und Gebet die das Werk charakterisierenden Merkmale noch deutlicher hervor: die Verankerung in einem den modernen exegetischen Erkenntnissen durchaus entsprechenden Schriftaufweis, die für die systematische Glaubensethik immer verbindliche Nähe zur Dogmatik (besonders in den grundlegenden Ausführungen über den theologischen Glauben), vor allem aber auch die religiöse Wärme und Lebensnähe einer Sittenlehre, die aus der Begegnung mit Gott die wahre Erfüllung des sittlichen Menschseins erheben will. Ohne die »Spezielle Moral« als förmliche Tugendlehre zu entwickeln, welche den Bezug zum transzendenten Gott mindern könnte, wird sie als Konkretisierung des unmittelbaren Gottbezuges in den verschiedenen Lebensbereichen ausgeführt, und das immer unter Berücksichtigung der Bedingungen und Determinanten einer säkularisierten Umwelt. Unter Berücksichtigung des materialen Reichtums und der formalen Gediegenheit des Werkes kann man es (auch bei noch ausstehendem dritten Band) als ein Standardwerk einer erneuerten Moralthologie werten, das dieser Disziplin nach den Forderungen des Zweiten Vatikanums wieder ihren sicheren theologischen Ort anweist und sie zu einem werbenden christlichen Zeugnis vor der Welt erhebt. Das Werk dürfte sich für den von manchen Verunsicherungen umgetriebenen Studierenden der Theologie als Fundgrube erweisen, aus der auch bezüglich der in den Sachregistern ausgewiesenen Einzelheiten Klarheit und Gewißheit zu erheben ist.

Buchbesprechungen

Liturgiewissenschaft

Becker, Hansjakob, Hilberath, Bernd Joachim, Willers, Ulrich (Hg.), *Gottesdienst – Kirche – Gesellschaft. Interdisziplinäre und ökumenische Standortbestimmungen nach 25 Jahren Liturgiereform. St. Ottilien: EOS 1991. 542 S. (Pietas Liturgica 5), ISBN 3-88096-285-5.*

Der in memoriam Hermann Kard. Volk, des früheren Mainzer Oberhirten (1962–1988) vorgelegte stattliche Band enthält eine Reihe von Referaten, die aus Anlaß des 25. Jahrestags der Veröffentlichung der Liturgiekonstitution des Zweiten Vatikanischen Konzils (»Sacrosanctum Concilium« = SC) 1988 in Nothgottes/Rheingau vorgetragen wurden. In vier großen Themenbereichen geht es um historische Kontexte (I), um die interdisziplinäre Relecture (II), um anthropologische und theologische Perspektiven (III) sowie um systematisch und praktische Aspekte (IV). Aus den insgesamt 28 namentlich gezeichneten Beiträgen können wir an dieser Stelle nur einige herausheben. *Balth. Fischer* liefert »einige bescheidene Mosaiksteinchen« zum Werden der SC, die jedoch für künftige Forschungen höchst aufschlußreich sein werden (23–27); *J. Stefanski* unterrichtet aus einschlägigem Archivmaterial mit zahlreichen, bislang unbekanntem Beobachtungen über die Tätigkeit und Wirkungsgeschichte des 1964 installierten »Conciliums« sowie über die dort z.T. gegen manchen Widerstand erreichten Leistungen im Blick auf die Umsetzung der SC in geltende Praxis (29–46). *H. Rennings* würdigt und dokumentiert die einzelnen Reformschritte im dt. Sprachgebiet und besonders im Bereich der DBK (47–58). *H. Kurzke* kommt bei seinen »Erinnerungen an die alte Liturgie« letztlich zu einer positiven Bilanz der Reform, für ihn hat die Liturgie ihre Anziehungskraft bewahrt (59–67). Aufschlußreich ist die Relecture der SC durch einen in der Praxis täti-

gen Gemeindepfarrer (*E. Bertel* – 69–76). *G. May* geht in Umfang und Schärfe seiner Ausführungen über die übrigen Beiträge hinaus (77–177); er versteht seine »Bemerkungen eines Kirchenrechtlers« als Generalabrechnung mit der Liturgiereform, allerdings ist das meiste bereits anderweitig veröffentlicht worden (vgl. S. 78 Anm. 11). Der Germanist *A. Greule* betont die Verantwortung gegenüber der in der Liturgie verwendeten »Volksprache«, aus der sogar »die Forderung nach ständiger Reform der Liturgiesprache« abgeleitet werden kann (137–144). Aus der Perspektive der Soziologie befassen sich u. a. *G. Schmied* und der als vehementer Kritiker der Liturgiereform hervorgetretene *A. Lorenzer* mit dem Thema (145–161). Erhellend zum Verständnis »Gwordener Liturgie« ist der Beitrag von *H. Becker*, »Liturgiegeschichte in Bildern« (245–300), der Wesen und Wandel des christlichen Gottesdienstes von den jüdischen Wurzeln bis an die Schwelle des 3. Jtsd. nachzeichnet; gerade die Bildzeugnisse dokumentieren die tatsächlich gefeierte Liturgie oft besser als die »Buchliturgie«, machen aber neben positiven Entwicklungen auch manches Defizit offenkundig. *F. Eisenbach* referiert über die Gegenwart Jesu Christi im Gottesdienst (301–318); *J. Hilberath* zeigt im Beispiel der »Participatio actiosa« den ekklesiologischen Kontext eines pastoralliturgischen Programms auf (319–338). *T. Berger* geht auf ökumenische Aspekte von SC ein (339–356). Mit Dank nimmt man die hilfreiche Zusammenstellung von *M. Klöckener*, 25 Jahre Liturgiekonstitution und Liturgiereform, entgegen, einen Bericht über Veranstaltungen und Publikationen zum Thema (429–459). – In summa: ein bemerkenswerter Band, der in zahlreichen Facetten deutlich macht, daß die Liturgie Quelle und Gipfel allen Tuns der Kirche ist (SC 10).

Kurt Küppers, 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
Prof. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Dr. Andreas Laun, Zwillingg. 2, A-1190 Wien
Prof. Dr. Josef Rief, Neuprüll 25, 93051 Regensburg
Dr. med. Dr. theol. Alfred Sonnenfeld, Adenauerallee 129, 53113 Bonn

Leidenschaft für die Theologie

Zum Vermächtnis von Henri de Lubac (1896–1991)

Von Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Im Jubiläumsjahr, als die Gesellschaft Jesu des 500. Geburtstages ihres Gründers gedachte, ist der Jesuit und Kardinal Henri de Lubac am 4. September 1991 in Paris im hohen Alter von 95 Jahren verstorben. Zweifellos gehört er zu den herausragenden Theologen unseres Jahrhunderts.¹ Die folgende Abhandlung will den Lesern des »Forums« seine Gestalt vorstellen und dabei einen Beitrag zur Rezeption in unserem deutschen Sprachraum leisten.²

I. Leben

Schon die äußeren Daten der Biographie weisen darauf hin, daß die ganze Kraft dieses Priesterlebens sich auf das Arbeitszimmer des Gelehrten konzentriert, von wo aus die Strahlen seines Werkes in viele Bereiche ausgehen.³

¹ Die »Internationale katholische Zeitschrift« hat ihm im März 1993 ein ganzes Heft gewidmet mit Beiträgen von X. Tilliette, G. Chantraine, M. Figura, P. McPartlan, P. Henrici: *IKaZ* 22 (1993) 99–163. Unter der Sekundärliteratur sind besonders folgende Monographien zu erwähnen: M. Figura, *Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac* (Horizonte NF 13), Einsiedeln 1979; H. Schnackers, *Kirche als Sakrament und Mutter. Zur Ekklesiologie von Henri de Lubac* (Regensburger Studien zur Theologie 22), Frankfurt am Main 1979; N. Ciola, *Paradosso e mistero in Henri de Lubac* (Corona Lateranensis 28), Roma 1980; N. Eterović, *Cristianesimo e religione secondo Henri de Lubac* (Studi e ricerche Almo Collegio Capranica 10), Roma 1981; E. Maier, *Einigung der Welt in Gott. Das Katholische bei Henri de Lubac* (Horizonte NF 22), Einsiedeln 1983; A. Russo, *Henri de Lubac: teologia e dogma nella storia. L'influsso di Blondel*, Roma 1990; P. McPartlan, *The Eucharist Makes the Church. Henri de Lubac and John Zizioulas in dialogue*, Edinburgh 1993.

² Das größte Verdienst der Vermittlung in die deutschsprachige Theologie hinein kommt Hans Urs von Balthasar zu, der in seinem Johannesverlag 11 Bände und etliche kleinere Bändchen herausgebracht und die meisten von ihnen kongenial übersetzt hat. In Italien erscheint im Mailänder Verlag Jaca Book eine Gesamtausgabe, die auf 32 Bände projektiert ist.

³ Doch zeigt die 1989 erschienene Denkschrift »Mémoire sur l'occasion de mes écrits (Namur 1989; deuxième édition revue et augmentée: Namur 1992), deren deutsche Übersetzung der Verfasser dieser Abhandlung zur Zeit vorbereitet, daß sich de Lubac, mehr als bislang bekannt, vornehmlich in seinen jüngeren Jahren bei vielen pastoralen Initiativen und Aktivitäten stark engagiert hat.

Sein Geburtsjahr reicht noch in das vergangene Jahrhundert zurück.⁴ Am 20. Februar 1896 wurde Henri de Lubac in Cambrai in Nordfrankreich nahe bei der belgischen Grenze geboren. Durch den Berufsweg des Vaters veranlaßt, der bei der Banque de France tätig war, mußte die Familie in den Süden ziehen. In Bourg-en-Bresse, einer Stadt in Burgund, verbrachte er seine Jugendzeit. Von Lyon aus, wohin die Familie übergesiedelt war, besuchte er das Jesuitengymnasium Notre-Dame de Mongré in Villefranche. In diesem Kolleg dürfte der Keim seiner Ordensberufung Wurzel geschlagen haben, denn am 9. Oktober 1913 trat der Siebzehnjährige nach einem kurzen, bald aufgegebenen Jurastudium⁵ in die Societas Jesu ein. Das Noviziat der französischen Ordensprovinz Lyon befand sich damals infolge der ordensfeindlichen Gesetzgebung (seit 1906 radikale Trennung von Kirche und Staat in Frankreich) im Exil und war nach St. Leonards-on-Sea in der Grafschaft Sussex (Südengland) verlegt worden. Aus dieser Zeit datiert die Freundschaft mit dem Philosophen P. Auguste Valensin SJ (1879–1953), der ihm die persönliche Bekanntschaft mit seinem Lehrer Maurice Blondel (1861–1949) vermittelte.⁶ Die Noviziatszeit wurde durch den 1. Weltkrieg jäh unterbrochen. Nach Ausbruch des Kriegs wurde de Lubac, wie alle französischen Kleriker, zur Armee eingezogen (1915–1918). An Allerheiligen 1917 erlitt er eine schwere Kopfverletzung, an deren Folgen er sein Leben lang zu tragen hatte.

Die philosophischen Studien absolvierte er von 1920–1923 im Scholastikat Maison Saint-Louis in Jersey zusammen mit Gaston Fessard SJ (1897–1978)⁷, mit dem er sich in die Werke Blondels vertiefte. Zur Theologie ging er nach England zurück. Von 1924–1926 studierte er in Ore Place bei Hastings, einem Ort, dessen Name durch den Sieg Wilhelm des Eroberers 1066 in die Geschichte eingegangen ist. Als bei der Rückkehr der Jesuiten das Seminar wieder nach Frankreich transferiert werden konnte, setzte de Lubac sein Theologiestudium in Lyon-Fourvière fort (1926–1928). Am 22. August 1927 wird er in Lyon zum Priester geweiht. Auf das Theologiestudium folgte das Tertiatsjahr (1928–1929) in Paray-le-Monial, dem einstigen Wirkungsort der Marguerite-Marie Alacoque (†1690). Unmittelbar danach

⁴ Die Bibliographie von K. H. Neufeld/M. Sales (siehe unten Anm. 23) vermerkt die Daten des Curriculum vitae S. 8–9.

⁵ Vgl. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, 13.

⁶ In drei Bänden hat de Lubac den Briefwechsel zwischen Maurice Blondel und Auguste Valensin ediert und kommentiert: *Maurice Blondel et Auguste Valensin Correspondance 1899–1912*. Vol. 1+2, Paris 1957; *Maurice Blondel et Auguste Valensin Correspondance 1912–1947*. Vol. 3, Paris 1965. Verschiedene Werke von Auguste Valensin hat de Lubac herausgegeben: *Le Christianisme de Dante*, Paris 1954; *Textes et Documents inédits présentés par Marie Rougier et Henri de Lubac*, Paris 1961; *Autour de ma foi*, Paris 1973. Siehe auch die Beiträge über Maurice Blondel und Auguste Valensin im Sammelband: H. de Lubac, *Théologies d'occasion*, Paris 1984, 409–435 (M. Blondel), 437–452 (A. Valensin).

⁷ Zu Gaston Fessard vgl. die Würdigung von K. H. Neufeld, *Gemeinwohl und Geschichte*. Zum Werk von Gaston Fessard SJ (1897–1978), in: *Stimmen der Zeit* 196 (1978) 715–717; M. Sales, *Gaston Fessard (1897–1978)*, in: E. Coreth (u. a. Hrsg.), *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts* Bd. 3, Graz 1990, 487–499.

wurde er 1929 ohne Promotion⁸ zum Dozenten für Fundamentaltheologie an der Theologischen Fakultät des Institut Catholique von Lyon⁹ ernannt (Nachfolger auf dem Lehrstuhl von Albert Valensin, des Bruders von Auguste Valensin). Auf Bitten des Dekans Emmanuel Podechard (1866–1951) erweiterte er sein Lehrgebiet um das Fach Religionsgeschichte. In diese neue Aufgabe führte ihn der Kontakt mit Jules Monchanin (1895–1957) ein, der als einfacher Lyoner Pfarrer über eine außergewöhnliche Kenntnis der östlichen Religionen verfügte.¹⁰ Monchanin brach schließlich 1939 nach Indien auf und wirkte dort bis zu seinem Tod 1957 (gestorben einen Monat nach seiner Rückkehr nach Europa in Lyon) unter den Hindus wie ein Charles de Foucauld unter den Nomaden der Sahara. Ihm hat de Lubac später ein ehrendes Denkmal gesetzt mit dem Buch »Images de l'abbé Monchanin« (Paris 1967), das ein eindrucksvolles Bild des regen kirchlichen Lebens im Lyon der 30er Jahre zeichnet. Ein anderer bedeutender Priester des Lyoner Stadtklerus, mit dem de Lubac freundschaftlich verkehrte, war Paul Couturier (1881–1953), der ein Bahnbrecher der ökumenischen Bewegung in Frankreich wurde.¹¹

In der Sekundärliteratur begegnet man oft dem Fehler, daß zwei Institutionen verwechselt werden: die Facultés Catholiques und Fourvière. De Lubac hatte seine Professur ausschließlich an der theologischen Fakultät des Institut Catholique in Lyon, das den französischen Bischöfen unter dem Vorsitz des Erzbischofs von Lyon unterstellt ist. Daneben gab es die Ordenshochschule der Jesuiten, die außerhalb der Stadt auf den Hügeln von Fourvière gelegen und für die der Ordensgeneral in Rom zuständig war. Seit 1935 wohnte de Lubac im Jesuitenkolleg von Fourvière.¹² Aber er hatte dort keinen Lehrstuhl. Doch muß er für viele Jesuitenscholastiker, die damals ihre Ausbildung in Fourvière absolvierten, zu einem geistigen Mentor geworden sein.

Einer dieser damaligen Studenten, Xavier Tilliette SJ (geb. 1921), inzwischen Professor an der Gregoriana in Rom und am Institut Catholique Paris, erinnert sich an diese Zeit. Er schreibt: De Lubac »war nicht Lehrer am Scholastikat, sondern 'drunten' an der Faculté Catholique, kehrte aber trotz seiner Erschöpfung nie mit dem 'funiculaire' (der kleinen Drahtseilbahn) zurück, sondern schleppte sich mühsam die

⁸ Vgl. sein Selbstbekenntnis: »In der Tat habe ich anfänglich keine Spezialausbildung erhalten, ich kenne mich sehr wenig in Sprachen aus, ich bin nicht durch die heilsame Prüfung der Doktorthese hindurchgegangen. Eines Tages hat P. General Wladimir Ledochowski mir die Doktorurkunde der Gregoriana aufgedrängt (das ist das richtige Wort), wohin ich nie meinen Fuß gesetzt hatte, wo ich allen unbekannt war, nur weil man mich brauchte, um eine Lücke in der Theologischen Fakultät in Lyon zu füllen« (Mémoire sur l'occasion de mes écrits, 146).

⁹ Zum Institut Catholique siehe die Notiz von H. de Lubac, Art. Lyon 3. Institut Catholique, in: LThK² VI, 1251.

¹⁰ Mémoire sur l'occasion de mes écrits, 29f. Siehe auch G. Zanani, Art. Monchanin (Jules), in: Catholicisme. Hier-aujourd'hui-demain. Vol. IX, 544–545.

¹¹ K. H. Neufeld, Art. Couturier Paul-Irénée, in: H. Krüger (u. a. Hrsg.), Ökumene-Lexikon, Frankfurt 1987, 232. In seinem Buch »Images de l'abbé Monchanin« geht de Lubac auch auf Abbé Couturier ein in dem Kapitel »Oecuménisme Lyonnais« (S. 29–37).

¹² A. Demoment notiert in dem von de Lubac durchgesehenen Artikel: »De 1935 à 1939 donne un cours au scolasticat des Jésuites de Fourvière« (Art. Lubac, Henri de, in: Catholicisme. Hier-aujourd'hui-demain. Vol. VII, Paris 1974, 1209). Es handelt sich um Vorlesungen über den Buddhismus (vgl. H. de Lubac, Zwanzig Jahre danach, München 1985, 8).

engen, steilen Gäßchen empor. 'Droben' übte er jedoch eine Art geheimes Lehramt aus; Professoren und Schüler besuchten sein Zimmer fleißig. Ihm selbst ging es nie darum 'Jünger' zu haben – 'Einer ist euer Meister' –, wohl aber eifrige Theologen zu erwecken; ihr Studium sollte ihr Dasein formen, sie zu Zeugen Christi erziehen. Aus diesem leisen, unscheinbaren Lehrgang erwuchs, was man die 'Schule von Fourvière' nennen mag. Aber wer wird diesen theologischen Frühling schildern, der kurz vor und während der grausamen Kriegsjahre dort geblüht hat? Im Grunde war es gar keine 'Schule', noch viel weniger eine 'neue Theologie', sondern die alten, dem christlichen Ursprung nahen Quellen der Väter begannen wieder zu sprudeln und ergossen sich in vollen Strömen... Der Meister war ein Leidender, der vom Ersten Weltkrieg eine schwere, seine Arbeit tage- und wochenlang behindernde Kopfverwundung mit heimgebracht hatte. Oft genug trafen wir ihn im Lehnstuhl oder auf seinem Bett ausgestreckt, kaum fähig zu sprechen. Wir verschlangen seine Bücher... Aus einer einzigen zentralen Vision wuchs sich sein Werk nach allen Seiten aus, wie ein freistehender Baum seine Äste ausbreitet. Er legte großen Wert auf die beim Beginn des Theologiestudiums erforderliche 'Bekehrung des Herzens'. Er verlangte mit Nachdruck Objektivität, Unterwerfung unter das *Gegebene*; und, wo dieses das von Gott Geoffenbarte ist, unter das Mysterium.«¹³

Zu den Studenten von damals zählten eine Reihe, deren Namen bald weiteren Kreisen bekannt werden sollten: Hans Urs von Balthasar (von 1933–1937 in Fourvière), Jean Daniélou, Donatien Mollat, der Johannesspezialist, Jacques Guillet, ebenfalls Bibelwissenschaftler, Louis Ligier, später Sakramententheologe an der Gregoriana u. a. Henri Bouillard († 1981) begann damals als junger Professor seine Lehrtätigkeit in Fourvière.

1935 erfolgte die Ernennung de Lubacs zum Professor für Dogmatik, 1938 zum Professor für Fundamentaltheologie und 1939 zum Professor für Religionsgeschichte, wohlgermerkt immer an der Theologischen Fakultät Lyon.

Schon war der 2. Weltkrieg ausgebrochen und hatte der Naziterror auch Lyon erreicht, da begannen im Dezember 1942 die ersten beiden Bände einer Reihe zu erscheinen, an deren Zustandekommen de Lubac maßgeblich beteiligt war. Auf Anregung des Studienpräfekten von Fourvière, Victor Fontoynt SJ (1880–1958) geben de Lubac und Daniélou (1905–1974) eine Sammlung patristischer Texte unter dem Titel »Sources chrétiennes« heraus. Daniélous Übersetzung der »Vita Moysis« des Gregor von Nyssa machte den Anfang. Inzwischen liegen über 400 Bände vor. Die Reihe der Textedition und Übersetzung wurde begleitet von einer Sammlung theologischer Studien, die seit 1944 unter dem Reihentitel »Théologie« publiziert wurden und die ihr Erscheinen nach der Schließung von Fourvière 1974 einstellten. De Lubac als Mitherausgeber hat seine großen theologischen Monographien in dieser Reihe veröffentlicht. Über beide von den Jesuiten betreute Reihen sollte bald ein widriger Schatten fallen.

¹³ X. Tilliette, Henri de Lubac achtzigjährig, in: IKaZ 5 (1976) 187. Auch bei H. U. von Balthasar findet man verschiedentlich Hinweise auf seine Zeit in Fourvière. Vgl. z. B. Prüft alles – das Gute behaltet, Ostfildern 1986, 8–12. E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Freiburg 1993, 55–62.

Im Augustheft 1946 der »Revue Thomiste« hatte der Dominikaner Michel Labourdette eine Rezension der beiden Reihen veröffentlicht.¹⁴ De Lubac, Bouillard, Fessard, Daniélou und von Balthasar wurden mit kritischen Bemerkungen bedacht. Mit schwererem Geschloß wartete ein Artikel von Réginald Garrigou-Lagrange im Dezemberheft der römischen Dominikanerzeitschrift »Angelicum« aus demselben Jahr auf, dessen Titelfrage: »La nouvelle théologie où va-t-elle?« (»Wohin geht die neue Theologie?«) in die lapidare Schlußantwort mündete: »Elle revient au modernisme« (»Sie läuft auf den Modernismus hinaus«).¹⁵ Damit war dem Schlagwort von der »Nouvelle théologie« eine polemische Spitze gegeben worden, was fortan für viel Aufregung und auch Verwirrung sorgte.

Vor den Mitgliedern der 29. Generalkongregation, zu denen auch de Lubac gehörte und die im August 1946 in Rom zusammengetreten war, um einen neuen Ordensgeneral zu wählen, hielt Papst Pius XII. am 17. September 1946 in Castel Gandolfo eine Rede, in der er en passant auch Bedenken »de nova theologia« äußerte, durch die die Einheit und Festigkeit des Glaubens gefährdet werden könnten. Die Enzyklika »Humani generis« vom 12. August 1950, die das Wort »Nouvelle théologie« zwar nicht verwendete, wurde aber so verstanden, daß sie gegen die Theologengruppe von Lyon gerichtet sei. De Lubac wurde zum Sündenbock gestempelt. Auch wenn keine kirchenamtliche Maßnahme gegen ihn verhängt wurde, kam er mit seinem Provinzial P. A. Décisier SJ in mündlicher Absprache überein, sich von seinen Lehrverpflichtungen beurlauben zu lassen und einen Stellvertreter zu benennen, um auf diese Weise zur Befriedung der gespannten Atmosphäre beizutragen.¹⁶

¹⁴ M. Labourdette, La théologie et ses sources, in: Revue Thomiste 46 (1946) 353–371. Die Debatte wird dokumentiert in dem Bändchen: M. Labourdette/M.-J. Nicolas/R.-L. Bruckberger, Dialogue théologique. Pièces du débat entre »La Revue Thomiste« d'une part et les R. R. P. P. de Lubac, Daniélou, Bouillard, Fessard, von Balthasar, S. J., d'autre part, Saint-Maximin 1947.

¹⁵ R. Garrigou-Lagrange, La nouvelle théologie où va-t-elle?, in: Angelicum 23 (1946) 126–145, hier S. 143.

¹⁶ Manche in der Sekundärliteratur ungeprüft kolportierten Behauptungen, die Fourvière zu einem Mythos aufsteigerten, rückt de Lubac in dem Interview zurecht: »Die Wirklichkeit ist völlig anders, als sie dargestellt wurde und auch heute noch überliefert wird. Pius XII. war in der Tat einige Zeit in Sorge wegen einiger Äußerungen von mir. Das hat er Kardinal Gerlier anvertraut, dem Kanzler unserer Fakultät in Lyon. Aber weder er noch eine andere kirchliche Autorität haben je eine offizielle Maßnahme gegen mich ergriffen. Da es meinem Generaloberen nicht gelungen war, den Sturm der Entrüstung zu besänftigen, bat er mich (ohne schriftliche Aufforderung), meine Lehrtätigkeit zu unterbrechen und selbst den Kardinal zu informieren. Ich war daher einige Jahre offiziell 'beurlaubt', und es wurde mir nahegelegt, selbst einen persönlichen 'Stellvertreter' zu benennen... Ich mußte nie einen besonderen Akt der Unterwerfung leisten oder irgend etwas zurücknehmen, weder schriftlich noch mündlich, weder öffentlich noch privat. Als ich meine Lehrtätigkeit wieder aufnahm, geschah es aus eigenem Antrieb in diskreter Absprache mit meinem Dekan. Die Kongregation der Seminarien und Universitäten, der ich unterstand, war sogar erstaunt, daß ich meine Lehrtätigkeit für einige Zeit unterbrochen hatte« (Zwanzig Jahre danach, München 1985, 12. 14). In »Mémoire sur l'occasion de mes écrits« werden über diese Periode viele, erhellende Details mitgeteilt. Dort wird auf S. 252 auch der Passus aus der Rede von Pius XII. vor der 29. Generalkongregation der Jesuiten wiedergegeben. Auf den Seiten 253–259 findet man einen Auszug aus dem Tagebuch (vom 9. September 1946 bis zum 18. April 1947), wo de Lubac seine Erfahrungen und Eindrücke vom römischen Auftakt der causa Fourvière festhält. Kardinal Pierre Marie Gerlier (1880–1965), seit 1937 Erzbischof von Lyon, erwies sich de Lubac gegenüber stets wohlwollend. Instrukтив ist die knappe Bemerkung des Paters in »Mémoire sur l'occasion de mes écrits«, S. 70.

De Lubac übersiedelte nach Paris (rue de Sèvres) und bereitete dort die Herausgabe der »Méditation sur l'Eglise« vor. Gegen 1956 verlegte er seinen Wohnsitz wieder nach Lyon (Wohnung in der rue Sala; ab 1960 in Fourvière).¹⁷ Über Jahre hin verfiel seine Theologie einem stummen Gemiedenwerden. Erst allmählich und langsam folgte die Wende. Sein Ordensmitbruder P. Augustin Bea SJ, Beichtvater bei Pius XII., konnte dem Papst einige Bücher de Lubacs überreichen. Vom Substituten im Staatssekretariat, Giovanni Battista Montini, kamen Briefe der Zustimmung und Ermutigung.¹⁸

Im Dezember 1958 wurde de Lubac vom Institut de France als Mitglied in die »Académie des Sciences morales et politiques« gewählt. Diese höchste akademische Ehrung in Frankreich brachte ihm die Anerkennung der Öffentlichkeit. Kirchlicherseits war seine Rehabilitierung perfekt, als Papst Johannes XXIII. ihn zusammen mit dem Dominikaner Yves Congar zum Konsultor der vorbereitenden theologischen Konzilskommission berief. Von 1962–1965 arbeitete de Lubac als peritus am 2. Vatikanischen Konzil mit. In die zweite Sitzungsperiode des Konzils 1963 fällt die Feier seines Goldenen Ordensjubiläums, zu dem ihm eine dreibändige Festschrift mit dem Titel »L'homme devant Dieu«¹⁹ von seinen Freunden dargebracht wurde. Nach dem Konzil berief Papst Paul VI. den Theologen als Konsultor in die Sekretariate für die nichtchristlichen Religionen und für die Nichtgläubigen. Im Jahr 1969 wurde er Mitglied der neugeschaffenen Päpstlichen Theologenkommission (bis 1974). Als 1974 die Jesuiten ihre Ordenshochschule in Fourvière wegen mangelnder Studentenzahl auflösten, um im Zentrum von Paris das »Centre Sèvres« als neues Modell theologischer Ausbildung zu initiieren, übersiedelte auch de Lubac in die Hauptstadt, wo er eine kleine Mietwohnung bezog.²⁰

Zum 80. Geburtstag (1976) schickte Papst Paul VI. einen handgeschriebenen Brief an Père de Lubac, in dem er den Dank der Kirche für sein theologisches Werk zum Ausdruck brachte.²¹ Dieser Brief des Papstes war eine außergewöhnliche Bezeugung der Hochschätzung, die der Nachfolger in unerwarteter Weise noch überbieten sollte. Seit der gemeinsamen Arbeit während des Konzils war de Lubac mit Karol Wojtyła befreundet.²² Beide haben in einer Kommission am Text der Pastoralkonstitution über den Atheismus (Gaudium et spes Nr. 19–21) mitgearbeitet. Vor dem Konsistorium vom 2. Februar 1983 überraschte Papst Johannes Paul II. mit der

¹⁷ Vgl. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, 92. Im November 1959 nahm er seine Vorlesungstätigkeit an der Faculté wieder auf. Aber bereits im Frühjahr 1960 bat er um seine Emeritierung und wurde zum Honorarprofessor ernannt.

¹⁸ Vgl. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, 77f.

¹⁹ *L'homme devant Dieu. Mélanges offerts au Père Henri de Lubac*, Vol. 1: Exégèse et patristique, Vol. 2: Du moyen âge au siècle des lumières, Vol. 3: Perspectives d'aujourd'hui (Théologie 56–58), Paris 1964.

²⁰ Zur Schließung des Jesuitentheologats von Fourvière siehe K. H. Neufeld, *Christliche Erfahrung und theologische Reflexion. Entwicklung der Theologie in Frankreich*, in: *Stimmen der Zeit* 193 (1975) 269–278.

²¹ Der Brief (»Ex aedibus Vaticanis, die I mensis Februarii, anno MCMLXXVI, Pontificatus Nostri tertio decimo«) ist abgedruckt in »*Mémoire sur l'occasion de mes écrits*«, S. 380–382, wo de Lubac über den »pompösen Latinisten« (ebd., 380), durch dessen Hand das päpstliche Schreiben ging, verschmitzt lächelt.

²² Vgl. *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, 175–177, wo de Lubac mit Bemerkungen über seine Beziehung zu Karol Wojtyła die Erinnerungen abschließt.

Nachricht, daß er dem 87jährigen Jesuitenpater Henri de Lubac das Kardinalsbiro überreichen werde. Manche haben sich damals gefragt, warum der Papst jemanden zum Kardinal erhebt, der das Recht der Papstwahl aufgrund seines Alters gar nicht mehr wahrnehmen kann. Der Kandidat selbst lenkte von seiner Person bescheiden ab und wollte die Ehrung seinem Orden zugedacht wissen. Auf jeden Fall hat die Auszeichnung de Lubacs mit der Kardinalswürde auch seiner Theologie den Stempel höchster kirchlicher Anerkennung aufgedrückt.

Auf das theologische Werk und seine inhaltlichen Schwerpunkte soll im zweiten Teil nun ein Blick geworfen werden.

II. Werk

Das schriftstellerische Werk de Lubacs, das bis zum Jahr 1974 von Karl Heinz Neufeld und Michel Sales sorgfältig bibliographisch erfaßt worden ist,²³ darf zu den bleibenden Leistungen der Theologie in unserem Jahrhundert gerechnet werden. Dabei nehmen sich die materiellen Mittel – verglichen mit der deutschen Universitäts-theologie – eher bescheiden aus. Ein Ordensmitbruder weiß zu berichten, daß de Lubac bis 1971 ohne Hilfe einer Schreibkraft seine Arbeiten selbst getippt hat.²⁴

²³ K. H. Neufeld/M. Sales, *Bibliographie Henri de Lubac SJ 1925–1974*, Einsiedeln ²1974. (Die erste Auflage der Bibliographie befindet sich im Anhang von H. de Lubac, *Die Freiheit der Gnade* Bd. 2: *Das Paradox des Menschen*, Einsiedeln 1971, 317–382: »Bibliographie Henri de Lubac SJ 1925–1970«.) Die Bibliographie umfaßt Daten zum Lebensweg, ein chronologisches Werkverzeichnis, Bemerkungen de Lubacs zu seinen Hauptwerken, ein Schema zur Entstehungsgeschichte von »Catholicisme«, bzw. »Surnaturel«, ein Verzeichnis der herausgegebenen Werke, der Übersetzungen, ein Zeitschriftenverzeichnis, bibliographische Elemente der Auseinandersetzung mit H. de Lubac, eine korrigierende Bemerkung de Lubacs zum Beitrag von H. Vorgrimler, in: H. Vorgrimler/R. V. Gucht (Hrsg.), *Bilanz der Theologie im 20. Jahrhundert* Bd. 4, Freiburg 1970, 199–214. Die Bibliographie für die Jahre 1974–1989 ist fortgeführt im 2. Bd. von »Théologie dans l'histoire«, Paris 1990, 408–420.

Zur Information des deutschen Lesers seien die nach 1974 erschienenen Buchpublikationen noch angeführt:

- Claudel et Péguy (en collaboration avec J. Bastaire), Paris 1974.
- Teilhard posthume. *Réflexions et souvenirs*, Paris 1977.
- *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Paris 1979.
- *La postérité spirituelle de Joachim de Flore*. Vol. 1: *De Joachim à Schelling*, Paris 1979; Vol. 2: *De Saint-Simon à nos jours*, Paris 1981.
- *Petite catéchèse sur nature et grâce*, Paris 1980
- *Trois jésuites nous parlent: Yves de Montcheuil, Charles Nicolet, Jean Zupan*, Paris 1980.
- *La révélation divine*, Paris 1983.
- *Théologies d'occasion*, Paris 1984
- G. Marcel et G. Fessard. *Correspondance commentée* (en collaboration avec Michel Sales et Marie Rougier), Paris 1985.
- *Entretien autour Vatican II*, Paris 1985.
- *Lettres de M. Etienne Gilson adressées au P. Henri de Lubac et commentées par celui-ci*, Paris 1986.
- *Résistance chrétienne à l'antisémitisme. Souvenirs 1940–1944*, Paris 1988.
- *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur 1989.
- *Théologie dans l'histoire* 2 Bde., Paris 1990.

²⁴ G. Chantraine, *Esquisse biographique*, in: H. U. von Balthasar/G. Chantraine, *Le cardinal Henri de Lubac*, Paris 1983, 17.

Charakteristisch für den Autor ist sein Bemühen, die Bücher bei jeder sich bietenden Gelegenheit einer Überarbeitung zu unterziehen. Die meisten Neuauflagen tragen die Spuren solcher Revision. In gleicher Weise instruktiv ist die Genese der einzelnen Bücher. Die meisten sind aus Vorträgen oder Aufsätzen hervorgegangen. Exemplarisch wurde die Entstehungsgeschichte von »Catholicisme« und »Surnaturel« von Neufeld/Sales in je einem Schaubild festgehalten.²⁵

Gut über 40 Bände hat de Lubac verfaßt, ganz zu schweigen von den Aufsätzen und sonstigen Beiträgen. Wie soll man diese Masse überblicken?

Es scheint kaum ein Thema zu geben, das nicht das Interesse dieses Theologen geweckt hätte. Wir erleben einen wahrhaft universalen, humanistisch akzentuierten Geist am Werk, der fast in jeder Epoche der Theologiegeschichte daheim ist. Welche Gestalten haben ihn vor allem angezogen?

Wenn de Lubac historisch arbeitet, dann bewegt ihn dabei ein wacher Sinn für geschichtliche Gerechtigkeit. Er läßt nicht nur, wie üblich, die großen Sieger der Geistesgeschichte zu Wort kommen, sondern vorwiegend die großen Besiegten. Ihn zeichnet eine wahre Liebe für die in ihrer Zeit zu Unrecht unterlegenen Denker aus. Denjenigen, die von ihren Zeitgenossen verkannt oder durch kleinliche Katalen und Intrigen in ihrer Wirkung behindert worden sind, bemüht er sich, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Das größte Beispiel aus der alten Kirche ist hier Origenes, mit dem sich de Lubac in mehreren Arbeiten auseinandergesetzt hat.²⁶

Das zweitgrößte Beispiel – aus der modernen Zeit – ist Teilhard de Chardin, dessen Werk de Lubac gegen Mißdeutungen verteidigte und vor Angriffen in Schutz nahm, indem er unentwegt auf die religiöse Tiefe dieses Denkers hinwies, was ihn jedoch nicht hinderte, in einzelnen Lehrpunkten (z. B. Schöpfungsbegriff, Erbsünde) Bedenken anzumelden.²⁷ Im Eucharistiebuch »Corpus Mysticum« geht es ihm um die Rehabilitierung einiger Theologen, deren genuine Absicht in den Auseinandersetzungen des ersten, bzw. zweiten Eucharistiestreites verzeichnet worden ist. Die

²⁵ Siehe Bibliographie S. 62–65.

²⁶ Hier sind zu erwähnen: Einleitung zu Origène, *Homélie sur la Genèse* (SC 7), Paris 1943, 5–62; Einleitung zu Origène, *Homélie sur l'Exode* (SC 16), Paris 1947, 7–75; *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'écriture d'après Origène*, Paris 1950; »Tu m'as trompé, Seigneur.« *Le commentaire d'Origène sur Jérémie XX, 7*, in: *Mémorial J. Chaine*, Lyon 1950, 255–280; aufgenommen in: *Recherches dans la foi. Trois études sur Origène, saint Anselme et la philosophie chrétienne*, Paris 1979, 9–78; dt. »Du hast mich betrogen, Herr!« *Der Origenes-Kommentar über Jeremia 20,7*. Übertragen von H. U. von Balthasar (Kriterien 69), Einsiedeln 1984. – Die vom Kaiser Justinian I. betriebene Verurteilung des Origenes bezeichnet de Lubac als ein »Verbrechen, das durch die Erbauung der Hagia Sophia nicht aufgewogen wird« (*Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, 67).

²⁷ Mit Teilhard hat sich de Lubac in folgenden Werken auseinandergesetzt: *La pensée religieuse du Père Teilhard de Chardin*, Paris 1962; dt. *Teilhard de Chardins religiöse Welt*. Übersetzt von K. Bergner, Freiburg 1969. *La prière du P. Teilhard de Chardin*, Paris 1964; dt. *Der Glaube des Teilhard de Chardin*. Übersetzt von O. Marbach, Wien 1968. *Teilhard, missionnaire et apologiste*, Toulouse 1966; dt. *Teilhard de Chardin. Missionar und Wegbereiter des Glaubens*. Übersetzt von K. Schmitz-Moormann, Kevelaer 1969. *L'éternel féminin. Etude sur un texte de Teilhard de Chardin. Suivi de Teilhard et notre temps*, Paris 1968; dt. *P. Teilhard de Chardin: Hymne an das Ewig Weibliche*. Mit einem Kommentar von H. de Lubac. Übersetzt von H. U. von Balthasar (Kriterien 11), Einsiedeln 1968. *Teilhard posthume. Réflexions et souvenirs*, Paris 1977. Daneben hat sich de Lubac als Herausgeber verschiedener Teile des Briefwechsels von Teilhard einen Namen gemacht. Vgl. auch *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, 103–112.

»Exégèse médiévale« klingt in den Versuch einer Rechtfertigung des Erasmus aus. Dem fast vergessenen Renaissancephilosophen, dem Fürsten Pico della Mirandola, der zeitweilig wegen einiger Philosophumena mit der kirchlichen Autorität in Konflikt geriet, widmet er eine Monographie. Auch die intensive Beschäftigung mit dem Religionsphilosophen Maurice Blondel, der unter dem Modernismusverdacht zu leiden hatte, gehört in diesen Zusammenhang. Vielleicht darf man in der Sympathie für die bedrängten Kämpfer eine Erinnerung an jene Jahre sehen, in denen auch de Lubac in der Optik mancher als Unterlegener dastand.

Da das chronologische Wachsen des Oeuvre leicht in der Bibliographie nachgesehen werden kann, soll der folgende Überblick thematisch orientiert sein. Dabei werden nur die Buchveröffentlichungen berücksichtigt.

Eine *erste Werkgruppe* läßt sich der Thematik der Gotteserkenntnis zuordnen. »De la connaissance de Dieu« (Paris 1945; dt. Vom Erkennen Gottes. Übersetzt von R. Scherer, Freiburg 1949), ein schmales Bändchen, das 1945 erschien und in der 2. Auflage 1948 stark erweitert worden ist, handelt von der Struktur des menschlichen Geistes und der Frage, wie der endliche Geist der Gotteserkenntnis fähig ist. Der Ansatz ist zweifellos augustinish beim Dynamismus des *cor inquietum*. Mit einer habituellen Sehnsucht, die allem akthaften Denken und Wollen vorausliegt, drängt das Herz des Menschen zum Absoluten hin. Thomistisch formuliert bedeutet diese Wahrheit, daß in jedem menschlichen Denk- und Willensakt Gott implizit mitgedacht und miterstrebt wird. Auf dieser Voraussetzung ruht der reflexive Weg der Gotteserkenntnis auf. Dabei richtet de Lubac ein besonderes Augenmerk auf die rechte Einordnung der negativen Theologie: die *via negationis* ist nur gangbar, weil der *via positionis* bereits die *eminentia* innewohnt, die der *negatio* den Weg weist. Das Denkmoment der Negation liegt also immer innerhalb der Klammer einer positiven Bejahung.

Die rationalen Gottesbeweise sind in Wahrheit Gotteserweise, sie erzeugen nicht den Gottesbegriff, sondern heben das schon immer Vorhandene ans Licht. Die in »De la connaissance de Dieu« anskizzierten Gedanken haben ihre Endgestalt erhalten in dem 1956 erschienenen Band »Sur les chemins de Dieu« (Paris 1956; dt. Über die Wege Gottes. Übersetzt von R. Scherer, Freiburg 1958; dt. Neuausgabe nach der Übertragung von R. Scherer, überarbeitet von C. Capol: Auf den Wegen Gottes, Freiburg 1992). Während »De la connaissance de Dieu« als flüssig lesbares Handbüchlein für moderne gottsuchende Intellektuelle konzipiert war, hat beim späteren »Sur les chemins de Dieu« dieser Zweck durch den Ballast der vielen Anmerkungen etwas gelitten.

Die Hinführung und Begleitung der gottsuchenden Menschen steht zweifellos im Mittelpunkt des theologischen Schaffens. Aber sie muß heute mehr denn je ergänzt werden durch den Dialog mit dem modernen Atheismus. Wenige zeitgenössische Theologen haben dieses Gespräch mit derselben Intensität geführt wie de Lubac. Sein Blick geht in zwei Richtungen. Er schaut nach Osten, wo der Buddhismus seinen Standort behauptet, und in die westliche Hemisphäre, wo der Marxismus oder der säkularistische Humanismus als herausfordernde Alternative mit dem Christentum konkurrieren. Der Dialog mit dem »westlichen Atheismus« vollzieht sich in drei

Werken: »Le Drame de l'humanisme athée« (Paris 1944), »Proudhon et le Christianisme« (Paris 1945), »Athéisme et sens de l'homme. Une double requête de 'Gaudium et Spes'« (Paris 1968). Das letztgenannte Werk, publiziert in der populären Taschenbuchreihe »Foi vivante«, ist ein Kommentar zu den Aussagen über den Atheismus in der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«. Der Kommentator bezieht energisch Stellung gegen die damaligen Moden und auch heute wohl noch nicht ganz überwundenen Zeitkrankheiten: gegen die Gott-ist-tot-Theologie, gegen das »Entmythologisierungsfieber«, gegen ein rein funktionales Denken, das die Ontologie für überholt hält. Er deckt die Aporien einer immanenten Kulturauffassung auf und zeigt, daß einzig der Christ mit seiner theologalen Hoffnung über das Scheitern und den Tod hinaus eine zukunftsfördernde Kulturarbeit zu leisten vermag.

Die Proudhon-Monographie (Pierre-Joseph Proudhon 1809–1865 wird unter die Frühsozialisten gerechnet) befaßt sich mit dem französischen Vorläufer und in gewisser Hinsicht Gegenspieler von Karl Marx.

Am bekanntesten geworden aber ist »Le Drame de l'humanisme athée«, dessen deutsche Übersetzung (von E. Steinacker) bei Otto Müller, Salzburg 1950, unter dem Titel »Die Tragödie des Humanismus ohne Gott« erschienen ist. Hans Urs von Balthasar hat die Übersetzung überarbeitet und das Werk mit dem neuen Titel »Über Gott hinaus. Die Tragödie des atheistischen Humanismus« 1984 im Johannesverlag Einsiedeln wieder aufgelegt. Drei Teile beschreiben den dramatischen Verlauf des atheistischen Humanismus: 1. Teil: Feuerbach-Nietzsche-Kierkegaard: die tragische Atheismusprophetie; 2. Teil: Auguste Comte, der groteske Mystagoge der neu errichteten 'Menschheitsreligion' des Positivismus; 3. Teil: Der anti-atheistische Prophet Dostojewski. In Ludwig Feuerbach erblickt der Autor den unmittelbaren Auslöser des ganzen Verhängnisses: »Das Zusammentreffen des französischen Sozialismus, der englischen Ökonomie und der deutschen Metaphysik hätte ein ganz anderes Ergebnis zeitigen können als den Marxismus, hätte Marx nicht in Feuerbach seinen geistigen Führer gefunden.«²⁸ Das pseudoerhabene Pathos von Comte und seinem Drei-Stadien-Gesetz, nach dem die Theologie von der Metaphysik, die Metaphysik aber vom Positivismus abgelöst wird, läßt de Lubac kalt. Sein Urteil ist dezidiert: »Die Lebenskraft einer Religion ohne Transzendenz, einer Mystik ohne Übernatur wird bald erschöpft sein. Der Anbeter der Menschheit, der Auguste Comte war, hat die Natur des Menschen zutiefst verkannt.«²⁹ Es wäre höchst interessant zu wissen, welches Nachwort de Lubac seinem Werk nach den grundstürzenden Ereignissen von 1989 angefügt hätte, die wie das Endspiel des marxistischen Humanismus anmuten.

Der Dialog mit dem Buddhismus fällt in die 50er Jahre. Man hat behauptet, daß nach dem Blitzschlag von »Humani generis« de Lubac auf das religionsgeschichtliche Arbeitsfeld ausweichen wollte. Wie dem auch sei, als Verlegenheitsbeschäfti-

²⁸ Über Gott hinaus. Tragödie des atheistischen Humanismus, Einsiedeln 1984, 30/31. Balthasar hat anläßlich der Neuausgabe das Buch im Anhang um ein zusätzliches Nietzsche-Kapitel (»Nietzsche als Mystiker«, S. 281–307) erweitert, das ursprünglich in »Affrontements mystiques« (Paris 1950, 141–183) erschienen war.

²⁹ A. a. O., 184

gung läßt sich das Ringen mit dem Buddhismus keinesfalls abtun. Denn de Lubac erkennt im Buddhismus eine ernst zu nehmende Herausforderung des Christentums. »Aspects du Bouddhisme I« (Paris 1951) stellt vorab die Hauptfrage: Wie verhalten sich selbstlose Liebe im Buddhismus und die caritas im Christentum? »La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident« (Paris 1952) erzählt die Geschichte der Begegnung Europas mit diesem religiösen Phänomen und mündet in das klare Urteil, daß bei aller Anerkennung des Positiven das System abzulehnen ist, da »sein Mystizismus, der vielleicht reinste und konsequenteste, den es gibt, für den lebendigen Gott keinerlei Raum läßt.«³⁰ »Amida-Aspects du Bouddhisme II« (Paris 1955) verfolgt das Werden dieser östlichen Religion, die dem christlichen Gnadenbegriff besonders nahe zu kommen scheint. Aber auch hier lautet das Urteil: »Amida« erliegt der »Versuchung aller nichtchristlichen Mystik zur Identität.«³¹

In einer zweiten großen *Werkgruppe*, der man die Überschrift die »Neuheit Christi« geben könnte, lassen sich die theologischen Eigenleistungen de Lubacs zusammenfassen. Hier sind die drei Werke »Surnaturel. Etudes historiques« (Paris 1946), »Augustinisme et Théologie moderne« (Paris 1965) und »Le Mystère du Surnaturel« (Paris 1965) zu erwähnen.

Den theologiegeschichtlichen Stellenwert von »Surnaturel« hat Hans Urs von Balthasar recht suggestiv charakterisiert: »Mit 'Surnaturel' (1946, Imprimatur 1942) tritt ein junger David gegen den Goliath der neuzeitlichen Rationalisierung und Logisierung des christlichen Mysteriums an. Die Schleuder trifft tödlich, aber die Akolythen des Riesen bemächtigen sich des Helden und machen ihn auf lange Zeit mundtot.«³² Damit wird auf die Kontroverse angespielt, die das Buch ausgelöst hat. Vier Teile gliedern die Untersuchung.

Der 1. Teil setzt bei der Verkenning der wahren Absicht Augustins durch Baius und Jansenius im 16. Jahrhundert ein. Im Gegensatz zur Grundkonzeption des Aquinaten, der darin Augustinus nachfolgt, für den die Sehnsucht nach der Schau Gottes das Wesen des geschaffenen Geistes ausmacht, wird nun der »reinen Geistnatur« ein (wenigstens mögliches) »rein natürliches Endziel« zugeschrieben. Die löbliche Absicht, die hinter dieser spekulativen Konstruktion stand, war der Gedanke, auf solche Weise die Gratuität der Gnade sicherzustellen.

Der 2. Teil verfolgt dieselbe geistesgeschichtliche Linie – diesmal unter dem Blickwinkel der Freiheitsproblematik – und konstatiert einen ähnlichen epochalen Denkschwung im 16. Jahrhundert.

Der 3. Teil untersucht die Geschichte des Begriffs »übernatürlich« (und verwandter Ausdrücke), der seit Thomas systematische Anwendung gewonnen hat.

Der 4. Teil »Historische Anmerkungen« sammelt nochmals Beweismaterial für die These, die zur Überwindung der in der Barockscholastik angebahnten und von der Neuscholastik ausgebauten »Zweistockwerktheorie« führen soll. Was von den Theologen zunächst zum Schutze der Gnadenordnung eronnen worden war, schlug

³⁰ Vgl. *La rencontre du Bouddhisme et de l'Occident*, 278–279, hier zitiert nach H. U. von Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976, 46.

³¹ *Amida-Aspects du Bouddhisme II*, 290.

³² H. U. von Balthasar, *Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk*, Einsiedeln 1976, 52.

nach und nach um in das Phantom einer in sich geschlossenen Naturordnung, für die die »Übernatur« zu etwas äußerlich »Hinzugefügtem« wurde (im Bild gesprochen das zweite Stockwerk), somit aber auch entbehrt werden kann. Gegen diese Theorie hat sich de Lubac mit aller geistigen Kraft zur Wehr gesetzt und hinter dem in den neuscholastischen Schulhandbüchern oft entstellten Thomismus die ursprüngliche Absicht des Aquinaten und d. h. auch des Augustinus und somit der Vätertheologie wieder ans Licht zurückgeholt. Die ganze natürliche Ordnung steht innerhalb der übernatürlichen. Im Bild gesagt: Die natürliche Schöpfungsordnung badet im Licht der übernatürlichen Gnadenordnung. Man muß beide Ordnungen wohl unterscheiden, aber unterscheiden, um sie zu einen: »unir pour distinguer« lautet das Axiom de Lubacs.

Die beiden Bände von 1965 dienen vorwiegend der Bereinigung von Einwänden, die gegen »Surnaturel« erhoben worden waren. »Augustinisme et Théologie moderne« (Paris 1965; dt. Das Erbe Augustins. Übersetzt von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1971) baut die historische Problematik des ersten Teils von »Surnaturel« aus. »Mystère du Surnaturel« (Paris 1965; dt. Das Paradox des Menschen. Übersetzt von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1971) bezieht sich auf die dogmatische Problematik des dritten Teils von »Surnaturel«. Aber wie sehr hatte sich in der Zwischenzeit das geistige Klima in der Theologie gewandelt! Als zum Konzilsschluß diese beiden Bände erschienen, sind sie wie selbstverständlich aufgenommen worden. Die Kontroverse der 50er Jahre hat sich nicht wiederholt.³³

Dieser Werkgruppe kann man noch zwei Bändchen anschließen, in denen de Lubac die für sein Denken typische Kategorie des Paradoxen darlegt: »Paradoxes« (Paris 1945) und »Nouveaux Paradoxes« (Paris 1955). (Die dt. Ausgabe ist eine gekürzte Wiedergabe der erweiterten Auflage »Paradoxes, suivi de Nouveaux Paradoxes«, Paris 1959: Glaubensparadoxe. Übersetzt von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1972).

Einen *dritten* sich profilierenden *Themenkomplex* bilden die Arbeiten, die die Lehre von den Schriftsinnen betreffen. Am Ausgangspunkt steht ein lateinisches Distichon, das de Lubac gerne zitiert:

Littera gesta docet, quid credas allegoria,
Moralis quid agas, quo tendas anagogia.³⁴

Indem man den moralischen und anagogischen (wörtlich: nach oben führenden) Sinn zusammennimmt, ergibt sich ein Dreierschema des buchstäblichen (oder geschichtlichen), des allegorischen (oder geistigen) und des moralischen Sinnes.

³³ Die Linien der Diskussion um »Surnaturel« werden sorgfältig aufgezeigt bei M. Figura, Der Anruf der Gnade. Über die Beziehung des Menschen zu Gott nach Henri de Lubac, Einsiedeln 1979, 328–353. Im Todesjahr des Kardinals erschien eine Neuauflage von »Surnaturel« (Paris 1991) mit einem instruktiven Vorwort von M. Sales (S. I–XII) und mit einer Übersetzung sämtlicher lateinischer und griechischer Zitate in einem Anhang (S. 513–628).

³⁴ Siehe dazu seine Studie: Sur un vieux distique. La doctrine du »quadruple sens«, in: Mélanges offerts au R. P. Fernand Cavallera, Toulouse 1948, 347–366; dt. Der geistige Sinn der Schrift. Geleitwort von H. U. von Balthasar. Übersetzt von M. Gisi, Einsiedeln 1952, 13–28. Aufgenommen in den Sammelband: Théologies d'occasion, Paris 1984, 117–136.

Grundlegend für die Lehre von den Schriftsinnen ist eine theologische Konzeption der Hl. Schrift, bei der eine Analogie zwischen dem geschriebenen Bibelwort und dem inkarnierten Logos erkannt wird. Die Hl. Schrift ist nicht ein bloßes Buch, das »über« geschehene Geschichte berichtet, sondern die leitende Idee ist der Logos Gottes. Gottes Wort aber ist in Jesus Christus Fleisch geworden. Die Geschichte des Alten Bundes diente der Vorbereitung der Fleischwerdung, die Geschichte des Neuen Bundes, die sich in die Kirche hinein öffnet, bringt die Erfüllung.

Solche Ideen haben ihren Nährboden in der Theologie des Origenes, dessen Schriftverständnis de Lubac meisterhaft analysiert hat in seiner Studie »Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène« (Paris 1950; dt. Geist aus der Geschichte. Das Schriftverständnis des Origenes. Übersetzt von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1968). Die vier, mit schier unübersehbaren Anmerkungen gespickten Bände »Exégèse médiévale. Les Quatre sens de l'Écriture« (Paris Bd. 1 und Bd. 2 1959, Bd. 3 1961, Bd. 4 1964 – den vierten Band hat de Lubac während der freien Zeit zusammengestellt, die ihm die Sitzungspausen des Konzils ermöglichten³⁵ –) verlängern die Origenesstudie ins Mittelalter hinein. »Pic de la Mirandole. Etudes et discussions« (Paris 1974) liefert dazu ein Kapitel aus der Renaissance. Das Fazit der von de Lubac geschilderten Geschichte ist aber weder das Verlangen nach einer sklavischen Erneuerung des alten Schemas, noch eine Kritik an den Errungenschaften der modernen Exegese, sondern einfach eine Einladung, die in der alten Lehre vom drei-, bzw. vierfachen Schriftsinn angezielte Synthese auch unter den heutigen Bedingungen der Bibelwissenschaft wieder zu versuchen.³⁶

Wie ein Orgelpunkt zieht sich das Thema der Kirche durch das gesamte theologische Schaffen de Lubacs. Damit haben wir das Stichwort für eine *vierte Werkgruppe* genannt. Den Auftakt bildet die dogmengeschichtliche Studie zur Eucharistielehre im Mittelalter: »Corpus Mysticum. L'Eucharistie et l'Eglise au Moyen Age« (Paris 1944; dt. Corpus Mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter. Eine historische Studie. Übersetzt von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1969). Das vielleicht populärste Werk ist die »Méditation sur l'Eglise« (Paris 1953; dt. Die Kirche. Eine Betrachtung. Übersetzt von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1968). Chronologisch gesprochen ist das Werk vorkonziliar. Aber inhaltlich geht es mit großen Schritten auf die Theologie des Konzils zu. Das komplexe Mysterium der Kirche wird von allen Seiten betrachtet, besonders eindringlich (im 7. und 8. Kapitel) die Lebenslehre gezogen, bis dann das Schlußkapitel das Thema Kirche und Maria anspricht und damit die christozentrische Option der Mariologie von »Lumen gentium« vorwegnimmt.

Nach dem Konzil folgte ein tiefes Erschrecken über das um sich greifende innerkirchliche Chaos. De Lubac reagierte darauf mit der Schrift »L'Eglise dans la crise actuelle« (Paris 1969; dt. Krise zum Heil? Spannungen in der Kirche nach dem

³⁵ G. Chantraine, Esquisse biographique, in: H. U. von Balthasar/G. Chantraine, Le cardinal Henri de Lubac, Paris 1983, 15.

³⁶ Vgl. dazu den Aufsatz von I. de la Potterie, Die Lesung der Heiligen Schrift »im Geist«. Ist die patristische Weise der Bibellesung heute möglich?, in: IKaZ 15 (1986) 209–224. J. Ratzinger (Hrsg.), Schriftauslegung im Widerstreit (Quaestiones disputatae 117), Freiburg 1989.

Konzil. Übersetzt von K. Bergner, Berlin 1970). Eine ruhigere Bilanz konnte der Kardinal in dem Gespräch mit Angelo Scola ziehen: »Entretien autour de Vatican II« (Paris 1985; dt. Zwanzig Jahre danach. Ein Gespräch über Buchstabe und Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils. Übersetzt von W. Bader, München 1985). In beiden Werken bemüht sich der Theologe, die Einheit des 2. Vaticanums mit der kirchlichen Tradition aufzuzeigen und kämpft gegen den unheilvollen Kurzschluß, die Dogmatik erst nach dem 2. Vaticanum beginnen zu lassen. Zum ersten Kapitel der dogmatischen Konstitution über die göttliche Offenbarung »Dei Verbum« hat er einen Kommentar veröffentlicht: »La Révélation divine« (Paris 1968; édition augmentée Paris 1983).

»Paradoxe et Mystère de l'Eglise« (Paris 1967, dt. Geheimnis aus dem wir leben. Eingeleitet von H. U. von Balthasar. Übersetzt von K. Bergner, Einsiedeln 1967) ist eine Aufsatzsammlung, deren beide Titelworte die Quintessenz angeben. Da die kontrastierenden Aspekte der Kirche nicht auf einen begrifflichen Nenner gebracht werden können, drückt das Paradox am ehesten ihr Mysterium aus.

»Les Eglises particulières dans l'Eglise universelle« (Paris 1971, dt. Quellen kirchlicher Einheit. Übersetzt von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1974), dem als zweiter Teil eine Studie über die Mutterschaft der Kirche beigegeben ist, handelt im ersten Teil von der theologischen Verhältnisbestimmung zwischen den Teilkirchen und der Universalkirche. Während das Bischofsamt *iuris divini* ist, sieht de Lubac in den Bischofskonferenzen eine sekundäre Konstruktion der kirchlichen Organisation, die seiner Meinung nach keine Legitimation von der ursprünglichen Kirchenstiftung her besitzt. Die Hauptthese des zweiten Teiles lautet: Nur wenn die Mütterlichkeit der Kirche als das Umgreifende anerkannt und bejaht wird, wächst das Amt über den Charakter einer bloßen Institution hinaus und gewinnt als geistliche Vaterschaft sein wahres Profil.

»La Foi chrétienne. Essai sur la structure du Symbole des Apôtres« (Paris 1969; dt. Credo. Gestalt und Lebendigkeit unseres Glaubensbekenntnisses. Übersetzt von H. U. von Balthasar und A. Schorn, Einsiedeln 1975) ist eine Studie zum Apostolischen Glaubensbekenntnis. Die Grundgedanken von »Catholicisme« und »Surnaturel« liefern die Kategorien für das Verständnis. Inhaltlich artikuliert das Credo den Glauben an den dreieinigen Gott in seiner Bewegung im Christusereignis auf die Welt zu. Formal betrachtet geht es um den Empfang dieser Bewegung durch die Kirche, von der alle einzelnen Glaubensakte umfaßt werden. Der Einzelne glaubt in und mit der Kirche.

De Lubac gestand einmal, daß unter den entworfenen, aber nicht ausgeführten Büchern sich eines befindet, das ihn jahrzehntelang in Gedanken beschäftigt hat: ein Buch über das Wesen der christlichen Mystik. »Aber ich werde dieses Buch nie schreiben; es übersteigt in jeder Hinsicht meine Kräfte, die physischen, geistigen und geistlichen. Seine Artikulationen stehen mir klar vor Augen, ich sehe die Richtung, in der die Probleme behandelt und deren Lösung gesucht werden müßte; nur bin ich unfähig, diese Lösung zu formulieren. Doch genügt mir das, um fortlaufend die Gesichtspunkte, die dem Erahten nicht gemäß sind, auszuschalten...; bloß entgleitet mir immer die letzte Gestalt, die eine, die dem Werk erlauben würde, sich zu ver-

wirklichen.«³⁷ Dieses Selbstzeugnis läßt die innere Antriebskraft seines theologischen Schaffens erahnen: Es ist die Transzendenz der Theologie in die Mystik. Eine wichtige Klärung zu diesem Thema leistet der in den Sammelband »Théologies d'occasion« (Paris 1984) aufgenommene Beitrag »Mystique et Mystère«.³⁸ Auch das kleinere Werk »Affrontements mystiques« (Paris 1950) ist an dieser Stelle zu erwähnen.

Mit Absicht plaziere ich das *Erstlingswerk* de Lubacs an den Schluß des Überblicks. Denn alle sich in den genannten Werkgruppen ausfaltenden Themen sind im Erstling »Catholicisme. Les aspects sociaux du dogme« (Paris 1938, dt. Glauben aus der Liebe. »Catholicisme«, Übertragen und eingeleitet von H. U. von Balthasar, Einsiedeln ²1970) bereits angeklungen. Es gibt keinen besseren Einstieg in das pluridimensionale Oeuvre als den Zugang über »Catholicisme«. Als das Buch 1938 erschien, war der Autor 42 Jahre alt. Der Kosmos seiner Ideen befand sich zu diesem Zeitpunkt bereits in voller Entfaltung. »Catholicisme« umreißt genau den Standort, den de Lubacs Theologie behaupten wird.

Man mag darüber erstaunt sein, daß der Erstling dieses fruchtbaren Autors relativ spät das Licht der Welt erblickt hat. De Lubac gehört offensichtlich nicht zu den theologischen Wunderkindern, die schon mit frühen Jahren zu publizieren beginnen. Das mag äußere Gründe haben wie z. B. den langen Ausbildungsweg der Jesuiten. Wenn man aber »Catholicisme« in die Hand nimmt und den Blick bloß über die Anmerkungen streifen läßt, dann wird einem sofort klar, daß eine so frappierende Vertrautheit mit der gesamten Theologiegeschichte nur in einem langen, unermüdlichen Studium erworben sein kann. Auch wenn de Lubac mit »Catholicisme« gleichsam sein Debüt als Buchautor gibt,³⁹ erlebt man hier keinen Debütanten, sondern bereits den Meister. Der durchschlagende Erfolg, den dieses Buch in Frankreich trotz der widrigen Zeitumstände des beginnenden 2. Weltkrieges errang, beweist, daß das Publikum die Qualität des Autors erkannt hat.

³⁷ Zuerst mitgeteilt bei H. U. von Balthasar, Henri de Lubac. Sein organisches Lebenswerk, Einsiedeln 1976, 9; jetzt auch in: *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, 113.

³⁸ *Théologies d'occasion*, Paris 1984, 37–76. Bei dem Aufsatz handelt es sich um eine erweiterte Überarbeitung des Vorwortes zu dem von A. Ravier herausgegebenen Sammelband: *La Mystique et les mystiques*, Paris 1965, 7–39; dt. Übersetzung des Vorwortes von E. Pfirrmann unter dem Titel: »Christliche Mystik in Begegnung mit den Weltreligionen«, in: J. Sudbrack (Hrsg.), *Das Mysterium und die Mystik. Beiträge zu einer Theologie der christlichen Gotteserfahrung*, Würzburg 1974, 77–110. Vgl. M. Figura, *Mysterium und Mystik. Der Beitrag Henri de Lubacs zu einer christlichen Mystik*, in: *IKaZ* 22 (1993) 122–140. Für diesen Problembereich erweist sich der 6. Band der italienischen Gesamtausgabe nützlich, da er die einschlägigen Arbeiten de Lubacs in einem Band vereinigt: *Mistica e mistero cristiano* (übersetzt von A. Sicari, eingeleitet von E. Ancilli), Milano 1979.

³⁹ Sein erster theologischer Aufsatz, den er publiziert hat, war die Antrittsvorlesung vom Oktober 1929: *Apologétique et Théologie*, in: *Nouvelle revue théologique* 57 (1930) 361–378, anläßlich des 80. Geburtstags in dt. Übersetzung von K. H. Neufeld wieder erschienen: *Apologetik und Theologie*, in: *Zeitschrift für katholische Theologie* 98 (1976) 258–270.

III. Leidenschaft für die Theologie

Die Anstöße, die von de Lubacs Oeuvre ausgehen, sind vielfältig. Die reich vorhandenen Schätze müssen zum größten Teil erst noch gehoben werden. Gleich in welche thematische Richtung man gräbt, der Suchende wird bei ihm fündig werden, indem er vornehmlich zu den Quellen hingeführt wird. Die Goldkörner der Überlieferung auf den vergilbten Seiten der Migne-Bände mit sicherem Gespür sofort zu entdecken, war das Charisma dieses Theologen. Dem Professor für Fundamentaltheologie, Dogmatik und für Religionsgeschichte war die Dogmengeschichte zur Domäne geworden, die seinem geistigen Profil und seiner inneren Neigung am meisten entsprach.

Was aber die Schüler allem Fachspezifischen voraus unmittelbar von ihrem Meister lernen können, ist die Leidenschaft für die Theologie. Genauer gesagt: Man braucht und kann sie nicht lernen. Leidenschaft ist ansteckend. Die »sobria ebrietas« der Schriften des Meisters nimmt die Schüler in die Leidenschaft für die Theologie hinein. Sie weckt Begeisterung und Freude. Voraussetzung dafür, daß der Funke überspringen kann, ist der intensive Kontakt mit seinem Werk. Im Studium und Mitgehen seiner Gedanken wird die Flamme der Leidenschaft genährt: oportet alere flammam!

Daß die Theologie nicht der einzige Maßstab für die Fruchtbarkeit der Kirche ist, weiß de Lubac genau. »Zwischen der theologischen Forschung, dem apostolischen Einsatz und den Strömungen geistlichen Lebens muß lebendiger Kreislauf herrschen. Und zwar nicht bloß in einer Richtung, es braucht Wirkung und Gegenwirkung, Austausch. Theologie, Apostolat und Spiritualität: jedes dieser drei ist wesentlich, keines kann ohne Beitrag und Hilfe der beiden anderen authentisch ausgeübt werden. Ein Theologe, der in seiner Arbeit vom apostolischen Wirken und geistlichen Leben abgeschnitten wäre, könnte sein Werk nicht korrekt durchführen. Und wie gefährlich wird es für den Apostel und den Frommen, wenn Theologie ihm fehlt! Wieviel Verirrungen, und vorher schon: wieviel Lücken! Der Theologe muß empfangen, er gibt aber auch. Er ist Deuter und Führer.«⁴⁰

P.S. Die anlässlich des 50jährigen Bestehens der von de Lubac mitbegründeten Sammlung »Sources chrétiennes« angekündigten Publikationen konnten für diesen Beitrag noch nicht ausgewertet werden: E. Fouilloux, *La Genèse et la naissance des Sources chrétiennes* (angekündigt für Frühjahr 1994). Auch die Publikation der Akten der wissenschaftlichen Kolloquien in Paris (26./27. November 1993) und in Lyon (16.–18. Dezember 1993) ist vorgesehen.

⁴⁰ Glaubensparadoxe, übertragen von H. U. von Balthasar, Einsiedeln 1972, 30.

Die »Königsteiner Erklärung« 25 Jahre danach

Von Giovanni B. Sala SJ, München

1. Einleitung

Am 25. Juli 1993 hat sich zum 25. Mal das Erscheinen der Enzyklika »*Humanae vitae*« (= HV) von Papst Paul VI. »Über die rechte Ordnung der Weitergabe des menschlichen Lebens... an die Christgläubigen des ganzen katholischen Erdkreises sowie an alle Menschen guten Willens« gejährt. Hier soll im Zusammenhang mit diesem Rundschreiben die damalige Verlautbarung der Deutschen Bischofskonferenz vom 30. August 1968, die »Königsteiner Erklärung« (= KE), zum Gegenstand einer Untersuchung gemacht werden. Zur weiteren Eingrenzung meines Themas möchte ich den »Versuch einer Standortbestimmung 25 Jahre nach der KE« in Betracht ziehen, wie der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof Karl Lehmann, sein beachtenswertes Eröffnungsreferat bei der Herbst-Vollversammlung derselben Bischofskonferenz in Fulda am 20. September 1993 betitelt hat¹.

Es geht mir darum, die von Bischof Lehmann vorgeschlagene »Relecture« der KE nachzuvollziehen und infolgedessen auf die Frage einzugehen, die der Bischof dem Gremium unterbreitet hat, ob nämlich die KE heute, nach 25 Jahren, eines eigenen – klärenden, ergänzenden, oder wie immer – Wortes von seiten der Deutschen Bischofskonferenz bedarf.

In einem ersten zeitgeschichtlichen Teil skizziert Bischof Lehmann den langen Weg zu HV und ihr zwiespältiges Echo. Im zweiten Teil analysiert er, im Lichte der heutigen Situation, die kurz danach von der Deutschen Bischofskonferenz abgegebene KE. Einige thesenartig formulierten »Folgerungen« bilden den Schluß des Referats. Bischof Lehmann sieht drei Elemente, die die damaligen deutschen Bischöfe den Katholiken als Orientierung für das Verständnis der päpstlichen Verlautbarung und für die Praxis zu bedenken gaben. Es sind 1) die theologische Qualifikation der Enzyklika, 2) die Behandlung der »Frage nach der Möglichkeit eines abweichenden Gewissensurteils« und 3) »die Notwendigkeit der Fortsetzung des Gesprächs«. Diese Themen sollen in den folgenden ersten zwei Abschnitten erörtert werden².

¹ Der mir zur Verfügung stehende Text wurde vom Sekretär der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben und umfaßt 19 Seiten (Sigel: KL + Seitenzahl).

² Das Thema »Lehramt« habe ich bereits behandelt im Aufsatz: »Fehlbare Lehraussagen unter dem Beistand des Hl. Geistes? Zum ordentlichen Lehramt in der Kirche«, in: FKTh, 7 (1991) 1–20, 217–219. Überarbeitete Fassung desselben: »Insegnamenti 'fallibili' e assistenza dello Spirito Santo. Riflessioni sul Magistero ordinario in connessione con l'Istruzione su 'La vocazione ecclesiale del teologo', in: *Rassegna di Teologia*, 34 (1993) 516–543. Dem Thema »Gewissen« ist mein Buch: *Gewissensentscheidung. Eine philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen*, Innsbruck: Tyrolia 1993, gewidmet.

I. »Authentische, aber nicht unfehlbare Lehräußerung der Kirche«

2. Das kirchliche Lehramt

Daß der Hl. Vater seine erwartete Antwort auf die im II. Vatikanischen Konzil nicht vollständig entschiedene Frage nach den Wegen der »Geburtenregelung« (Vgl. GS 51 mit Anm.) nicht mit einer Ex-cathedra-Definition geben würde, sondern mit einem Akt des »ordentlichen« Lehramtes, war von vornherein klar. In diesem Sinne stellte das Erscheinen von HV keine Überraschung dar. Was bedeutet nun, daß HV keine feierliche Definition ist? Wenn man an das Lehramt der Kirche von dieser (negativen!) Qualifikation seiner Lehranweisungen herangeht, ist man unwillkürlich geneigt, das »ordentliche« Lehramt, d. h. in der Tat fast alle Lehräußerungen der Nachfolger der Apostel, zunächst einmal negativ zu charakterisieren: Sie sind nicht-unfehlbar, d. h. sie sind fehlbar, sie unterstehen der Möglichkeit eines Irrtums.

Es scheint, daß auch Bischof Lehmann die Sache so sieht, die Bezeichnung des genannten ersten Elements, das die KE als »Ausweg« (!) den Gläubigen in der damaligen »spannungsgeladenen Situation« unterbreitete, lautet: »*authentische, aber nicht-unfehlbare Lehräußerung der Kirche*« (KL 6)³. Es folgt der Verweis auf einen Abschnitt des »Schreibens der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind«, das ein Jahr vor HV verabschiedet und von der KE, Nr. 3, unter der Überschrift »Zur Autorität von Enzykliken« angeführt worden war. Es ist im Referat Bischof Lehmanns die Rede von den Irrtümern, die dem Lehramt unterlaufen sind, von »vorläufigen Lehräußerungen«, die eine eher pragmatische Funktion haben zur Wahrung der Glaubenssubstanz, von »religiösem Gehorsam«, der nicht dasselbe ist wie absolute Glaubenszustimmung, und von den »vielen Menschen«, die überzeugt sind, hier liege jener Ausnahmefall erlaubten Abweichens von einer »*vorläufigen* Lehräußerung der Kirche« vor, den das Schreiben von 1967 besprochen hatte.

Sämtliche Aussagen der KE und der Relecture von Bischof Lehmann sind ohne Zweifel *sensu auctoris* wahr und wichtig. Es bleibt dennoch, daß der Tenor dieser Ausführungen zunächst einmal deutlich negativ ist: Das (ordentliche) Lehramt sei nicht unfehlbar. Nun aber hängt der Sinn, in dem eine Aussage verstanden wird, entscheidend vom Kontext ab, in dem die Aussage gemacht wird. In unserem Fall war die Lage in der Kirche dadurch gekennzeichnet, daß manche Seelsorger der künstlichen Empfängnisverhütung bereits grünes Licht gegeben hatten, und daß nicht wenige Eheleute in der Praxis dieser Lehre folgten. Wenn man also diesen Kontext bedenkt, so wundert es einen nicht, daß die »vielen«, von denen die KE sagt, sie seien der Meinung, »sie könnten die Aussage der Enzyklika über die Methoden der

³ Die KE selber beginnt mit dem wichtigen Text aus *Lumen gentium*, 25, in dem vom »religiösen Gehorsam des Willens und des Verstandes« gegenüber »dem authentischen Lehramt des Bischofs von Rom, auch wenn er nicht kraft höchster Lehrautorität spricht«, die Rede ist, geht dann zur Möglichkeit des Irrtums über, die diesem Lehramt anhaftet. Letztere bildet in der Folge das fast ausschließlich wiederkehrende Thema, wenn die Wahrheitsfrage von HV angesprochen wird.

Geburtenregelung nicht annehmen« (KE 12), in der vordergründigen Herausstellung, daß das Lehramt dem Irrtum ausgesetzt ist, einen Hinweis herauslasen, wie sie guten Gewissens die Lehrentscheidung des Papstes beurteilen konnten: als einen weiteren Fall von Irrtum. Damit war der »Ausweg« aus der von HV geschaffenen Lage in Sicht.

Es ist völlig unzureichend und deshalb auch irreführend, das »ordentliche« Lehramt als »nicht-unfehlbar« (= als fehlbar), d. h. mittels einer sachlich negativen Definition, zu qualifizieren, zumal in einem Dokument, das nicht für Fach-Theologen gedacht ist, so wie es irreführend ist, die menschliche Erkenntnis von ihrer Fehlbarkeit her zu definieren. Die menschliche Erkenntnis ist ihrem Wesen nach auf die Wahrheit hingebunden, ähnlich wie (Analogie!) das von Jesus Christus gestiftete Lehramt ein geistgewirkter Dienst an der Wahrheit ist. Die Verheißung des Hl. Geistes für die, die der Herr in die ganze Welt sandte, sollte dafür bürgen, daß die Apostel und ihre Nachfolger als Boten der Heilswahrheit wirken würden.

Erst von der Grundauffassung von einem Lehren »auctoritate Christi« (LG 25) her gewinnt die Unterscheidung zweier verschiedener Vollzugsarten des Lehramtes, des ordentlichen und des außerordentlichen, ihren richtigen Sinn. Das außerordentliche Lehramt ist der äußerste, punktuelle Vollzug eines Lehrauftrages, der die Gesamtkirche in ihrem alltäglichen Leben in der Wahrheit betrifft. Es steht also in einer wesentlichen Kontinuität mit dem ordentlichen Lehramt, da in beiden dasselbe »Charisma der Wahrheit« waltet.

Diese positive Ausrichtung des Lehramtes überhaupt auf die Wahrheit ist nicht die Leistung einer rein menschlichen Vernunft. Durch alle natürlichen und vernunftmäßigen Mittel hindurch und über sie hinaus wirkt in den Nachfolgern der Apostel ein Licht von oben, das sie befähigt, die Heilswahrheit in die jeweilige Situation getreu hineinzusprechen. Ist dies das Proprium des Lehrdienstes in der Kirche, so kann ihm gegenüber die gebührende Einstellung nur die eines vom Glauben beseelten Gehorsams sein, eines theologalen Gehorsams also.

Ein solcher theologaler Gehorsam steht nicht im Widerspruch zur Einsicht der Vernunft. Im Gegenteil! Der Glaubensgehorsam ist ein Glaube, der aus der Liebe zu dem stammt, der allein »der Gute« (vgl. Mt. 19, 17) und die Quelle aller geschaffenen Güter ist. Nun ist die Liebe nicht gleichgültig gegen das, was geliebt wird; sie drängt vielmehr darauf, den Geliebten von Angesicht kennen zu lernen, d. h. das bejahte Gut (im Falle einer Wahrheit, die das Handeln betrifft) in seinen inneren Gründen zu erfassen. Deshalb kann der Glaubensgehorsam im Bereich des moralischen Verhaltens den Ausgangspunkt darstellen, um zu jener sachgerechten Einsicht zu gelangen, die der Vernunft zunächst versperrt war infolge des sündhaften Existentials des Menschen sowie persönlicher Verfehlungen, ungeordneter Neigungen, usw. Es gibt ein »die Wahrheit tun«, das Bedingung der Möglichkeit ist, die Wahrheit zu sehen (Joh 3, 21; 7, 17).

Die gegenwärtige ablehnende Haltung gegen wesentliche Teile der katholischen Morallehre hat hier, in der Verdunkelung der übernatürlichen Dimension des Lehrdienstes in der Kirche, ihren eigentlichen Grund, d. h. also in der rationalistischen Einstellung mit ihrem neuzeitlichen antisupranaturalistischen Vorurteil. Denn für eine solche Einstellung ist die Lehre, derzufolge denjenigen, die durch Handauflegung in die Reihe der Nachfolger der Apostel treten, eine besondere Erleuchtung in moralisch relevanten Sachverhalten gewährt ist, schiere Mythologie. Man drehe und wende es, wie man will, schließlich landet die Diskussion um das Lehramt, näherhin um seine Kompetenz in Fragen der Moral, bei dieser Grundlehre, die den »articulus stantis et cadentis« des Lehramtes überhaupt ausmacht.

Ohne diese gelebte Voraussetzung kann man zwar noch eine verbale Bejahung der »Dogmen« aufbringen; aber die Grenzen der dogmatischen Definitionen gelten dann einfachhin als der Anfang freier Meinungen. Auf dem Weg einer negativen Definition (»nicht-unfehlbares Lehramt«) wird der tagtägliche, weit differenzierte Dienst der Hirten, das Leben des Gottesvolkes zu leiten, de facto eliminiert. Er wird auf eine »fehlbare« Instanz reduziert, die selber durch die reine Vernunft von Fall zu Fall zu überprüfen ist, bevor ihr Folge geleistet wird. Zu ihren Lehräußerungen hinsichtlich der sittlichen Verhaltensweisen schreibt Prof. Gründel: »Sie stehen und fallen mit der Plausibilität der vorgelegten Gründe. Sind diese nicht einsichtig, dann kann eine solche Aussage durchaus in Frage gestellt werden, ohne daß damit ein Theologe oder ein Katholik gegen den der kirchlichen Autorität geschuldeten Gehorsam verstößt«⁴.

Nur innerhalb des Glaubenshorizontes ist es möglich, die Grenzen des Lehramtes einzusehen, ohne sich auf den Weg einer Hermeneutik des Verdachts zu begeben, die, sobald die Lehre von Papst und Bischöfen von den Plausibilitäten der herrschenden Kultur abweicht, von der Annahme der Falschheit ausgeht, bis das Gegenteil eindeutig, auf rein rationalem Weg, bewiesen wird. Aber, weil sein Vertrauen in die authentischen Lehrer der Kirche aus dem Glauben und nicht aus einer ideologischen Parteinahme hervorgeht, wird ein Katholik auch anerkennen, daß die untrügliche Wahrheit Gottes Menschen anvertraut ist, die trotz der Gnade und des Lichtes sündige und fehlbare Menschen bleiben. Dies ist, genau besehen, kein Sonderfall; es entspricht vielmehr der inkarnatorischen Struktur der Kirche, ihrem vorläufigen Status als pilgernder Kirche.

Wie ein Katholik sich gegenüber diesem inkarnatorischen, gebrochenen Charakter der Kirche im Einzelfall verhalten soll, dafür gibt es kein fertiges Rezept. Gewiß aber ist, daß der Weg zur größeren Wahrheit, zur Überwindung von Engführungen, Einseitigkeiten und auch Irrtümern über eine vom theologalen Glauben beseelte Einstellung gegenüber dem Lehrdienst der Kirche geht, ja in erster Linie über ein persönliches Bemühen um Heiligkeit, die allein die gesellschaftliche Institution Kirche zur Kirche Jesu Christi macht. Denn nur in einem Lebenswandel nach dem Evangelium geht einem Christen auf, was er an Erfahrung, an persönlichem Studium, an Gesprächsbereitschaft, aber auch u. U. an geduldigem Opfer und vertrauensvoller Hoffnung beitragen kann, damit die Kirche trotz mancher Umwege unter der Leitung ihrer Lehrer, aber auch durch die verantwortliche Zusammenarbeit all ihrer Glieder, den Willen Gottes erkennt und tut.

3. Die Verbindlichkeit der Enzyklika *Humanae vitae*

Was die Verbindlichkeit von HV betrifft, ist hier an das Kriterium zu erinnern, das die Konstitution *Lumen Gentium*, 25, angibt. Nachdem das Konzil von der »aufrichtigen Anhänglichkeit« gesprochen hat, die dem authentischen (ordentlichen) Lehramt des Bischofs von Rom gezollt wird, »entsprechend der von ihm kundgetanen

⁴J. Gründel, »Person und Gewissen«, in: *Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral. 1. Grundlagen*, hrsg. von J. Gründel, Düsseldorf, 1991, 81. Dazu die treffende Bemerkung A. Launs: »Wer das Lehramt der Kirche auf Argumente und Gelehrsamkeit reduziert, hat es genau genommen gezeugnet«, in: *Aktuelle Probleme der Moralthologie*, Wien 1991, 43.

Auffassung und Absicht«, fährt es folgendermaßen fort: »Diese läßt sich vornehmlich erkennen aus der Art der Dokumente, der Häufigkeit der Vorlage ein und derselben Lehre, und der Sprechweise«.

Es fällt auf, daß die KE, Nr. 3, nachdem sie die Worte des Konzils über das Lehramt des Bischofs von Rom angeführt hat, diese Präzisierung zur Hermeneutik von HV einfach weggelassen hat. Statt dessen bringt die KE, wie oben erwähnt, die Ausführungen des Schreibens von 1967 über den funktionalen Zweck »solcher Lehräußerungen«, die jedoch in sich selbst eben nicht-unfehlbar sind. Mit demselben Schreiben beurteilt Bischof Lehmann die Enzyklika als »vorläufige Lehräußerung« und weist auf die Möglichkeit hin, »daß die kirchliche Lehrentwicklung in bestimmten Fällen zu langsam voranschreitet«, auch wenn dies freilich »in einer Kirche von geschichtlichen Menschen« gewissermaßen unvermeidlich ist (KL 6).

Diese und ähnliche Charakterisierungen stehen im Vordergrund und werden fast allein zur Sprache gebracht. Infolgedessen gewinnt der Leser den Eindruck, alles ziele darauf ab, den »Ausnahmefall« (KE 12), den Fall nämlich des Abweichens von einer eben nicht unfehlbaren Lehre der Kirche »in seiner privaten (?) Theorie und Praxis«, plausibel zu machen. Außer der Nicht-Unfehlbarkeit und Vorläufigkeit von HV erfährt der Leser der KE in dieser Hinsicht kaum etwas anderes. Von den Kriterien, die dazu dienen sollen, die Auffassung und Absicht des Papstes in dieser Lehrentscheidung auszumachen, wird nicht gesprochen.

Mir ist nicht klar geworden, in welchem Sinne HV unter die Rubrik der »vorläufigen« Lehräußerungen fällt – es sei denn infolge des bereits besprochenen Gedankengangs: nicht-unfehlbar = möglicherweise falsch = vorläufig –, zumal weder ihre Sprechweise noch die behandelte Materie auf ihren zeitlich beschränkten Charakter schließen lassen. Man denke im Gegenteil etwa an die Antworten der päpstlichen biblischen Kommission zu Beginn unseres Jahrhunderts. Ein Fachmann hätte nicht allzu schwer den engen Zusammenhang solcher Lehrentscheidungen mit dem damaligen Stand der biblischen Wissenschaft in der katholischen Kirche einsehen können, in erster Linie was die Forschung nach der neueren historisch-kritischen Methode betraf. Alles in allem wirkte sich die angemahnte Vorsicht positiv aus für die weitere Entwicklung der biblischen Studien, die nicht auf Kosten von Verdunkelung oder gar Preisgabe der Heilswahrheit betrieben werden sollten. Im Falle von HV handelt es sich, was den Gegenstand ihrer Lehrentscheidung anbelangt, um die moralische Bewertung der *vorsätzlich herbeigeführten Trennung* der zwei konstitutiven Elemente des ehelichen Aktes, was immer auch die sich entwickelnden technisch-medizinischen Mittel dafür seien.

Hinsichtlich der vom Papst gemeinten Verbindlichkeit seiner Lehre gilt es hier, sowohl die außerordentlich sorgfältige Vorbereitung der Entscheidung als auch die Sprechweise der Enzyklika selbst in Betracht zu ziehen. Aus all diesem erhellt, daß der Nachfolger Petri zu dieser Entscheidung gekommen ist mit vollem Bewußtsein seiner ihm vom Herrn auferlegten Pflicht, das christliche Volk in einer solchen verworrenen Lage und hinsichtlich einer Frage, deren Lösung mit vielen anderen Normen im Bereich der Sexualmoral zusammenhängt, auf dem Weg der Heilswahrheit zu leiten.

Was aus Inhalt und Tenor der Enzyklika bereits erhellt, fand eine Bestätigung durch die bewegende Ansprache vom 31. Juli 1968, in der Papst Paul VI. auf die Entstehungsgeschichte der

Enzyklika einging. »Wir haben viele Sonderberatungen mit Menschen von hohem sittlichem, wissenschaftlichem und pastoralem Ansehen gehalten. Wir haben das Licht des Hl. Geistes angerufen und Unser Gewissen vollständig und freiwillig für die Stimme der Wahrheit bereitmacht, um die göttliche Norm zu deuten, die Wir aus der inneren Forderung echter menschlicher Liebe, aus der wesentlichen Struktur der Ehe, aus der persönlichen Würde der Gatten, aus ihrer Aufgabe im Dienst des Lebens sowie aus der Heiligkeit der christlichen Ehe erwachsen sehen. Wir haben über die beständigen Elemente der traditionellen in der Kirche geltenden Lehre, besonders auch über die Lehre des kürzlich abgehaltenen Konzils nachgedacht und die Folgen der einen oder der anderen Entscheidung abgewogen. Und *es ist uns kein Zweifel über Unsere Pflicht geblieben, Unseren Entscheid in der Fassung der vorliegenden Enzyklika auszudrücken.*«

Vorliegende Interpretation von der »Absicht« des Papstes findet eine weitere Bestätigung in der fortgesetzten Aufmerksamkeit desselben Papstes hinsichtlich der Frage nach einer sittlich zulässigen Geburtenregelung und in noch zunehmenderem Maße bei seinem jetzigen Nachfolger. In einer Ansprache vom 5. VI. 1987 anlässlich eines Kongresses über verantwortliche Elternschaft sagte Johannes Paul II.: »Was von der Kirche über die Empfängnisverhütung gelehrt wird, ist nicht Gegenstand freier Erörterung unter Theologen. Das Gegenteil lehren heißt, das moralische Gewissen der Eheleute zum Irrtum verleiten.«

Der Umstand macht bedenklich, daß die KE derart undifferenziert über das ordentliche Lehramt der Kirche spricht. Gewiß erhebt all das vorhin Erwähnte die Lehranweisung von HV nicht zu einer feierlichen, also dogmatischen Definition im strengen Sinne des Wortes. Die Frage ist aber die, ob die Ausführungen der KE in der konkreten Lage von 1968 hinreichend waren, um den Gläubigen dazu zu verhelfen, den Verbindlichkeitsgrad dieser Lehre richtig zu würdigen. Denn diese Ausführungen sind eher dazu geeignet, sämtliche Lehrentscheidungen des Papstes über einen und denselben Kamm zu scheren unter Vernachlässigung der dazu gehörigen hermeneutischen Regeln, die schon vorher bekannt waren und die das II. Vatikanische Konzil nicht ohne Grund eigens formuliert hatte.

4. Dialog und Autorität in der Kirche

Am Schluß seines Referats, unter der Überschrift »Folgerungen«, sagte Bischof Lehmann: »Es hat wenig Sinn, die Normen von HV unter hohem Einsatz allein der *Autorität* einzuschärfen oder gar zu verschärfen. In dieser Perspektive ist die intensive *Gesprächsaufforderung* der KE trotz vieler Versuche uneingelöst.«

HV hat die in der Kirche traditionelle Lehre von der Weitergabe des Lebens nicht allein aufgrund der der Kirche verliehenen Vollmacht, den Heilsweg zu lehren, verkündet. Da es sich grundsätzlich um eine Norm des natürlichen Sittengesetzes handelt, hat die Enzyklika zunächst von einer rationalen Gesamtschau des Menschen und darin vom Wesen der Ehe her argumentiert. Diese Argumentationslinie wurde von Papst Johannes Paul II. fortgesetzt. Es ist die Frage, wie ernst diese naturrechtliche Fundierung von HV zum Gegenstand eines eingehenden Studiums gemacht wurde. Vieles spricht dafür, daß die bereits getroffene Ablehnung, nicht zuletzt unter

der Berufung auf die anderslautende Beurteilung von seiten der KE, jegliche Mühe, diese Ablehnung einer Überprüfung zu unterziehen, von vornherein blockiert hat.

Hinsichtlich eines Gesprächs über die Wege zur Geburtenregelung gilt es zu erinnern, daß vielleicht keine Entscheidung eines Papstes von einer so breiten und intensiven Beratung vorbereitet wurde. HV 5 erinnert an den bereits von Papst Johannes XXIII. eingesetzten Ausschuß und an die beratende Mitwirkung vieler Sachkundiger und Bischöfe. Durch den Appell an die Wissenschaftler zu weiteren Untersuchungen, um »die Voraussetzungen für eine sittlich einwandfreie Geburtenregelung genauer zu klären« (HV 24), sowie durch die fortgesetzten Bemühungen von Papst Johannes Paul II. um eine Vertiefung der Lehre von HV und um die Mitarbeit der Theologen, wurde der Dialog um ein rationales und gläubiges Verständnis dieser Lehre weitergeführt. Autoritative, personale Entscheidung und Dialog sind keine Alternative! Was nun in dieser Hinsicht an Gespräch versäumt, oder was von der Aufforderung der KE von seiten des Lehramts uneingelöst geblieben sei, wird aus den Worten Bischof Lehmanns nicht klar. Der Umstand, daß der Papst eine Lehrentscheidung traf, die, soweit bekannt, vom Mehrheitsgutachten des genannten Ausschusses abweicht, ist wohl kein Grund, um die Breite und den Ernst des Dialogs von seiten des Lehramts zu bestreiten.

Der Dialog allein aber genügt nicht! Die Sendung der Apostel durch den Herrn und der ihnen verliehene Beistand haben einen *personalen Charakter*, so daß der Gesandte weder durch anonyme Gremien noch durch Mehrheitsbeschlüsse ersetzt werden kann, bei aller Opportunität, ja Notwendigkeit solcher Mittel zur Auffindung der Wahrheit. Hierüber läßt das II. Vatikanische Konzil, die herkömmliche Lehre der Kirche wieder aufnehmend, keinen Zweifel: »Die Aufgabe, 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« (DV 10; vgl. auch LG 25, 1).

In dieses katholische Verständnis des kirchlichen Lehramtes fügt sich das, was die Erklärung der Glaubenskongregation »Mysterium Ecclesiae« von 1973 nochmals zur Sprache brachte: »So viel auch das Lehramt aus der Betrachtung, dem Leben und dem Forschen der Gläubigen an Frucht gewinnt, beschränkt sich jedoch seine Aufgabe nicht auf die Bestätigung einer von den Gläubigen zum Ausdruck gebrachten Zustimmung [consensus]. Vielmehr kann es bei der Deutung und Erklärung des geschriebenen und überlieferten Gotteswortes dieser Zustimmung zuvorkommen und sie verlangen« (Nr. 2). In der Situation von Verwirrung, Unsicherheit und Spaltungen einer Kirche ohne Konsens hat das Lehramt die Vollmacht, jenes Wort auszusprechen, das den Konsens aller Gläubigen begründet und verlangt.

Das Gesagte erhält eine weitere Klärung, wenn man die Verkündigung der Kirche im Bereich der Moral in Betracht zieht, näherhin im Bereich des sittlichen Naturgesetzes, dessen Erkenntnis prinzipiell der Vernunft offen steht. Dazu lehrte das I. Vatikanische Konzil in der Konstitution über den katholischen Glauben folgendes: »Es ist dieser göttlichen Offenbarung zuzuschreiben, daß das, was an den göttlichen Dingen der menschlichen Vernunft an sich nicht unzugänglich ist, auch bei der gegenwärtigen Verfaßtheit des Menschengeschlechtes von allen ohne Schwierigkeit, mit sicherer Gewißheit und ohne Beimischung eines Irrtums erkannt

werden kann.« (DS 3005) Aus den weiteren Ausführungen der Konstitution geht hervor, daß die Sendung der Kirche nicht nur die Wahrheiten umfaßt, die die »göttlichen Dinge« im engeren Sinne betreffen, sondern allgemeiner die »res fidei et morum ad aedificationem doctrinae christianae pertinentium« (DS 3007).

Die Moralität ist eine wesentliche Dimension des Menschen; infolgedessen liegt der Vollzug der Freiheit und der Verantwortung für die Gestaltung des menschlichen Lebens im Prinzip innerhalb der Möglichkeiten seiner intelligenten, rationalen und moralischen Intentionalität. Nun aber ist unsere tatsächliche Heilsordnung nicht die einer »natura pura«, zu der die Erhöhung auf die Übernatur hinzugekommen ist, sondern einer Natur, die durch den Sündenfall gekennzeichnet ist. Das Erlösungswerk Christi hat zwar die ursprüngliche Berufung des Menschen zur Teilhabe an der göttlichen Natur, aber nicht die Integrität der menschlichen Natur wiederhergestellt. Der Mensch bleibt »vulneratus in naturalibus«. Dies bedeutet, daß in unserer heilsgeschichtlichen Ordnung ein echt moralisches Verhalten nicht ohne die Gnade Christi möglich ist: Die gratia elevans ist zugleich auch die gratia sanans. Es gibt deshalb ein enges Band zwischen Schöpfungs- und Erlösungsordnung, weswegen die Erkenntnis und die Einhaltung des ganzen Moralgesetzes Bestandteil des Weges zum (übernatürlichen!) Heil sind. Dies erklärt, warum die Aufgabe der Kirche, den Menschen auf dem Weg des Heils zu leiten, sich auch auf die authentische Erklärung des sittlichen Naturgesetzes erstreckt. Die Gnade Christi als gratia sanans wirkt in der hierarchisch verfaßten Kirche (auch) durch das den Hirten verliehene Charisma der Wahrheit.

Wenn das Gesagte über die authentischen Lehrer in der Kirche und über das, was sie zu verkünden haben, zutrifft, so ergibt sich daraus, daß die Inanspruchnahme der ihnen verliehenen Autorität unverzichtbarer Teil ihrer Sendung ist. Man denkt hier unwillkürlich an das Wort des Völkerapostels: »Weh mir, wenn ich das Evangelium nicht verkünde!« (1 Kor 9, 16 f; vgl. auch Heb 13, 7.) Es handelt sich um einen Auftrag, der den Beauftragten wahrhaftig erschauern läßt. In unserer geistesgeschichtlichen Situation stellt ein solcher Dienst eine menschlich kaum zu bewältigende Herausforderung dar. Das Wort von Papst Paul VI. über sich selbst bei der Ausübung seines obersten Lehramtes im Falle von HV läßt ahnen, was Lehrautorität in der Kirche bedeutet: »Noch nie haben Wir die Last Unseres Amtes so empfunden wie in diesem Fall.«

Wenn es wahr ist, daß die gebührende Zustimmung zum Spruch des Papstes und der Bischöfe nur durch einen theologal begründeten Gehorsam geleistet werden kann, so ist es nicht weniger wahr, daß auch dem Gesandten Glaube und Gehorsam nötig sind, damit er, trotz seiner Grenzen als Mensch und als Christ, »gelegen und ungelegen« für eine Wahrheit eintritt, die ihn übersteigt und die dennoch ihm anvertraut ist. Der Gesandte darf nicht fällige Lehrentscheidungen auf die lange Bank des Dialogs hinausschieben.

Eine katholische Sichtweise des Lehramts und des religiösen Gehorsams in der Kirche ist heute mehr denn je unzeitgemäß angesichts des antisupranaturalistischen Horizonts, der auf unserer säkularisierten Kultur lastet; aber ohne sie kann das Lehramt, bei aller Veränderung in der Art und Weise der Verkündigung, nicht auskommen. Dem geistgewirkten Dienst an der Heilswahrheit, mit dem der Herr seine Kirche ausgestattet hat, ist aufgetragen, den Nöten der Menschen eine Antwort im Lichte des Gesetzes Gottes zu geben – des Gesetzes des Lebens, so wie es in der Natur und im Evangelium zum Ausdruck kommt. Eine solche

Antwort kann zwar, je nach Umständen, den Dialog als *ein* Mittel zur Wahrheitsfindung miteinschließen, geht aber nicht notwendigerweise in dem auf, was ein Dialog auf der Grundlage der in der jeweiligen Kultur herrschenden Werteinsichten ermitteln kann. In der Tat kommt diese letztgenannte Position, wie oben Nr. 2 ausgeführt, der Aufhebung des Lehramtes der Kirche gleich. Aber die Ausübung des gemäß der katholischen Lehre verstandenen Wahrheitsdienstes, nämlich das Eintreten für eine transzendente Wahrheit in einer Kultur, die sich für absolut autonom hält und die selbstgesetzte Zwecke zum Maßstab für das freie und verantwortliche Handeln nimmt, führt die Hirten der Kirche »in die Passion der Wahrheit hinein«⁵.

II. Das abweichende Gewissensurteil

Das zweite Element, das die Bischöfe in der KE behandelt haben, ist die Möglichkeit eines Gewissensurteils, das von der in HV verkündeten Norm abweicht⁶. Bischof Lehmann hebt zusammen mit der KE hervor (vgl. vor allem KE 3, 12), daß ein solches abweichendes Urteil selbstkritisch, frei von Selbstüberschätzung und

⁵ Aus einem Vortrag, den Kardinal Joseph Ratzinger bei einem Treffen amerikanischer Bischöfe mit dem Papst in Rom gehalten hat. Vgl. Deutsche Tagespost vom 18. III. 1989.

⁶ Gelegentlich ist im Referat Bischof Lehmanns auch von der *Gewissensentscheidung* die Rede. Genau genommen geht es um ein *Gewissensurteil*, also um das praktische Urteil, das auf die Frage »Was soll ich tun?« antwortet. Die Unterscheidung zwischen Gewissensurteil und Gewissensentscheidung ist fundamental für eine Analyse des Gewissens. Denn das Gewissen ist nichts anderes als das höchste Moment jener intelligenten, rationalen und moralischen Dynamik (Intentionalität), die der menschliche Geist selbst ist; es ist identisch mit dem, was in der Psychologie der Fakultäten Wille heißt. Der Vollzug dieser Dynamik als einer moralischen setzt das erkenntnistmäßige Moment als seinen eigenen wesentlichen Bestandteil voraus. Denn die moralische Frage »Was soll ich tun?« ist die Frage nach dem Sein als Gutem. Als solche übernimmt sie den erkenntnistmäßigen Vollzug der Intentionalität und leitet eine Untersuchung über die Wirklichkeit ein, um zu ermitteln, was in der konkreten Situation gut, d. h. der Anerkennung und der Förderung wert ist, und deshalb getan werden soll bzw. darf. Dieses Werturteil ist auf Wahrheit angewiesen und damit auf Kriterien, die das Objekt der Handlung betreffen. Hierin, in der Suche nach dem Guten, liegt die eigentliche Problematik, die mit der Freiheit des Menschen gegeben ist. Aus dem *Gewissensurteil* geht der präskriptive Spruch des Gewissens hervor, nämlich der Imperativ, der gebietet, das erkannte Gute zu tun bzw. das Böse zu unterlassen. Die *Gewissensentscheidung* ist der Willensakt, der gemäß (oder gegen!) diesem Spruch des Gewissens folgt. Von sich aus stellt die Entscheidung keine zusätzlichen Fragen, die noch zu lösen wären, wohl aber bedeutet sie eine existentielle Herausforderung an das freie Subjekt! Während also die Entscheidung völlig dem Einzelnen überantwortet ist (sie ist sein schöpferisches Tun, wenn man sie so nennen will, der Vollzug seiner Freiheit), ist das *Gewissensurteil* als wahres Urteil auf die »äußere« Wirklichkeit angewiesen. Für letzteres gilt, daß es »mensuratum est a rebus« (vgl. Thomas von Aquin, STh I.II q. 93, a. 1 ad 3). Vor dem hier zur Debatte stehenden Urteil über die Methode zur Geburtenregelung steht das Urteil über die moralische Zulässigkeit der Geburtenregelung selbst. Dieses vorhergehende Urteil wird hier nicht erörtert, nicht weil es keine Rechtfertigung erfordert, sondern weil die prinzipielle moralische Zulässigkeit einer Empfängnisregelung außer Zweifel steht. Es bleibt für das einzelne Ehepaar »nur« die Aufgabe, auszumachen, ob und in welchem Maße Gründe für eine verantwortbare Elternschaft vorliegen. Hier, wie das II. Vatikanische Konzil lehrt, liegt die eigentliche und primäre Verantwortung der einzelnen Ehepaare. Vgl. GS 50: »Dieses Urteil müssen im Angesicht Gottes die Eheleute letztlich selbst fällen.«

Überheblichkeit gefällt werden müsse; daß es nicht »auf einer grundsätzlichen Ablehnung der päpstlichen Autorität« beruhen dürfe (KE 4)⁷. Gerade als solches sei dieses Urteil von den Seelsorgern zu »achten« (KE 16). Nun aber besteht kein Zweifel (und wird tatsächlich auch von den Gegnern der Enzyklika zugegeben), daß nach HV die vorsätzlich herbeigeführte Trennung der zwei wesentlichen Sinngehalte des ehelichen Aktes, also seine Unfruchtbarmachung, in sich moralisch schlecht ist, und deshalb »niemals erlaubt, nicht einmal aus sehr schwerwiegenden Gründen« (HV 14). Die kürzlich erschienene Enzyklika »Splendor veritatis«, 80, zählt ausdrücklich eine derartige empfängnisverhütende Handlung zum »intrinsic malum«, das, wie man in der Moraltheologie sagt, »semper et pro semper« verboten ist.

Man muß nun zwei Aspekte des von der KE und neulich von Bischof Lehmann erörterten »abweichenden Gewissensurteils« möglichst klar unterscheiden, will man nicht in Paralogismen verfallen.

5. Der objektive Aspekt des abweichenden Gewissensurteils

Wenn die sog. »künstliche« Empfängnisverhütung nach dem authentischen Urteil des Hl. Vaters ein »actus intrinsic inonestus« (HV 14) ist, so kann das zur Debatte stehende abweichende Urteil objektiv nur ein falsches Urteil sein, in dem das in sich Schlechte für gut gehalten wird. Es überrascht, daß weder die KE noch Bischof Lehmann diese naheliegende und logisch unvermeidbare Folgerung *apertis verbis* ziehen. Vielmehr wird der Leser mit einer ständigen Vermischung der objektiven und subjektiven Dimension des Urteils konfrontiert, dergemäß die vorsätzlich gewirkte Ausschaltung der Möglichkeit der Weckung neuen Lebens beim Vollzug des ehelichen Aktes von sich aus noch nicht moralisch qualifiziert ist, sondern erst durch die Umstände und das Ziel derselben Handlung. Diese Umstände und das von den Eheleuten beabsichtigte Ziel können nun – so drückt die KE die Überlegungen der Betroffenen aus – derart sein, daß sie ihr kontrazeptives Tun als sittlich erlaubt beurteilen und danach handeln, ohne, wie die KE ihnen attestiert (4, 12), einen Ungehorsam gegen die Kirche zu begehen und ohne gegen das Gebot Gottes zu verstoßen.

Das Verwirrende daran ist, daß einzelne Aussagen der KE und Bischof Lehmanns, die einen richtigen Sinn haben können hinsichtlich der schuldlosen Überzeugung desjenigen, der ein solches abweichendes Urteil vertritt, mit Aussagen vermengt werden, in denen es um die objektive Bewertung des um seine natürliche Finalität gebrachten ehelichen Aktes geht. Anders gesagt: Wenn die KE (16, 12) so stark die abweichende Entscheidung als »verantwortungsbehaftete Gewissensentscheidung der Gläubigen« hervorhebt und sie als »vor Gottes Gericht« verantwortbar betrachtet, so meint der normale Leser mit Recht, daß dabei nicht von einem schuldlos irrigen Gewissen die Rede ist⁸, sondern von einem objektiv richtigen Urteil, auch wenn dieses objektiv richtige Urteil wegen seiner Bedingungen als »Ausnahmefall« gilt.

⁷ All diese wohl wichtigen Kriterien sind nicht objektiver Art, d. h. sie betreffen nicht direkt den Gegenstand der auf ein praktisches Urteil abzielenden Überlegungen.

⁸ Um »schuldlos« zu sein, muß der Betreffende das ihm Mögliche getan haben, um sein Gewissen richtig zu bilden und all den sittlich relevanten Faktoren der zu beurteilenden Handlung Rechnung zu tragen. Im Falle des schuldlos irrigen Gewissens ist es eine Selbstverständlichkeit, daß das Subjekt »verantwortungs-

Die Argumentation der KE und Bischof Lehmanns kann nur eine Erklärung haben: Daß doch für sie die Lehre des Papstes möglicherweise falsch ist, d. h. daß für sie die genannte Unfruchtbarmachung kein *intrinsece malum* ist, so daß es Gründe geben kann, die ein Eingreifen in die Struktur des ehelichen Aktes rechtfertigen. Tatsächlich schreibt Bischof Lehmann: »Die KE geht ... von der Überzeugung aus, daß es solche Gründe geben kann« (KL 9). Gründe nämlich, die »das Gewissen eines Katholiken« berechtigen, »ein abweichendes Gewissensurteil zu bilden und ihm zu folgen.«

Wenn meine Lektüre der KE und des Referats Bischof Lehmanns richtig ist, stellt sich weiter die Frage, wie die KE eine solche Position vertreten konnte, da sie doch die Lehrentscheidung von HV den Gläubigen erläutern und nicht aufheben wollte. Die Antwort ist nicht schwer zu finden und wird auch von Bischof Lehmann in seiner Eigenschaft als Ausleger des Wortes der Deutschen Bischofskonferenz unmißverständlich gegeben: Es handle sich bei der Lehrentscheidung des Papstes über die »Methode der Empfängnisregelung nicht um eine unfehlbare Lehre« (KL 9). Die KE rechnet ernst und positiv mit einem möglichen Irrtum des Papstes in seiner Lehre über die innere Schlechtigkeit der Empfängnisverhütung und betrachtet deshalb die Frage nach dem »konkreten Weg einer verantwortlichen Elternschaft« (vgl. KE 13) als weiterhin noch offen; genauer, sie betrachtet den Rekurs auf die Empfängnisverhütung unter bestimmten Bedingungen (welchen?) als zulässig, weil die empfängnisverhütende Handlung in sich indifferent ist. Ohne diese Prämisse ist mir die Logik und der Tenor der KE unverständlich. Der Umstand, daß de facto die KE von Anfang an weitgehend so verstanden und angewandt wurde, läßt darauf schließen, daß die hier vorgelegte Interpretation kein Ergebnis willkürlicher Konsequenzmacherei ist⁹. Auf dem Weg der Qualifikation von HV als nicht unfehlbar gelangt so die KE zur Aufhebung derselben in ihrer zentralen Lehre.

Wenn dem so ist, so ist es kein Wunder, daß die wiederholte und eindringliche Bestätigung von HV von seiten des Lehramtes in den vergangenen 25 Jahren allem Anschein nach nicht über diesen toten Punkt hinaus kommen konnte. Es bleibt dabei: HV ist keine unfehlbare Lehre – also *non liquet*. Die Wahl zwischen künstlicher Empfängnisverhütung und natürlicher Familienplanung – darum geht es – wird dem Gewissensurteil des Einzelnen überlassen, von dem »die Bildung eines *selbständigen* Gewissens« (KE 16; vgl. auch KL 8) erwartet wird, ohne daß die Hirten imstande wären, objektive Kriterien für dieses Urteil namhaft zu machen. Das im

bewußt« gehandelt hat und daß es als solches zu achten ist. Es kann aber nicht sein, daß die deutschen Bischöfe den Gläubigen zur Orientierung (!) eine Selbstverständlichkeit in Erinnerung rufen wollten, und es ist völlig irrelevant, in diesem Kontext vom schuldlos irrigen Gewissen als von einem »Ausnahmefall« zu sprechen. Von Ausnahmefall zu sprechen hat hier nur Sinn, wenn damit die Verfasser der KE ein objektiv richtiges Urteil meinen.

⁹ Als weitere Bestätigung weise ich darauf hin, daß 15 deutsche Moraltheologen auf einer Konferenz in Würzburg am 26. September 1968 sich hinter das Wort der Bischöfe stellten und hervorhoben, daß ein Abweichen von HV »nicht nur auf einem irrigen Gewissen, sondern auch auf objektiven Gründen beruhen kann.« »Offensichtlich«, fügten sie hinzu, »wird eine solche Entscheidung [gegen die vom Papst verkündete Norm] heute in verantwortlicher Weise nicht nur von einzelnen getroffen.« Diese Theologen, von denen mehrere in den folgenden Jahren sich als Gegner der HV profilierten, sahen also, daß für die KE die vorsätzliche Trennung des ehelichen Aktes von seinem Dienst an der Weitergabe des Lebens kein *intrinsece malum* ist.

Schreiben von 1967 abgelehnte Dilemma: Entweder dogmatisieren oder alles der Privatmeinung überlassen, kommt doch wieder ... Ein Dilemma, das – darüber muß man sich im klaren sein – auf die faktische Aufhebung eines mit eigener Autorität ausgerüsteten, tagtäglichen Lehramtes der Kirche hinausläuft.

6. Der subjektive Aspekt des abweichenden Gewissensurteils

Nach der HV kann das abweichende Urteil objektiv nur falsch sein, wobei es dann an sich offen bleibt, ob derjenige, der so urteilt und danach handelt, subjektiv schuldig ist oder nicht. Hier ist der Ort, wo die traditionelle Lehre vom »irrigen Gewissen« ihren Platz hat. Bischof Lehmann weist darauf hin, daß der Begriff des »irrenden Gewissens« nicht einfach ist (KL 9) und erst recht der eines »schuldlos irrenden Gewissens«. Denn per definitionem ist der Schuldlose sich seines Irrtums nicht bewußt. Vor allen Dingen aber ist sehr schwer auszumachen, ob und in welchem Maße jemand sich ausreichend darum bemüht hat, nach dem Wahren und Guten zu suchen (vgl. GS 16), um sein Gewissen zu bilden und somit ein objektiv richtiges Werturteil fällen zu können. Die heute überall sich aufdrängende »öffentliche Meinung« und die allgemeine Praxis, die sich nicht an dem Evangelium Jesu Christi und der Lehrverkündigung seiner Kirche orientieren, stellen für viele allem Anschein nach ein unüberwindliches Hindernis dar, echte Werte und die entsprechende Verhaltensnormen in ihrer inneren Richtigkeit und verbindenden Kraft zu erfassen.

Dies erklärt, warum das Lehramt einerseits die Christen auffordert, »die Eigenständigkeit ihres Glaubens und ihre Urteilskraft gegenüber der herrschenden, ja sich aufdrängenden Kultur wiederzuentdecken« (Veritatis Splendor 88), andererseits aber die Seelsorger daran erinnert, daß die Verkündigung der Heilslehre Christi »immer mit Duldsamkeit und Liebe verbunden sein« muß, nach dem Beispiel des Heilands, der »unerbittlich streng gegen die Sünde war, aber geduldig und barmherzig gegenüber den Sündern« (HV 29). Es gibt, schreibt Johannes Paul II. in »Familiaris consortio« 34 bei der unmißverständlichen Anerkennung, daß das moralische Gesetz nicht ein »reines Ideal« oder ein »Zielgebot« ist, sondern ein hier und jetzt universell verpflichtendes Gebot Gottes, doch ein »Gesetz der Gradualität«, demzufolge der Mensch »das sittlich Gute auch in einem stufenweisen Wachsen *kennt*, *liebt* und *vollbringt*«. Ein Wachsen, das nicht selten unzulängliche oder gar verkehrte Auffassungen von der sittlichen Ordnung richtig stellen muß und die eigene Schwäche und wiederholtes Versagen nur mit Gebet und Empfang der Sakramente überwinden kann (vgl. HV 19, 20, 25).

»Die Kirche«, sagt der Papst in HV 19, »kann sich zu den Menschen nicht anders verhalten als unser göttlicher Erlöser: Sie kennt die Schwachheit der Menschen, sie hat Erbarmen mit den Scharen, sie nimmt sich der Sünder an; sie muß aber jenes Gesetz lehren, das wirklich das Gesetz des menschlichen Lebens ist.« Auch in der KE wird mit nicht minderem Ernst auf die Schwierigkeiten hingewiesen sowohl gegen die Lehre von HV in sich selbst (vgl. KE 5) als auch gegen die Einhaltung der in ihr verkündeten Norm; aber daraus, im Gegensatz zu HV, wird wiederholte Male auf die Möglichkeit des »Ausnahmefalls« geschlossen, d. h. der konträren Handlungsweise von seiten der Gläubigen – einer Handlungsweise, die von den genannten theoretischen und praktischen Schwierigkeiten ihre *objektive* Rechtfertigung erhält. Was nur möglich ist – ich wiederhole –, wenn für die KE die Kernfrage nach der moralischen Qualifikation einer kontrazeptiven Handlung noch nicht im Sinne eines *intrinsece malum* entschieden worden ist.

Die unterschiedliche Art und Weise, wie HV und FC einerseits und die KE andererseits den subjektiven Aspekt des Gewissensurteils und der entsprechenden Handlung beurteilen, läßt den zugrundeliegenden Gegensatz in der Beurteilung der Empfängnisverhütung unverkennbar zum Vorschein treten. Die Verlautbarungen der Päpste sind darum bemüht, die Schöpfungsordnung zu ergründen und den sich daraus ergebenden verpflichtenden Plan Gottes für den Menschen zu ermitteln. Erst auf dem Hintergrund der Anerkennung einer praktischen Norm, »die nicht von der Kirche geschaffen und nicht ihrem Gutdünken überlassen ist« (FC 33), gehen dieselben Verlautbarungen, offen und realistisch, auf die »ernsten Schwierigkeiten« der Eheleute (HV 25) ein und fordern in erster Linie die »pastorale Führung der Kirche« auf, sich einzusetzen, um jene Bedingungen zu schaffen »die unerlässlich sind, um den sittlichen Wert und die sittliche Norm verstehen und leben zu können« (FC 37). Der Duktus der KE läuft umgekehrt: Es werden die theoretischen und praktischen Schwierigkeiten gegen die Norm von HV zur Sprache gebracht, um dann Werturteil und Handlungsnorm über die Methoden der Geburtenregelung, zwar durch Einbeziehung auch der Lehre von HV, dem Einzelnen in seinem Gewissen zu überlassen¹⁰.

7. Gewissensurteil und Gehorsam

Weil die KE die Lehrentscheidung von HV über die innere Verkehrtheit der Empfängnisverhütung nicht teilt, kann sie die gegenteilige Meinung »vieler« Katholiken nicht als objektiv falsch beurteilen, sondern verweist sie in vorsichtigen Formulierungen auf den »Ausnahmefall« nach dem Schreiben der deutschen Bischöfe von 1967, daß nämlich dem nicht-unfehlbaren Spruch des Lehramts ein Irrtum unterlaufen sein könnte. Wenn jemand »frei von subjektiver Überheblichkeit und voreiliger Besserwisserei« zu einem solchen abweichenden Urteil gelangt und danach handelt, »widerspricht er nicht der rechtverstandenen Autorität und *Gehorsamspflicht*« (KE 12). Noch entschiedener an einer vorangehenden Stelle wird die Ehepraxis gegen die schon bekannte Lehre der Kirche (vgl. etwa die Enzyklika »*Casti connubii*«), insofern sie vom »verantwortungsbewußten Gewissensurteil der Eheleute« getragen ist, als eine Praxis beurteilt, in der weder »dem Ungehorsam gegen die Kirche [noch] dem Subjektivismus oder der Willkür das Wort geredet« wird (KE 4).

Wie aber Gehorsam gegenüber der Kirche und abweichendes Gewissensurteil zusammen bestehen können, wird nie geklärt. Handelt es sich um ein Urteil, das von einem schuldlos irrenden Gewissen gefällt wird? Dann aber besteht keine Pflicht, sich an die Norm der Kirche zu halten, so daß von Gehorsam nicht die Rede sein kann, weil ja niemand gegen sein eigenes Gewissen gehorchen darf. Handelt es sich darum, daß ein Katholik die rationale Argumentation des Lehramtes nicht mitvollziehen kann – was die KE wohl in erster Linie vor Augen haben dürfte?

¹⁰ Sicher ist die Vermittlung des Gewissens nicht zu überspringen, soll der Akt ein freier und verantwortlicher sein. In diesem Sinne ist die Rede vom Gewissen als »letzter Instanz« richtig. Die Frage ist aber die, ob der Gläubige in seiner praktischen Überlegung von einer authentischen Lehre der Kirche ausgehen kann und soll, derzufolge empfängnisverhütende Praktiken in sich schlecht sind, oder aber ob von dieser Seite her noch ein offenes Urteil vorliegt, d. h. kein ihn als Gläubigen bindendes Urteil.

Nun aber ist dies an sich noch kein Grund, um dem Wort der Gesandten Christi den Gehorsam zu verweigern (vorausgesetzt, daß dem Betreffenden die moralische Zulässigkeit der von der Kirche verkündeten Norm feststeht). Dies muß zunächst klar gesagt werden, wenn man von Gehorsam spricht und ihn bejaht (vgl. HV 28). Denn der Gehorsam, zumal der christliche, setzt die persönliche Einsicht in die Gründe der von der Kirche authentisch verkündeten Norm als »conditio sine qua non« *nicht* voraus (in einem solchem Fall würden ja die rational eingesehenen Motive schon allein für das praktische Urteil ausreichen!), auch wenn er als Gehorsam aus der in der Gnade wurzelnden Liebe zum inneren Verständnis des bejahten Wertes drängt. Wenn man überhaupt vom christlichen Gehorsam spricht, so hat er genau hier seinen Platz. Wo sonst? Diese und ähnliche Fragen drängen sich unausweichlich bei der Lektüre der KE auf und noch mehr, wenn einer sein praktisches Urteil zu fällen hat und dabei der Lehranweisung der Kirche ernsthaft Rechnung tragen will¹¹.

An den entscheidenden Stellen spricht die KE vom »verantwortungsbewußten Gewissensurteil«, und verweist auf das Gewissen des Einzelnen; wie aber einer gehorchen und zugleich anders urteilen und handeln kann, wird nicht geklärt. Es scheint, daß der Umstand, daß der Einzelne das praktische Urteil und die entsprechende Entscheidung persönlich getroffen hat (was von der Struktur selbst des freien und verantwortlichen Handelns letztlich nicht anders sein kann!), zum Argument für die (zumindest subjektive) Richtigkeit des Urteils selbst geworden ist¹². Nun aber schafft das Gewissen, dessen Vollzug letztlich strikt personal ist, von sich aus keine rationalen Argumente und stellt keine Alternative zum religiös motivierten Gehorsam dar. Die Argumente müssen vor der Vernunft ihre Gültigkeit zeigen; der christliche Gehorsam muß sich vor dem Glauben rechtfertigen.

Der Dienst des Lehramts ist *vor* dem Gewissensurteil und der Entscheidung angesiedelt, nämlich in der Phase der praktischen Überlegung, die eine rationale und zugleich überrationale ist, insofern in ihr die Anerkennung des den Hirten verliehenen Beistandes des Hl. Geistes für die Gläubigen eine unerläßliche Rolle spielt. Aufgabe des Lehramtes ist es, den Gläubigen in ihrer persönlichen Pflicht beizustehen, das für sie richtige Verhalten zu ermitteln. Deshalb ist es die Vernunft des Gläubigen selbst, die ihm gebietet, den Nachfolgern der Apostel zu gehorchen und damit die Wahrheit demütig und dankbar anzunehmen – freilich eine Vernunft, die ihre Tragweite (ihre *potentia oboedientialis*) nicht auf den Horizont der Immanenz gestutzt hat. Das Lehramt dient der Mündigkeit des Gewissens, die darin besteht, daß es fähig wird, das Gute zu erkennen, es möglichst zu verstehen und es zu verwirklichen. In diesem Sinne äußerte sich Papst Johannes Paul II. am 12. XI. 1988 in einer Grundsatzrede anläßlich des 20. Jahrestages der Enzyklika »*Humanae vitae*«: »Da das Lehramt der Kirche von Christus dem Herrn eingesetzt worden ist, um das Gewissen zu erleuch-

¹¹ In meinem Buch über die »Gewissensentscheidung«, Kap. XII, habe ich versucht das Problem: »Gewissensentscheidung und christlicher Gehorsam« ausführlicher zu behandeln und die verschiedenen Fälle zu unterscheiden.

¹² Dies dürfte in der Tat die Art und Weise sein, wie die KE weitgehend verstanden und rezipiert wurde. Will man nicht – unrealistisch – die Sachkenntnis (vor allem da, wo es sich um subtile Probleme handelt) und die theologische Kenntnis als ohne weiteres bei den genannten vielen Katholiken, die die Lehre der Kirche nicht annehmen, als gegeben voraussetzen, so bedeutet Gewissensurteil schlicht und einfach ein Urteil, das der Einzelne völlig selbständig gefällt hat. Mehr nicht.

ten, bedeutet die Berufung auf dieses Gewissen, gerade um die vom Lehramt verkündete Lehre zu bestreiten, eine Ablehnung der katholischen Auffassung sowohl vom Lehramt, als auch vom sittlichen Gewissen.« Das Lehramt der Kirche leitet den Menschen zur wahren Freiheit an, die Freiheit zum Guten ist.

III. Zur ethischen Beurteilung der Empfängnisverhütung

Ich habe zuerst von HV als authentischer Lehräußerung der Kirche gesprochen und ihren Verbindlichkeitsgrad erwogen; sodann habe ich vom praktischen Urteil gesprochen, das von der in HV verkündeten Norm abweicht; jetzt soll direkt die Sache selbst untersucht werden, um die es in der Enzyklika und, im Zusammenhang mit ihr, in der KE und im Referat Bischof Lehmanns geht: die Empfängnisregelung mittels Kontrazeptiva¹³.

8. Das II. Vatikanische Konzil über die verantwortliche Familienplanung

Das II. Vatikanische Konzil hat ein klares Ja zu einer menschlich und christlich verantwortbaren Elternschaft und damit zur Empfängnisregelung ausgesprochen (GS 50–52). Auf welche Weise soll nun »eine sittlich einwandfreie Geburtenregelung« (GS 52) stattfinden?

Der einschlägige Text des Konzils (GS 51, 3) legte, wie es in der Fußnote heißt, unmittelbar »keine konkreten Lösungen« vor; insbesondere traf das Konzil keine direkte Entscheidung zwischen der sog. »natürlichen Empfängnisregelung« und der »künstlichen Empfängnisregelung«. Die Konzilsväter gaben aber wichtige Anweisungen, die den von den Eheleuten zu beschreitenden Weg zu einer zulässigen Familienplanung bereits damals absteckten. Es sind folgende drei:

1) Der Weg muß auch »objektiven Kriterien« konform sein; als dafür relevante objektive Kriterien werden das Wesen der menschlichen Person genannt und, näherhin, das Wesen ihrer Akte – wobei in erster Linie der eheliche Akt gemeint ist.

2) Auf der subjektiven Seite erfordert der sittlich erlaubte Weg zur Familienplanung die »Übung der Tugend der ehelichen Keuschheit«.

3) Schließlich werden in globo die Wege ausgeschlossen, »die das Lehramt in Auslegung des göttlichen Gesetzes verwirft«.

Die fast drei Jahre später getroffene Lehrentscheidung von Paul VI. hält sich an die vom Konzil aufgestellten Kriterien.

¹³ Daß der Hl. Vater Paul VI. die Frage von der »verantwortlichen Elternschaft« im Rahmen einer feinfühlig und tiefgehenden Lehre von der Ehe behandelt hat, ist weder zu vergessen noch als sekundär zu betrachten. Da aber über den Inhalt dieses Rahmens weitgehend Übereinstimmung zu herrschen scheint, beschränke ich meine Ausführungen auf den Punkt, der von Anfang an als der Kern der Antwort des Papstes verstanden wurde und über den die Diskussion bis heute nicht aufgehört hat.

9. Die Lehre von *Humanae Vitae* über den Dienst der Ehe am menschlichen Leben

Papst Paul VI. sieht die Ehe in ihrem Wesen und in den sie betreffenden Gesetzen unter der Perspektive des Schöpfergottes¹⁴, also in ihrem Ursprung von der Weisheit, Macht und Güte Gottes. Insbesondere bezeichnet er die liebende Vereinigung und die Hinordnung auf die Fortpflanzung menschlichen Lebens als die konstitutiven Sinngehalte jenes Aktes, in dem die Ehe ihren höchsten Vollzug erreicht. Beide Sinngehalte sowie ihre Verknüpfung werden auf den Schöpfungsplan Gottes zurückgeführt. Deshalb »darf der Mensch diese Verknüpfung nicht eigenmächtig auflösen« (HV 12). Gott hat es gefügt, daß Mann und Frau zusammen am höchsten (von einem natürlichen Standpunkt aus) Werk seines schöpferischen Tuns teilnehmen: die Weckung menschlichen Lebens (vgl. GS 50), und zwar durch jenen Akt, in dem sie sich als Personen in Freiheit und Liebe einander schenken.

Am Ursprung des menschlichen Lebens liegt also eine einzigartige Einheit von Natur, mit ihren biologischen Kräften, und Person in ihrem den ganzen Menschen umfassenden Ausdruck der Liebe. In den so verbundenen Ehegatten ist die Schöpferkraft Gottes zugegen, von der allein der menschliche Geist im Leib hervorgeht. Entscheidend in dieser Argumentation ist, daß es hier um eine biologisch-geistige Handlung geht, die *wesentlich* zum Menschen gehört und die als solche jene menschliche Natur auszeichnet, die die »norma proxima moralitatis« ausmacht: das Sein des Menschen als Grund und Maßstab seines Sollens. Die Natur des Menschen wird hier in dem Sinngehalt erfaßt, den sie in bezug auf den Menschen als Person hat, da ja das »Natürliche« und »Biologische« wesentliche Bestandteile der Person sind. Wie vorher das Biologische auf den Schöpfergott hin überstiegen wurde, so wird hier dieselbe biologische Dimension des Lebewesens Mensch auf den Menschen als Person hin überstiegen. Das »Naturrecht«, das der Morallehre der Kirche zugrundeliegt, ist in der Tat ein »Personenrecht«.

Die Konsequenz lautet: »Ein Akt gegenseitiger Liebe widerspricht dem göttlichen Plan, nach dem die Ehe entworfen ist«, wenn er absichtlich seiner Eignung zur Weckung neuen Lebens beraubt wird. Derjenige, der so handelt, verhält sich »als wäre er Herr über die Quelle des Lebens« (HV 13). Deshalb »ist jede Handlung verwerflich, die ... darauf abstellt, die Fortpflanzung zu verhindern [Empfängnisverhütung], sei es als Ziel, sei es als Mittel zum Ziel« (HV 14).

10. *Humanae vitae* und der Physizismus-Vorwurf

Es ist angebracht, an dieser Stelle auf den immer wieder gegen HV und darüber hinaus gegen die Sexuallehre der Kirche insgesamt erhobenen Physizismus- oder

¹⁴ Der Ausdruck »Deus Creator«, der bereits zu Beginn der Enzyklika und dann immer wieder vorkommt, sowie die Redewendungen, die die Natur und die Menschenwelt durch ihre Verwiesenheit auf die Schöpfung durch Gott kennzeichnen, sind keine sprachlichen Floskeln, sondern weisen auf den personal-transzendenten Grund dieser Welt hin, die damit in ihrer Normativität eingesehen wird. Somit wird die Ebene des bloß Natürlich-Biologischen bereits überschritten.

Biologismus-Vorwurf einzugehen. Es wird allgemein anerkannt, daß die absolute Verpflichtung, das Gute zu tun und das Böse zu unterlassen, die wir in unserem Gewissen erfahren, nur im Absolut-Personalen, Gott, ihre letzte Begründung haben kann. Wenn nun der moralische Imperativ unabdingbar ein Gebot Gottes ist, so muß auch die inhaltliche Bestimmung desselben von Gott stammen, bei aller Vermittlung unserer Vernunft in ihrem praktischen Urteil und bei allem individuell und kulturell bedingten Spielraum in der konkreten Gestaltung dessen, was als gut gilt. M. a. W. das Gute, das zu tun ist, und das Böse, das zu unterlassen ist, wird von der Vernunft im Dienst am freien und verantwortlichen Handeln des Menschen entdeckt, nicht gesetzt. Umgekehrt, eine absolute Verpflichtung Gottes, deren inhaltliche Bestimmung aber völlig dem Menschen überlassen wäre, ist ein Unding. Der Mensch könnte sich ja in allen Fällen der angeblich absoluten Verpflichtung entziehen, indem er deren Inhalt wechselt, und zwar, unter der hier in Betracht gezogenen Hypothese, ohne gegen sein Gewissen zu verstoßen. Denn eine Verpflichtung, die er entkräften kann, indem er sie nach Gutdünken verändert, ist keine Verpflichtung, erst recht keine absolute!

Dies will sagen, daß die Sollensordnung in einer vorgegebenen, unverfügbaren Seinsordnung gründet. Die uns direkt erkennbare Wirklichkeit ist sinnvoll und wertvoll, sie weist einen sehr differenzierten Wertcharakter auf in ihrer ontologischen Rangordnung, in ihrer vielschichtigen Finalität, in ihren Gesetzmäßigkeiten. Das heißt also, die »weltliche« Realität, die unserer natürlichen Erkenntnis zugänglich ist, hat einen präskriptiven Charakter: sie erweist sich als gut und deshalb als der Anerkennung und der Förderung wert. Genau diese Normativität der Natur, insofern die Natur auf den Menschen hingeordnet ist, macht die *lex naturalis* aus. Was von der Natur überhaupt gilt, gilt insbesondere für die Natur des Menschen: In der Einheit von Geist und Leib besteht der Mensch, der Subjekt seiner freien und verantwortlichen Akte und Endzweck der ganzen sichtbaren Schöpfung ist. Von hier aus rührt die sittliche, normative Bedeutung von Seele und Leib, weil ja der moralische Imperativ die Aufforderung an den Menschen besagt, sich frei für seine eigene Vervollkommnung einzusetzen, d. h. das zu werden, was er nach dem in seine eigene leiblich-geistige Natur eingeschriebenen Plan des Schöpfers sein soll.

Es leuchtet ein, daß der Rekurs auf die »Natur«, näherhin auf die Natur des Menschen als normative, unvermeidlich ist, wenn man die Lehre vertritt, daß Moralität eine wesentliche Dimension des Menschen ist. Für eine allgemein gültige Moral hinsichtlich des innerweltlichen Handelns des Menschen, die etwas mehr sein muß als eine Interimsmoral hypothetischer Imperative, ist eine »naturrechtliche« Normfindung unverzichtbar. Eine solche Argumentation begeht im Prinzip keinen »naturalistischen Fehlschluß«. Die weiter zu klärende Frage ist, in unserem Falle, »nur«, wie die offenkundig vorgegebene Verknüpfung der beiden Dimensionen in der Ehe, die unitive und die prokreative, zu verstehen sei. Gehört die Wahrung dieser Verknüpfung unbedingt zu einer menschenwürdigen Ausübung der Sexualität? An diesem Punkt trennen sich die Geister. Dieses Thema soll im folgenden erörtert werden.

11. Die anthropologisch-ethische Differenz zwischen den zwei Methoden der Familienplanung

Die KE bringt unter der Überschrift »Weiterführende Fragen« (KE 14) das Problem zur Sprache, worauf die Lehrentscheidung des Papstes in ihrem Kern sich richtete: »Wo liegt die Grenze zwischen der dem Menschen aufgegebenen personalen Steuerung seiner Lebensvorgänge und den seiner Würde widersprechenden Formen der Manipulation des Lebens und der Liebe?« Im selben Sinne nennt Bischof Lehmann als wichtiges Thema des von der KE beschworenen Dialogs »den Unterschied zwischen natürlicher und künstlicher Familienplanung« (KL 18).

11.1. Die künstliche Empfängnisverhütung

Die Argumentation zugunsten der künstlichen Empfängnisverhütung gehört offenkundig in den Rahmen der sog. teleologischen Normbegründung. Das zu erreichende Ziel ist hier die Geburtenregelung. Unter Voraussetzung bestimmter Gegebenheiten kann das praktische Urteil eines Ehepaares, die Kinderzahl einzuschränken, sittlich richtig sein. Steht nun die Erlaubtheit dieses Zieles fest, so wird der Rekurs auf hormonelle Kontrazeptiva zur Trennung von Sexualität und Fortpflanzungsmöglichkeit als ohne weiteres moralisch zulässig angesehen. Die Kontrazeptiva sind ein Mittel zum Zweck und deshalb moralisch zulässig wie und wegen des Zwecks. Das heißt also: die Handlung der Empfängnisverhütung gilt als in sich selbst indifferent; sie erhält ihre moralische Qualität erst vom beabsichtigten Ziel.

Die teleologische Normbegründung verkennt die Rolle des gewollten Objektes für die moralische Qualifikation des Willensaktes und damit des freien Handelns des Menschen. Das, was direkt gewollt wird, könne zwar, nach dieser Theorie, sittlich richtig oder falsch sein (je nachdem, ob die Berechnung der Folgen der getroffenen Wahl stimmt oder nicht), bleibe aber dem Willensakt äußerlich: es qualifiziert ihn nicht, es prägt ihn nicht. Da nun auf dieser Welt sämtliche Objekte untereinander auf die eine oder andere Weise zusammenhängen, kann die genannte Berechnung zu jeweils verschiedenen praktischen Urteilen führen. D. h. also unter den »kategorialen« Objekten des Wollens gibt es kein »intrinsic malum«, und deshalb ist es nicht möglich, eine Handlung schon auf Grund ihres Objektes (*finis operis*), abgesehen vom subjektiven Ziel des Handelnden (*finis operantis*) und der Umstände der Handlung, als schlecht zu beurteilen, und so ein Verbot zu formulieren, das ausnahmslos verpflichtet.

Im Falle der Empfängnisverhütung ist das Objekt des Wollens die Aufhebung einer wesentlichen Dimension des ehelichen Aktes: seine Hinordnung auf die Weitergabe des Lebens. Genau diese positiv beabsichtigte Vereitelung der von Gott gewollten menschlichen Personenordnung ist das, was die kontrazeptive Handlung in sich schlecht macht. Ihrer inneren Natur nach ist diese Handlung gegen die Naturordnung im Menschen selbst; sie will diese Ordnung unterdrücken und verstümmeln als etwas, was dem Menschen nicht zuträglich ist; sie zieht die Schöpfungsordnung eines Fehlers, den es zu korrigieren gilt. Damit setzt der Mensch seine Weisheit über die Weisheit seines Schöpfers. Was aber gegen die gottgewollte Natur des Menschen verstößt, ist in Wahrheit kein *bonum homini*. Eine solche Handlung kann genau aus

diesem Grund nicht auf Gott, den Ursprung des Menschen, hingeeordnet werden, eben weil sie einem wesentlichen Bestandteil der von Gott festgesetzten Ordnung widerspricht. Die Kontrazeption gehört zu den Verhaltensweisen, die, wie der Katechismus der katholischen Kirche lehrt, »zu wählen immer falsch ist, weil ihre Wahl die Ungeordnetheit des Willens einschließt« (Nr. 1761).

Zusammenfassend läßt sich folgendes zum Gegenstand sagen, der als Mittel der Geburtenregelung angewandt wird. Voraussetzung für eine moralische Zulässigkeit des Gegenstandes ist, daß er in sich selbst nicht moralisch schlecht ist. Dies aber kann er nicht sein, wenn er »wesentliche Aspekte der menschlichen Natur nicht respektiert« (Veritatis splendor, 78). Nun aber ist die Hinordnung der menschlichen Sexualität auf die Elternschaft ein wesentlicher Aspekt derselben. Daß im Menschen dieser Aspekt mit einer personalen gegenseitigen Hingabe der Ehegatten verbunden ist, vermenschlicht zwar auf erhabene Weise dieselbe Sexualität, hebt aber die genannte Hinordnung keineswegs auf.

Unter Hinweis auf Röm 3,8 und im Hinblick auf die kontrazeptiven Praktiken drückt der Hl. Vater diese beständige Lehre der Kirche mit den Worten aus: »Es ist nicht erlaubt ... etwas zum Gegenstand eines positiven Willensaktes zu machen, was an sich Unordnung besagt [ex propria natura moralem ordinem transgrediatur] und daher der menschlichen Person unwürdig ist, auch wenn es in der Absicht geschieht, Güter der Person, der Familie oder der Gesellschaft zu schützen oder zu fördern« (HV 14; vgl. Veritatis splendor, 80).

11.2. Die natürliche Familienplanung

Wenn es allgemein gilt, daß das freie und verantwortliche Verhalten sich an der Naturordnung als Schöpfungsordnung auszurichten hat, so wundert es nicht, daß HV 16 zur Durchführung einer sittlich verantwortbaren Geburtenregelung auf eine »naturgegebene Möglichkeit«, nämlich auf die »Berücksichtigung der empfängnisfreien Zeiten« verweist. Es handelt sich um ein Mittel, das von der Natur selbst gegeben ist und als solches zum Plan Gottes über die Ehe gehört. Auch hier gilt, daß der Gegenstand der Handlung von seinem Wesen her die handelnde Person prägt. Dieser Aspekt der natürlichen Familienplanung wurde von Papst Johannes Paul II. folgendermaßen ausgeführt: »Die Entscheidung für die natürlichen Rhythmen beinhaltet ein Annehmen der Zeiten der Person, der Frau, und damit auch ein Annehmen des Dialoges, der gegenseitigen Achtung, der gemeinsamen Verantwortung, der Selbstbeherrschung. Die Zeiten und den Dialog annehmen heißt, den zugleich geistigen und körperlichen Charakter der ehelichen Vereinigung anerkennen und die personale Liebe in ihrem Treueanspruch leben ... Auf diese Weise wird die Sexualität in ihrer echt- und vollmenschlichen Dimension geachtet und gefördert, sie wird nicht »benutzt« wie ein Gegenstand, was die personale Einheit von Seele und Leib auflösen und so die Schöpfung Gottes in ihrer *intimsten Verflechtung von Natur und Person* verletzen würde.« (FC 32).

Die zwei zur Diskussion stehenden Wege der Geburtenregelung sind viel mehr als bloß zwei technisch verschiedene Methoden zum selben Ziel, unter denen ein jedes Ehepaar nach seinem Geschmack zu wählen hätte; sie schließen, schreibt Papst Paul VI., »zwei ganz unterschiedliche Verhaltensweisen« mit ein (HV 16). Dieselbe Beurteilung kommt an der bereits zitierten Stelle von FC wieder: »Im Licht der Erfahrung so vieler Ehepaare und der Ergebnisse der verschiedenen Humanwissenschaften kann und muß die Theologie den *anthropologischen und gleichzeitig moralischen Unterschied* erarbeiten und vertiefen, der zwischen der Empfängnisverhütung und dem Rückgriff auf die *Zeitwahl* besteht. Es handelt sich um einen Unterschied, der größer und tiefer ist, als man gewöhnlich meint, und der letzten Endes mit *zwei sich gegenseitig ausschließenden Vorstellungen von Person und menschlicher Sexualität* verknüpft ist.«

Ein Problem, das das menschliche Verhalten, d. h. den Menschen in seiner Freiheit und Verantwortung betrifft, ist zuerst und zutiefst ein moralisches Problem, das mit moralischen Mitteln angegangen werden muß. Der Rekurs auf technisch-chemische Mittel, die das Problem »lösen« ohne Einsatz der Freiheit, kommt auf das Urteil hinaus, das Gesetz Gottes verlange vom Menschen etwas, was prinzipiell über sein verantwortliches Können hinausgeht; infolgedessen sei eine Korrektur des Planes Gottes der einzig praktikable Weg, um das Leben in der Ehe zu führen. Es ist in der Tat der Weg der Entpersonalisierung des menschlichen Verhaltens; denn da, wo die freie Entscheidung überflüssig gemacht wird, wird der Kern der menschlichen Person nicht in Anspruch genommen. Genau so wie man eine Krankheit, deren (direkte) Gründe prinzipiell außerhalb des Bereiches der *actus humani* liegen, durch Medikamente beheben kann.

Wenn, wie oben nach dem II. Vatikanischen Konzil zitiert, eine menschenwürdige Geburtenregelung den »aufrichtigen Willen zur Übung der Tugend der ehelichen Keuschheit« (GS 51) erfordert, so hat das Konzil bereits die Lösung der Frage in einer echt humanen Sicht des Menschen anvisiert, in der die Sexualität in ihrem Bezug auf die Person (und damit auf Freiheit, Tugend und, für einen Christen, auf Gebet um »die helfende Gnade Gottes«: HV 20) verstanden und gelebt wird.

Dasselbe gilt für Papst Paul VI., der in HV schreibt: »Die Beherrschung des Trieblebens durch die Vernunft und den freien Willen verlangt zweifelsohne eine gewisse Askese, damit sich die Bekundung ehelicher Liebe bei den Gatten in der rechten Ordnung vollzieht, besonders bei Einhaltung der periodischen Enthaltbarkeit ... Sie fördert die Aufmerksamkeit gegenüber dem Ehepartner, hilft den Eheleuten, die Selbstsucht, die Feindin wahrer Liebe, zu überwinden, und vertieft das Gefühl der Verantwortung« (HV 21; vgl. auch 10; FC 33).

Die ganzheitliche Sicht vom Menschen, die die Norm von HV zur Durchführung einer verantwortlichen Elternschaft begründet, ist die Sicht vom Menschen als eines in der Einheit von Leib und Seele, in den Funktionen, Kräften und Gesetzen seines Körpers, von Gottes Weisheit entworfenen und von Gottes Güte und Macht ins Dasein gerufenen Geschöpfes. Die Menschen haben immer gewußt, daß die natürliche Verknüpfung der personal-liebenden und der biologisch-prokreativen Dimension im ehelichen Akt nicht bedeutet, daß ein jeder eheliche Akt den tatsächlichen Beginn eines neuen Lebens mit sich bringt. Jetzt aber ist es der modernen Medizin gelungen, den natürlichen Zyklus der Zeugungsfunktion genau zu ermitteln. Ist es eine Naivität, *in diesem Zyklus der Zeugungsfunktionen einen konstitutiven Bestandteil der weisheitsvollen Verfügung Gottes über die Ehe* zu sehen, so wie zum Plan Gottes über die Ehe die Zuordnung und Verknüpfung von liebender Vereinigung und

Fortpflanzungsmöglichkeit gehören? Nicht ohne Grund erinnert Paul VI. zu Beginn seiner Ausführungen über die Ehe, daß sie »weit davon entfernt, das bloße Produkt des Zufalls oder Ergebnis des blinden Ablaufs von Naturkräften zu sein, in Wirklichkeit vom Schöpfergott in weiser Voraussicht eingerichtet« wurde (HV 8).

In der natürlichen Geburtenregelung findet keine »Verhütung« oder Vereitelung des Planes Gottes statt, sondern ein Hinschauen auf diesen Plan, ein Folgen der Natur, insofern sie als Botschaft ihres transzendenten Urhebers verstanden wird. Dies alles geschieht nicht ohne den Einsatz des ganzen Menschen in seinem Wissen und in seiner Freiheit, in seinen »natürlichen« Tugenden und in seiner betenden Hinwendung zu Dem, der »nichts Unmögliches befiehlt, sondern wenn er befiehlt, dann mahnt er, zu tun, was man kann, und zu erbitten, was man nicht kann«¹⁵. Auf diese Weise gewinnen die Eheleute, »eine reifere persönliche Verantwortlichkeit gegenüber der Liebe und dem Leben« (FC 35).

Die von HV unter dem Beistand des Hl. Geistes verkündete sittliche Norm ist keine ungebührliche Majorisierung einer »Methode« auf Kosten einer anderen, die ebenso gut ist; es besteht vielmehr »eine innere Verbindung zwischen der katholischen Lehre zu diesem Punkt und der Auffassung vom Menschen [überhaupt], wie die Kirche sie vorträgt« (FC 31). Dies soll, durch eine Argumentation e contrario, in der nächsten Nr. weiter geklärt werden.

11.3 Die Kontrazeption und ihre Folgen

Die KE (14) formuliert die Frage nach der Beurteilung der verschiedenen Methoden der Geburtenregelung, wie oben bereits angeführt, in folgender Weise: »Wo liegt die Grenze zwischen der dem Menschen aufgegebenen personalen Steuerung seiner Lebensvorgänge und den seiner Würde widersprechenden Formen der Manipulation des Lebens und der Liebe?« Ich glaube, es ist nicht allzu schwierig, das Kriterium anzugeben, das der Lehre der Kirche zugrundeliegt, insofern sie sich als authentische Auslegerin des ganzen Moralgesetzes versteht¹⁶. Dieses Kriterium ist bekanntlich die menschliche Natur in all ihren biologischen und geistigen Komponenten. Demzufolge ist ein »Eingriff« in diese vorgegebene Natur sittlich erlaubt, insofern er darauf ausgeht, pathologische Defekte zu beheben und Lebensvorgänge in ihrem »natürlichen« Ablauf zu unterstützen – im Rahmen eines harmonischen Zusammenwirkens des ganzen Leibes und unter Wahrung der Würde der Person. Solche medizinische Handlungen sind keine Manipulation der menschlichen Natur, sondern sie richten sich nach ihr. Ganz anders ist der Fall der Empfängnisverhütung: Darin geschieht ein Eingriff gegen die menschliche Natur, also eine Manipulation, von seiten des Menschen selbst, der als Geschöpf »keine unbeschränkte Verfügungsmacht über seinen Körper hat« (HV 13).

Man versuche sich eine »menschliche« Natur vorzustellen, in der ein neuer Mensch nicht in Zusammenhang mit und durch die leiblich-geistige Vereinigung von Mann und Frau (mit dem

¹⁵ Dieser vom Konzil von Trient im Dekret über die Rechtfertigung (DS 1536) angeführte Text von Augustinus wird auch von der Enzyklika »Veritatis splendor«, 102, zitiert.

¹⁶ Der Umstand, daß bei der Entwicklung der »technischen« Möglichkeiten Fälle vorkommen, in denen die Anwendung des Kriteriums doch schwierig oder auch umstritten sein kann, ist kein Grund, die Angemessenheit des Kriteriums in Zweifel zu ziehen.

damit sich ergebenden Charakter von menschlicher Verantwortung und zugleich unberechenbarem, von oben kommendem Geschenk) entstehen würde. Die Quelle des menschlichen Lebens und damit auch eine wesentliche Dimension unseres Daseins wäre völlig anders. Man versuche ebenfalls, sich eine »menschliche« Sexualität vorzustellen, bei der die gegenseitige, ganzheitliche Hingabe von Mann und Frau nichts mit der Weckung menschlichen Lebens zu tun hätte. Eine solche Sexualität hätte einen völlig anderen Sinn und Stellenwert im Leben des Menschen. Dieses Gedankenexperiment will nicht so sehr auffordern, sich eine andere Menschennatur auszudenken, als vielmehr dazu führen, daß man genauer begreift, was es heißt, daß im Menschen sinnlich-geistige Vereinigung und Fortpflanzung durch die Natur selbst verknüpft sind. Es bedeutet eine wesentliche Qualifikation beider Komponenten selbst und damit eine Qualifikation der sexuellen Begegnung von Mann und Frau. Die zwei Sinngehalte summieren sich nicht nur, sondern sie werden anders als das, was sie wären, wenn sie getrennt wären.

Die Kontrazeption ist, objektiv, genau die vorsätzliche Trennung beider Sinngehalte des ehelichen Aktes, so wie er vom Schöpfer wurde. Damit wird auch der Akt selbst anders. Die Kontrazeption zielt, von ihrem Wesen her, weder auf die Überwindung eines krankhaften Zustandes noch auf die Unterstützung eines Lebensvorgangs, sondern auf eine Veränderung der Natur nach menschlichem Plan ab. Gewiß ist eine solche Haltung der Auflehnung gegen die Schöpfungsordnung nicht ohne weiteres bei jedem Ehepaar vorauszusetzen, das seine Ehe durch Kontrazeption manipuliert. Aber bei aller auch noch so ehrbaren subjektiven Absicht der Beteiligten bleibt die innere Natur der Kontrazeption so, wie sie hier versuchsweise skizziert wurde.

Oben (Nr. 11.1) habe ich gesagt – einen Argumentationsgang der Enzyklika »Veritatis splendor« aufnehmend –, daß der gewollte Gegenstand den Willensakt und damit die Person prägt. Wie wirkt sich nun ein von sich aus gegen die Natur gerichteter Gegenstand auf den Willen und damit auf die menschliche Person aus? Die Ablehnung des prokreativen Sinngehaltes der menschlichen Sexualität weist eine innere Dynamik auf in ihrer Absicht, der Natur zu widersprechen, die – unabhängig von der Einstellung des Einzelnen – zerstörende Konsequenzen im Bereich der Sexualität überhaupt zeitigt. Denn der Wille ist in seiner Wahl und Entscheidung miteinbezogen. Schon Papst Paul VI. hat in HV mit vorausblickender Weisheit auf die negativen Folgen der künstlichen Empfängnisverhütung hingewiesen (HV 17).

Hier seien einige dieser Folgen erwähnt: Die Sexualisierung des öffentlichen Lebens und damit die »allgemeine Aufweichung der sittlichen Zucht« infolge des »safe« gewordenen Sex; näherhin der leichter gemachte Weg zur ehelichen Untreue, die Verleitung zum vorehelichen Verkehr und zu nicht-ehelichen Lebensgemeinschaften, der Verlust der Ehrfurcht vor der Frau, die vom Mann zum bloßen Werkzeug seiner Triebbefriedigung erniedrigt wird (HV 17). Kurzum: die Sexualität wird zum Objekt, das es zu benutzen und auszunutzen gilt, unabhängig von ihrer personalen Dimension.

Der Fall des vorehelichen Verkehrs ist besonders lehrreich schon deswegen, weil dieselben Theologen, die HV wegen ihres angeblichen naturalistischen Fehlschlusses von Anfang an bekämpft haben, bald danach entdeckten, daß auch die exklusive Beschränkung der Ausübung der Sexualität auf die Ehe in derselben überholten Auffassung von Natur gründet.

Weiter hat dieselbe Logik die Lehre von der inneren Verkehrtheit homosexueller Praktiken erfaßt. Auch hier, genauso wie im Falle der Kontrazeption in der Ehe, haben sich dieselben Theologen auf die Dimension interpersonalen Liebe berufen, die auch in einem homosexuellen

Verhalten zum Ausdruck kommen kann. Die Auffassung von der sittlichen »Neutralität« des gewollten Objektes und die allein entscheidende Relevanz der subjektiven Absicht zur moralischen Qualifikation einer Handlung kommt hier besonders deutlich zum Tragen.

Weiter: Die in den letzten Jahrzehnten rapid gestiegene Ausbreitung der Abtreibung gleichzeitig mit dem Siegeszug der Kontrazeptiva ist ein unverkennbares Zeichen, daß zwischen Empfängnisverhütung und Abtreibung eine enge kulturelle, psychologische und logische Verbindung besteht. Denn die Praxis der Empfängnisverhütung hat eine lebensfeindliche Haltung hervorgerufen, die den moralischen Sinn für die Unantastbarkeit des Lebens abgestumpft hat. Man hat immer wieder die These aufgestellt, die Empfängnisverhütung sei eine wirksame Vorbeugung gegen Abtreibung (vgl. KL 10). Wenn man die Empfängnisverhütung in ihrem bloß »technischen« Aspekt betrachtet, kann man vielleicht die These mit einer gewissen Plausibilität vertreten. Betrachtet man aber die Empfängnisverhütung in ihrem anthropologisch-kulturellen und ethischen Aspekt, so ist die These sicher falsch. Das Sich-Ausbreiten kontrazeptiver Praktiken ist Hand in Hand mit der Banalisierung der Abtreibung vor sich gegangen¹⁷.

Die im Vormarsch sich befindende Gentechnik weist eine zusehends sich verstärkende Tendenz auf, die Grenzen des »sittlich« Erlaubten mit den Grenzen des technisch Möglichen in eins fallen zu lassen. Nicht ohne Logik, wenn infolge der Aushöhlung des Schöpfungsgedankens die Schöpfungsordnung ihre normative Kraft eingebüßt hat. Nicht ohne Grund hat Papst Paul VI. an die »unüberschreitbaren Grenzen« erinnert, die der »Verfüugungsmacht des Menschen über den eigenen Körper« gegeben sind. Diese Grenzen aber »bestimmen sich einzig aus der Ehrfurcht, die dem menschlichen Leibe in seiner Ganzheit und seinen natürlichen Funktionen geschuldet wird« (HV 17).

Während die KE (1, 2, 10) nur zurückhaltend auf die Sorge des Papstes um »den selbstsüchtigen Mißbrauch der menschlichen Geschlechtlichkeit« und die »gefährlichen Folgen« der Kontrazeption hingewiesen hatte, hat Bischof Lehmann ein schonungslos düsteres Bild von der gegenwärtigen Lage im Bereich der Sexualität gezeichnet. Viele der Voraussagen und Befürchtungen des Papstes seien eingetreten (KL 11–15). Ebenso wichtig wie diese realistische Bestandsaufnahme ist, scheint mir, daß man den vielschichtigen Zusammenhang einsieht, der zwischen dem Zusammenbruch sämtlicher moralischer Verhaltensnormen in diesem Bereich und der weit verbreiteten Billigung kontrazeptiver Praktiken besteht. All die erwähnten Folgen stellen nicht einen »abusus« dar, der an sich einen sittlich zulässigen »usus« der Kontrazeption nicht desavouiert; sie sind vielmehr die Auswirkung einer in sich ungeordneten Handlungsweise, nämlich einer erzwungenen Abkoppelung von Intimität und Fruchtbarkeit (KL 13), die der Sexualität als Quelle menschlichen Lebens

¹⁷ Hier soll auch ein anderer Aspekt des Zusammenhanges von Empfängnisverhütung und Abtreibung kurz angesprochen werden. Von Ärzten und sogar auch von den Herstellern der Kontrazeptiva wird nicht selten darauf hingewiesen bzw. zugegeben, daß – abgesehen von der sich mehr und mehr aufdrängenden »Pille danach« – Pillenpräparate nicht nur ovulationshemmend wirken, sondern auch nidationshemmend, gleichsam als zweite Stufe ihrer Auswirkung, d. h. also sie wirken (zusätzlich) abortiv. Damit setzt sich die Frau, um zum Ziel zu gelangen, der Gefahr einer Tötung des durch den ehelichen Akt möglicherweise zum Leben gekommenen Menschen aus. Nun gilt nach den Prinzipien der Moral, daß da, wo menschliches Leben auf dem Spiel steht, eine »tutoristische« Vorgehensweise durchaus geboten ist. Es ist nämlich auf keinen Fall erlaubt, die Gefahr der Tötung als Bestandteil der Methode der Geburtenregelung in Kauf zu nehmen. Daß eine solche Einstellung in Richtung auf die Bejahung der Abtreibung, zumindest als ultima ratio, läuft, liegt auf der Hand. Es wundert deshalb, daß Bischof Lehmann in seinem Referat über die durch die KE begünstigte Verbreitung der Kontrazeptiva diesen gravierenden Aspekt der künstlichen Empfängnisverhütung mit keinem Wort erwähnt hat.

eine tiefe Wunde versetzt hat. Anders kann die sexuelle Revolution nicht erklärt werden.

Und noch ein anderes ist aus dem Referat zu erwähnen. Bischof Lehmann erinnert an die »Erwartung einer beiderseitigen Entwicklung und Reifung in einer Partnerschaft«, die ursprünglich mit der Erleichterung der Kontrazeption verbunden worden ist. Heute sieht man, stellt Bischof Lehmann fest, »wie groß die Selbsttäuschung« war (KL 13). Denn heute, wie auch in nicht religiösen Kreisen eingeräumt wird, »habe die Frau dank Aufklärung und Pille zur Verfügung zu stehen«. Die gegen die Schöpfungsordnung erwartete Reifung in menschlicher Liebe und Zunahme an Verantwortung drücken sich, nach Max Horkheimer, in den Worten der heutigen Julia an seinen Romeo aus: Sie wolle nur noch die Pille nehmen und dann zu ihm kommen! (KL 14).

IV. Zur Rezeption der KE

Gegen Ende seines Referats (15–17) geht Bischof Lehmann auf die Wirkungsgeschichte des Wortes der deutschen Bischöfe nach dem Erscheinen von HV ein. Die KE wollte »keine eigene normative Orientierung geben«, sondern »zu einer differenzierteren Lektüre von HV« anleiten. Nichtsdestoweniger habe sich »von 1968 bis heute eine meist stillschweigende Verschiebung in der Funktion der KE ereignet«, insofern sie sich zu einer praktischen »Gegennorm« entwickelt habe. Eine solche Verschiebung wird mit folgenden Worten von Franz Böckle umschrieben: »Nun wird man gerechterweise zugestehen, daß die KE sowie die Synodenaussage¹⁸ in der Praxis vieler Kirchenglieder inzwischen wie eine *sekundäre Norm* verwendet wird. Man denkt und sagt: 'Der Papst verbietet zwar empfängnisverhütende Mittel, die Bischöfe aber haben doch gesagt, man könne die Sache auch anders sehen.' Mit anderen Worten, die Entscheidung entspringt nicht einem ernsthaft prüfenden Gewissen; vielmehr wird die persönliche Meinung mit der Berufung auf eine 'Sondernorm' gedeckt. Das war und ist nicht der Sinn des Bischofswortes nach Erscheinen von HV.« Daß dies tatsächlich die Wirkung der KE gewesen ist, kann schwer bestritten werden; diese Beurteilung wird auch von Bischof Lehmann geteilt. Er bemerkt sogar, daß »die KE manchmal beinahe fetischartig als Ausweis für ein prinzipiell abweichendes Handeln benutzt wird«.

¹⁸ Nämlich die Aussage der »Gemeinsamen Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland«, 1971–1975. Der Leser der »Beschlüsse der Vollversammlung« muß feststellen, daß an der betreffenden Stelle (Beschluß »Ehe und Familie«, 2.2.2.3), wo vom Urteil über die »Methode der Empfängnisregelung« die Rede ist, einfach auf die »Entscheidung der Ehegatten« verwiesen wird und dabei, offenkundig als Orientierung, GS 51, 3 und die KE angeführt werden. Von HV ist mit keinem Wort die Rede, außer freilich dem indirekten Verweis infolge der KE. Diese überraschende Feststellung läßt sich nicht mit der Behauptung Bischof Lehmanns in Einklang bringen, die KE wollte keine eigene Orientierung in der Methodenfrage liefern, es sei denn, daß Bischof Lehmann meint, die von den deutschen Bischöfen initiierte und approbierte Synode habe die Erklärung derselben Bischöfe mißverstanden.

Für unsere rückblickende Untersuchung stellt sich die Frage, ob eine solche verheerende Rezeption als »mißbräuchliche Fehldeutung« anzusehen sei, die »die wahre Intention der KE desavouiert«, wie Bischof Lehmann meint (KL 16). Es hat nicht viel Sinn, hier über die persönliche Intention der deutschen Bischöfe von vor 25 Jahren zu spekulieren, und es besteht auch kein Anlaß zu behaupten, sie wollten eine »Gegennorm« verabschieden¹⁹. Möglich und sinnvoll ist eher eine aufmerksame Analyse des Textes. Eine solche Lektüre ist m. E. durchaus imstande, sowohl die »Ambivalenzen« festzustellen als auch die Versäumnisse der KE im Hinblick auf ihr Ziel, nämlich zu einem richtigen Verständnis von HV anzuleiten, zu entdecken. Die Grundthemen, um die solche Zweideutigkeiten und unzulängliche Aussagen kreisen, sind, wie oben dargelegt, das Lehramt der Kirche und das Gewissensurteil.

Ich fasse zusammen:

Zum ersteren. Die KE beginnt zwar mit dem wichtigen Text aus LG 25 über das ordentliche Lehramt, geht aber dann weiter, indem sie vom Lehramt fast nur als »nicht-unfehlbar« spricht, ohne seinen positiven, geistgewirkten Dienst an der Wahrheit, und damit auch seinen verschiedentlich abgestuften verpflichtenden Charakter gebührend zu würdigen. Es ist doch sonderbar, diesen vom Herrn seiner Kirche geschenkten Dienst an der Heilswahrheit darlegen zu wollen und dabei seine Fehlbarkeit in den Vordergrund zu stellen, auch wenn zur Vorsicht gemahnt wird, bevor jemand behauptet, die zur Sprache stehende Lehre sei tatsächlich falsch. Diese »Fehlbarkeit« braucht nicht und soll auch nicht verschwiegen werden; aber es gilt auch hier: »c'est le ton qui fait la musique.« Wenn man bedenkt, daß viele Kirchenglieder bereits unter dem Druck einer öffentlichen Meinung und einer gelebten Praxis standen, die die Empfängnisverhütung billigten, ist es durchaus verständlich, daß sie das Bestehen der Bischöfe auf der »Nicht-Unfehlbarkeit« als Hinweis auf die Falschheit derselben Enzyklika nahmen. Nur ein Mißverständnis? Hinzu kommt, daß die KE wiederholte Male die Bedenken gegen die Lehre von Papst Paul VI. erwähnt, ohne ausreichend darauf hinzuweisen, daß der Hl. Vater diesen Bedenken ernsthaft Rechnung getragen hat²⁰.

Zum Gewissensurteil. Auch diesbezüglich scheint es mir, daß die Ausführungen der KE, angesichts der damaligen Lage in der Kirche, zu unzureichend waren, um den Adressaten wirklich zu helfen. Durch die ständige Vermischung von subjektivem und objektivem Aspekt des

¹⁹ Es darf allerdings der Ehrlichkeit halber nicht verschwiegen werden, daß trotz der angeblichen Fehldeutung, die sofort einsetzte, in all den vergangenen 25 Jahren dieselbe Bischofskonferenz nie eine offizielle Richtigstellung oder einen Protest, oder was immer, gegen den sich ausbreitenden Mißbrauch erlassen hat. Angesichts des Tenors der KE und der kirchlichen Lage, in der die Bischöfe ihr Wort sprachen, sehe ich nicht ein, wie der einzelne Katholik den angeblich bis auf den heutigen Tag verborgen gebliebenen wahren Sinn der Verlautbarung hätte ausfindig machen können. Die »bewußten oder auch unbewußten Ambivalenzen der KE« (KL 18) wurden infolge der kirchlichen Lage in Deutschland und des Schweigens der Deutschen Bischofskonferenz zu einer eindeutigen Außerkraftsetzung der von Papst Paul VI. in Erfüllung seiner Aufgabe verkündeten Verhaltensnorm. Der verklausulierte »Ausnahmefall« der KE wurde zum Normalfall – beides via nicht-unfehlbarer Lehrentscheidung und Gewissensurteils.

²⁰ Eine ähnliche Bemerkung gilt auch für die hier in Betracht gezogene »Standortbestimmung«. An einigen Stellen erwähnt Bischof Lehmann zwar die »vielen Anläufe«, die der gegenwärtige Papst »zu einer Vertiefung der Argumente der Enzyklika HV unternommen« hat (KL 11 f, 18), verwertet aber in seinen Ausführungen weder diese Lehre des Papstes noch die Studien, die inzwischen Theologen, Mediziner und andere Fachleute zur Frage nach einer ethisch vertretbaren Geburtenregelung im Sinne der kirchlichen Lehre beigesteuert haben. Ihre Argumente, die das solide Fundament der Lehre der Kirche zeigen, werden im Referat fast völlig ignoriert. Unter diesem Aspekt kann man kaum die Rede Bischof Lehmanns als einen Beitrag ansehen zum weltweit unternommenen Versuch, die Bedingungen einer verantwortbaren Elternschaft zu klären.

praktischen Urteils werden die Struktur dieses Urteils und seine Kriterien im Hinblick auf die Findung dessen, was wirklich gut ist, nicht geklärt. Dies gilt allgemein hinsichtlich des Gewissensurteils; es gilt aber insbesondere im Falle des Urteils über die Empfängnisverhütung, deren Charakter eines »intrinsic malum« von der KE verschwiegen wird.

Die abschließenden Überlegungen Bischof Lehmanns (16–17) unter der Überschrift »Keine Verfälschung des personalen Gewissensurteils« tragen eher zur weiteren Verwirrung bei. Denn der Referent besteht mit Nachdruck auf der Unterscheidung der »Ebene des personalen Gewissens« und der »Ebene allgemeiner Normen«. Da nun das Individuum »ineffabile« ist, gebe es »bei aller Notwendigkeit des Gehorsams im Gewissensurteil ein schöpferisches Moment – es ist nicht einfach eine schöpferische Instanz – und einen echten Ermessensspielraum«. Die Beurteilung des eigenen Falles im Lichte der allgemeinen Normen ist ohne Zweifel Aufgabe und Verantwortung des Einzelnen. Deshalb, argumentiert Bischof Lehmann weiter, »kann dies im Einzelfall – in ganz bestimmten Grenzen und unter bestimmten Voraussetzungen – zu einem von der Norm abweichenden Gewissensurteil führen, was selbstverständlich bei in sich schlechten Handlungen nicht möglich ist«. Dazu zweierlei.

Erstens, welche sind die Gründe zugunsten des anvisierten abweichenden Urteils? Daß letzten Endes nur das Individuum auf eigene Verantwortung beurteilen kann, ob und inwieweit diese Gründe in seinem Fall gegeben sind, macht die möglichen relevanten Gründe in sich selbst nicht »unaussprechbar«! Davon steht weder in der KE noch im Referat Bischof Lehmanns ein Wort. Es scheint wirklich so, daß »das Gewissen als Letztautorität vor allen Argumenten am Ende in Schutz genommen werden muß und eigentlich nicht hinterfragt werden kann«²¹. Wenn jemand behauptet: »Ich habe diese Entscheidung in meinem Gewissen getroffen«, was kann ein anderer, es sei auch das Lehramt der Kirche, dazu sagen? Wenn aber das Gewissen auf Wahrheit angewiesen ist, so kann man wohl eine Gewissensentscheidung auf ihre Gründe hin hinterfragen. Zweitens, es wird auch nicht gesagt, daß es im Falle der Empfängnisverhütung (darum geht es!) als einer in sich verkehrten Handlung, solche Gründe objektiv nicht gibt (vgl. die ausdrückliche Aussage des Papstes in HV 14).

In einer Ansprache vom 19. 6. 1987 an die Bischöfe Österreichs hat sich der HI. Vater Johannes Paul II. in respektvoller, aber unmißverständlicher Weise über das Unangemessene in gewissen Erklärungen von Bischöfen geäußert: »Wenn im ersten Augenblick der Veröffentlichung der Enzyklika [HV] noch eine gewisse Ratlosigkeit verständlich war, die sich auch in manchen bischöflichen Erklärungen niederschlagen hat, so hat der Fortgang der Entwicklung die prophetische Kühnheit der aus der Weisheit des Glaubens geschöpften Weisung Papst Pauls VI. immer eindringlicher bestätigt.«²². M. E. liegt kein Grund vor, zu meinen, dies treffe zwar die »Maria

²¹ Andreas Laun, »Das Urteil des Gewissens«, in: Martin Rhonheimer u. a., *Ethos und Menschenbild. Zur Überwindung der Krise der Moral*, St. Ottilien 1989, 11.

²² Zitiert nach L. Scheffczyk, »Die kirchliche Ehemoral in den Fängen des theologischen Journalismus«, in: *Theologisches* 1991, 234.

Troster-Erklärung« der Österreichischen Bischofskonferenz, aber nicht die KE der Deutschen Bischofskonferenz. In dieselbe Richtung gehen die wiederholten Aufforderungen des Papstes zu einer »einheitlichen sittlichen und pastoralen Beurteilung von seiten der Priester: Diese Einheit muß sorgfältig gesucht und sichergestellt werden, damit die Gläubigen nicht unter Gewissensnöten zu leiden haben« (FC 34 mit Verweis auf HV 28).

Aus der Analyse der KE geht, meiner Meinung nach, hervor, daß »die relativ breit abweichende Praxis« in puncto Geburtenregelung (KL 16) zwar nicht allein, aber doch zu einem beträchtlichen Teil auf das Konto der KE zurückgeht. Gleichsam auf dem Amtsweg hat die KE zu einem selbstzufriedenen Gewissen bei vielen Katholiken beigetragen. Die Rezeptionsgeschichte der KE im vergangenen Vierteljahrhundert läßt sich nicht einfach als ein Mißverständnis ihrer »ursprünglichen Intention« (KL 19) begreifen. Jedenfalls verlangt auch eine allgemein gewordene falsche Lektüre ein autoritatives Wort der Hirten zur Richtigstellung bzw. Ergänzung, wenn man wirklich erreichen will, daß »das ursprünglich Gemeinte wieder reiner und entschiedener« (KL 19) zum Tragen kommt. Von selbst oder auch nur durch »intensive Dialoge« (KL 17) wird dies nicht geschehen.

Trinitarische Prozessualität und Einheit Gottes – zur Gotteslehre H. U. v. Balthasars¹

Von Michael Sticklebroeck, St. Pölten

Die Theologie H. U. v. Balthasars ist schon in vielen Studien untersucht worden, die sich nicht auf das deutsche Sprachgebiet beschränken. Jedoch stand eine systematische Arbeit über das trinitätstheologische Grundkonzept des Baseler Theologen bislang noch aus. K. Wallner, Heiligenkreuzer Dozent für Dogmatik, hat sich mit einem jüngst veröffentlichten Buch um diese Aufgabe verdient gemacht.

Vf. gibt als Grundthese seiner Arbeit an, daß B. Gott als »Eschaton« versteht, wobei der Begriff mit seinen beiden Bedeutungsmomenten »Letztes«, »Äußerstes« oder »Endergebnis einer Bewegung«, bzw. »menschliche Vollendung« auf ein Eschaton überstiegen wird, in dem eine anfängliche Fülle impliziert ist (29; 31). Was hier aber als das eschatologisch Letzte erscheint, bildet immer schon die Voraussetzung des Endlichen und seiner Bewegung: Gott selbst. »Gott als Eschaton allem vorweg und alles begründend, das ist ein Kerngedanke bei B., dem er in einer trinitarischen Begründungsstruktur seine Ausgestaltung geben wird!« (30) Der thematische Formalaspekt, der auch im 2. Hauptteil (»Trinitarische Fülle zur Welt«) nicht verlassen werden soll, ist daher Gott selbst in seinem trinitarischen Leben. Es geht Vf. um den Aufweis, daß das Miteinander der unendlichen Freiheit Gottes und endlich-geschöpflicher Freiheit in jenem »Urdrama«, das in der immanenten Liebesbewegung Gottes spielt, seine letzte Ermöglichung findet.

Da sich die Studie wegen der Komplexität der vielfältig ineinander verwobenen Argumentationslinien einer globalen inhaltlichen Skizzierung entzieht, soll nur ein zentraler Frageaspekt aufgeworfen werden, der als Hinführung zum systematischen Kernpunkt balthasarscher Theologie gelten könnte: Die trinitarische Prozessualität. Daran anschließend sollen einige Fragen gestellt werden.

Im Rahmen der Reflexion über das innere Leben Gottes, das ein Leben der totalen gegenseitigen Hingabe der göttlichen Personen ist, muß dem Verhältnis von Wesenheit und Personen eo ipso besondere Aufmerksamkeit zukommen. Wenn Trinität wesenhaft als absolute Liebe bestimmt ist, stellt sich die Frage nach dem Ursprung dieser Liebe in Gott, die sogleich zu jener *fontalis plenitudo* (97) führt, die den Vater als den unvordenklichen Urgrund der Liebe (128) ausweist. Der Vater ist in seinem grundlosen Urspringen, hinter das sich nicht mehr zurückfragen läßt und deshalb als

¹ Der Beitrag greift einige Gedanken auf aus der Studie von K. J. Wallner, *Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar* (Heiligenkreuzer Studienreihe 7), Wien 1992, 425 S.

Die im Text verwendeten Abkürzungen beziehen sich auf Werke von H. U. v. Balthasar: TD = Theodramatik, TL = Theologik, SC = Spiritus Creator, HCE = Homo creatus est. *Skizzen zur Theologie*, Bd. 5, WEL = Du hast Worte ewigen Lebens. *Schriftbetrachtungen*.

»unvordenklich« bestimmt werden muß, der »Quellgrund der Gottheit« (127; 130). Im Zeugen des Sohnes liegt nämlich »eine unbedingte väterliche Freiheit, die in göttlich unergründlicher Weise über sich hinaus den anderen, den Sohn, will« (129). Worin gründet die Identität des Vaters als Person? Wie ist die Relation der Hypostase des Vaters zum göttlichen Wesen und zum Sohn zu denken? Wenn der Vater den Sohn nicht aus dem Vollbesitz seines eigenen Personseins heraus zeugen würde, sondern durch die Zeugung erst zu einer göttlichen Person würde, dann müßte er durch den Zeugungsvorgang eine anfängliche (im Sinne eines logischen »Prius«) leere Unbestimmtheit, einen Mangel an personalem Selbstbesitz kompensieren.

Das Bemerkenswerte der balthasarschen Konzeption besteht hier nun gerade darin, daß er eine schlechthinige Identität zwischen der Personeneigentümlichkeit des Vaters mit dem »Akt« der Zeugung annimmt, wobei die Wesenheit Gottes als eigene Entität entfällt: In Abhebung von der Position Augustins, die »für B (...) in einem Primat des einen Wesens über die Mehrheit der Hypostasen« (90; TL 2,120) endet, soll der Begriff der göttlichen Wesenheit durch die Prozessualität der absoluten Liebe selbst ersetzt werden, so daß es zu einem »unvordenklichen Prius der Hervorgänge« (101) in Gott kommt. »Nach der bisherigen Darstellung kann es für B. ein wie immer geartetes Voraus einer abstrakten göttlichen Wesenheit gegenüber dem Trinitarisch-Personalen nicht geben.« (101) Damit ist eine logische Vorgängigkeit der personkonstituierenden »Bewegung« der Hingabe an den anderen vor der Einheit des Wesenhaften ausgesprochen, die dazu führt, »daß erst der trinitarische Prozeß die Einheit des Wesens zu seiner Göttlichkeit bestimmt« (102).

Für die Relation von Vater und Sohn besagt dies: »Der Vater, von dem hier ausgegangen wird, ist im ›Besitz‹ der Gottheit, sofern er diese zeugend dem Sohn übergibt.« (104) Dieser Aussage wird jedoch ihre klassische Interpretierbarkeit genommen, wenn gleich darauf erklärend hinzugefügt wird, »das wesenhaft Göttliche (sei) demnach kein Etwas, das neben dem bewegten Prozeß der Hervorgänge ›besessen‹ würde« (164). Aufgrund dieser Voraussetzungen – totale Identität (96) von personaler Subsistenz und Wesenheit – erhält das Wesen Gottes selbst eine (nicht im zeitlichen Sinn zu verstehende) prozessualistische Bestimmung. Demnach kann B. klar sagen, Gottes Wesen sei »ewiges Geschehen« (TD 4,58; 106). So bleibt als grundlegende, die Statik des klassischen Wesensdenkens überwindende Bestimmung Gottes das »Jemehr der ewigen Liebe« (112; SC 39), oder man kann auch sagen: »Die Natur Gottes ist es, Trinität zu sein« (101; TL 3,49). Folgt daraus nun, daß der Vater erst durch die Zeugung des Sohnes zu seiner Identität nicht nur als Vater kommt (das ließe sich auch von der Lehre der *relationes subsistentes* her denken, sofern der Vater nur in Hinblick auf den Sohn und nicht »ad se« Vater ist), sondern auch als Gott? Ist der Vater in seiner Innaszibilität aufgrund des göttlichen Wesens, das in ihm subsistiert, in seinem Sein als Person konstituiert (absolute Proprietät) oder aufgrund der Zeugung des Sohnes?

Vf. nimmt an, daß der Vater – als »ursprungsloses Urspringen« – »seinen Ursprung zunächst *in sich selbst*« hat, um dies jedoch dahingehend zu präzisieren, daß er sagt, »insofern sein Akt der Zeugung ihn sowohl in seiner Personalität als *Vater* als auch in seiner wesenhaften Gottheit als *göttlichen Vater* konstituiert« (102). Man kann also sagen, daß die Zeugung als Hervorbringung des Sohnes des Vaters auch in seinem

göttlichen Sein – zumindest »im Resultat des Prozesses« durch und durch bestimmt (105). Eben darin, daß der Vater den Sohn zeugt, besteht »die Identität des Vaters mit dem absoluten Wesen der göttlichen Liebe« (125). »Der Vater ist folglich nie anders Gott und nie anders göttliche Person als in der Zeugung des Sohnes.« (127) Trotzdem entspringt der väterliche Wille zur Zeugung des Sohnes bei B. nicht einer ursprünglich-unmittelbaren, mithin zu überwindenden Unbestimmtheit als Prinzip eines Mangels (dies wäre hegelianisch), sondern erfolgt aus der grundlosen, »von allem erfüllte(n) Fülle« (131) des Vaters. Da das »Resultat« des innergöttlichen Hervorgehens-Prozesses immer schon ineins fällt mit seinem Ursprung, steht das »Eschaton« Gottes jeweils schon am Anfang, wo der Vater den Sohn zeugt.

Wie ist es möglich, von einer realen Wesenseinheit (Homousie) zwischen den Personen in Gott zu reden, wenn der Grund dafür nicht mehr in der einen Wesenheit gegeben ist? In der klassischen Trinitätslehre steht und fällt die Begründbarkeit von Gottes unauflösbarer Einheit mit der Unveränderlichkeit des einfachen göttlichen Seins, das im Wesen zusammengefaßt ist.

Tatsächlich wird die reale Einheit der göttlichen Personen – ihre Gleichwesentlichkeit – nicht nur relational, sondern dialektisch begründet, wobei die Negation formaliter sehr wichtig wird: »Die Homousie des Vaters und des Sohnes liegt (...) darin, daß Vater und Sohn in einer einzigen Bewegungslinie ihren jeweiligen Selbststand im gegenseitigen ›Auf-den-andern-zu‹ haben. Ihre Identität als göttliche Hypostase ist somit immer auch ›Resultat‹ ihrer (unmittelbaren) Bewegung in die Nichtidentität mit sich selbst« (163). B. gebraucht die Wendung vom »innergöttlichen Nicht« (TD 2/1,242), um die im Sohn herbeigeführte Distanz des Vaters zu sich selbst in »einem alleinigen Gottsein« (147) in einen Begriff zu fassen. Der Vater tritt also durch die restlose Selbsthingabe an den Sohn in eine »Abscheidung« (169; vgl. WEL 12) zu sich selbst und eröffnet dadurch einen unendlichen »Abstand« (TD 2/2 484; 4,83) oder eine »Distanz zwischen Gott und Gott« (169), Distanz, die vom Sohn vollkommen mitbejaht wird (169). Auf diese Weise greifen bei der Bestimmung innergöttlicher Verhältnisse (von Vater zu Sohn, von Person zu Wesenseinheit) dialogische (relationale) und dialektische Momente ineinander, so zwar, daß der Dialektik, in die der göttliche »Dialog« verschränkt ist, eine gewisse »Prävalenz« (178) eignet.

Ohne den Verdacht zu erheben, B. bewege sich mit seiner Trinitätstheologie nicht mehr im Bereich des katholisch noch Vertretbaren, möchte Rez., in aller Bewunderung für die synthetische Kraft balthasarscher Theologie, einige Marginalien der mittelalterlichen Theologie zur eben dargestellten These und deren Genese anbringen. Man muß sich vor Augen halten, daß B. seine eigene Theologie als eine »teilweise Destruktion der klassischen Trinitätslehre« begreift – ein Satz, über den man bei B. leicht hinweglied, auf den Vf. jedoch eigens aufmerksam macht (114). Dies wirft einige Fragen über die Gewichtung der Theologie eines Augustin, Bonaventura, Thomas, Scotus für den Argumentationsgang bei B. auf.

Durchaus zutreffend bemerkt B., daß die augustiniische Trinitätskonzeption ihren Ausgang bei der Einheit des einen göttlichen Wesens nimmt, um sich von hier aus zu den Personunterschieden vorzutasten (TL 2,120). Es ist aber zu fragen, ob für Augustinus, trotz eines gewissen »Primats des einen Wesens über die Mehrheit der

Hypostasen« (TL 2,120), die *essentia*, das göttliche Wesen und die Personen nur nominell verschieden sind, so daß Vaterschaft und göttliches Wesen »beinah« (TL 2,120) zusammenfallen. Trifft dies nicht eher die Position Luthers, der sich von Augustin gerade darin unterscheidet, daß er dessen Differenzierungen nicht mitvollzieht, indem er sagt, »Person« sei ein gemeinsamer Name, während »Wesenheit« eine gemeinsame Sache ist, und daraus folgert, »Person« bedeute nichts anderes als die »Substanz der Gottheit« (WA 9,48,23–27)? Ist es wirklich so, daß »das Wesen Gottes (und nicht der schon personal bestimmte Vater) aufgrund dieser geistigen Fruchtbarkeit« die Relationen von Erkenntnis und Liebe, die in Gott Ursprungsrelationen sind, aus sich entläßt (TL 2,120)? Gerade das augustinische Axiom »*essentia non generat essentiam*« (De trin. 1,1,1), dürfte eine Emanation aus dem göttlichen Wesen nicht zulassen (vgl. 101). Denkt Augustinus »das Gottwesen in seliger Geschlossenheit logisch schon vor den Hypostasen« als »in sich« subsistierend (101) oder handelt es sich hier vielleicht um eine Karikatur dessen, was Augustinus über die Trinität geschrieben hat?

Augustinus wirft in *De trinitate* 7,1,1² die Frage auf, »ob jede einzelne Person der Dreieinigkeit auch für sich, ohne die beiden anderen, Gott, groß, weise, wahr, allmächtig und gerecht genannt werden könne, und zwar nicht beziehentlich (*relative*), sondern für sich«. Sein und Weise-Sein sind bei Gott ein und dasselbe: Der Vater wird nicht aufgrund der von ihm gezeugten Weisheit weise (De trin. 8,1,2). Der Grund für das Wort-Sein ist nicht der Grund für das Weise-Sein. Hier tut sich eine subtile Differenz zwischen den Bestimmungen auf, die Gott ad se zukommen wie das Weise-Sein und solchen Attributen, die *relative*, d. h. in Hinblick auf den anderen (Vater-Sohn) von ihm ausgesagt werden, wie z. B. »*verbum*« (De trin. 8,2,3). Zusammengefaßt lassen sich die Überlegungen Augustins auf die Formel bringen, daß der Vater nicht formaliter durch dasselbe Vater ist, wodurch er Gott ist.

Nach Meinung von Rez. ist die Distinktion, die Augustinus hier einführt, grundlegend, entfernt sie doch den Widerspruch aus dem Begriff der Trinität. Die Negation (*non filius ad non patrem refertur*), die (relational) mit dem Sohn – als Nicht-Vater – gesetzt ist, erreicht damit nicht den substantialen Wesensbestand der Personen (De trin. 15,3,5). Eine Übermächtigkeit dieser (doppelten) Negation ist deswegen nicht gegeben, weil die Verneinung die Ebene des Relativen nicht überschreitet. Anders als bei Augustinus, bei dem die Negation eine relative bleibt, wird diese von Hegel, der der eigentliche Dialogpartner Balthasars in der Gotteslehre ist, bis zur dialektischen Identität verschärft. Der Sohn bleibt – bei Augustinus – seinem Sein nach mit dem Vater vollkommen eins und ist nur durch die Relation des gegenseitigen Hin-Bezugs von ihm geschieden, jedoch so, daß diese Relation in der Einheit der Wesenheit subsistiert. So ist denn die reflexive Bewegung der Trinität, die vom Vater zum Sohn hin ausgeht, um dann in der dritten göttlichen Person, dem Hl. Geist, zum Anfang zurückzukehren, in der einfachen unbewegten Einheit des göttlichen Seins, der Wesenheit, einbehalten (De trin. 15,17,29). Von der augustinischen Trinitätslehre entwirft B. ein Bild, das die nuancenreichen Differenzierungen und genuinen Intentionen von *De trinitate* kaum einholen dürfte.

² Zitiert nach Corpus Christianorum, Bd. 50 bzw. 50 A.

Im Gegensatz zu Augustinus löst Hegel, der das Relationsgefüge der Trinität absolut setzt, die trinitarischen Relationen von der Wesenseinheit ab, in der sie bei Augustin subsistieren. Deswegen erhält das im Begriff der »Relation« liegende negative Moment ein solches Übergewicht, daß das Negative zur eigentlichen Entwicklungskraft Gottes wird. Dadurch löst er die substantiale Einheit des göttlichen Wesensgrundes zu einem aktualistischen Geschehen auf, bei dem der subsistente Selbststand der Personen verlorengeht. In der Konsequenz dieses Gedankens liegt es, wenn die Einheit Gottes nicht in der Wesenheit vorgegeben, sondern als Resultat eines Prozesses erreicht wird.

Die von Augustinus eingeführte Unterscheidung zwischen dem einen Wesen und dem Proprium der göttlichen Personen findet sich sachlich in der Formaldistinktion wieder, die Duns Scotus konzeptuell in die Trinitätslehre einführt. Mit der *distinctio formalis* (Ord. I, d.5 q.2 480–517) zwischen der mitteilbaren Wesenheit Gottes und der Personeneigentümlichkeit jeder der drei Personen gelingt es, die Ebene des wesenhaften Seins von der suppositorischen Ebene der Personen, die nicht mitteilbar (*incommunicabilis*) ist, so voneinander zu unterscheiden, daß nicht zwei verschiedene dinghafte Entitäten in Gott gesetzt werden: Die Personen bleiben in der realen Identität mit der einen Wesenheit eingeborgen, besitzen jedoch einen anderen Formalgrund (*ratio formalis*) als die *essentia*. Zur Konstitution einer göttlichen Person ist eine Relation oder bloße Negation nicht hinreichend. Scotus setzt eine absolute persönliche Proprietät an, die zusammen mit dem göttlichen Wesen die Person konstituiert und die notwendig von diesem unterschieden ist (vgl. ebd.).

Da die jeweilige Eigentümlichkeit des Suppositum nicht im Formalgrund des göttlichen Wesens impliziert ist, wird das bereits gegen Augustinus erhobene Bedenken, Person und Wesenheit würden hier beinahe ineins zusammenfallen, hinfällig: Vorgängig zu jedem menschlichen Erkenntnisakt birgt jede göttliche Person die Realität des mitteilbaren Wesens und jene Realität, die das Suppositum als inkommunikabel bestimmt. Die Formaldistinktion hebt die Realidentität und damit die Einfachheit Gottes nicht auf, sondern ermöglicht es gerade, die Mitteilbarkeit des Wesens neben dem nicht mitteilbaren Suppositum festzuhalten.³

Mit der Unterscheidung der subsistierenden Person (Suppositum) von der (in sich) nicht suppositorischen, damit aber keinesfalls »abstrakten« (93, 97, 163) Wesenheit, die einen eigenen Formalgehalt besitzt, ist zugleich das Problem einer »vierten Realität in Gott berührt. B. kommt u. a. deswegen zu einer Ablehnung eines den Hervorgängen in Gott (logisch) vorgeordneten Wesens, weil er dadurch die »Gefahr einer Quaternität« (99–101) heraufbeschworen sieht. Zwar wahr nach B. die augustianische Prämisse eines der personalen Bewegtheit »vorgedachten« Wesens die Einfachheit in Gott, aber nur, indem sie »als ein unvermitteltes ›Viertes‹ erscheint« (100; vgl. HCE 247; TD 1,57; Epilog 72). »Daher steht für Balthasar am Ende eines Denkprozesses, der die Aporie des Gegenüber von Einheit und Vielheit in Gott zu überwinden trachtete, anstelle der göttlichen Identität die Präsumpion einer ›Quaternität‹« (100).

³ Vgl. F. Wetter, Die Trinitätslehre des Johannes Duns Scotus, BGPhMA 41/5, Münster 1967, 63.

Aber ist die porretanistische Lehre (ob sie die des Porretaners war, ist ungewiß) von einer realen Differenz zwischen Gott als Suppositum und der Gottheit wirklich die Konsequenz aus dem augustinischen Ansatz, den das Mittelalter weiter entfaltet hat? Entgeht man einer »vierten Realität« in Gott nur, wenn man jede Distinktion zwischen den Hypostasen und dem Wesen Gottes aufgibt? Gilbert v. Porreta wurde auf dem Konzil von Reims (1148) vorgeworfen, eine Realdistinktion zwischen der *essentia* Gottes und Gott selbst anzunehmen (DS 745). In dem Moment, wo eine solche Realdistinktion im göttlichen Sein gesetzt ist, wird die Trinität zu einer Quaternität erweitert. Wäre die Wesenheit von den Hypostasen real verschieden, so wäre damit notwendig eine neue Realität in Gott gesetzt: die vierte Hypostase im Begriff der Gottheit.

Hier scheint nun aber nicht die einzige Gefahr für die Trinitätslehre zu liegen. Das andere, im Joachimitismus sich ausbildende Extrem wäre die »Auflösung alles essential gesonderten Seins« (Wölfel) in die subsistenten Hypostasen, die in diesem Fall die Wesenheit total in sich zurücknehmen würden. (Diese Position liegt in der verlängerten Linie des antigilbertschen Symbolums von Reims, das, überinterpretiert, zur unterschiedslosen Gleichsetzung von *deus* und *deitas* und damit zum Tritheismus eines Joachim v. Fiore führen würde.)

Nun formuliert ja das *Caput Firmiter* des vierten Lateranense (DS 803) – daran sei hier erinnert – das Verbot, zwischen der essentialen Ebene des Wesens und der suppositorischen der Personen wie zwischen »*duae res*« zu unterscheiden. Damit ist vonseiten der offiziellen Konzilstheologie – wie sollte sie sich nicht der von Augustin vorgezeichneten Denkmittel und Unterscheidungen bedient haben? – gerade dieses Extrem einer Quaternität abgewehrt worden, ohne aber zugleich damit eine totale Identität in Gott zu präsumieren. Das Konzil wollte mit seiner (gegen Joachim gerichteten) Definition nicht *jede* Differenz in Gott beseitigt wissen. Die Formaldistinktion vermeidet die Quaternität des Porretanismus und verhindert auch, daß man die Wesenheit Gottes mit den Hypostasen unterschiedslos vermischt.

Von da aus ist an die Darstellung der Trinität bei B. folgende Frage zu stellen: Wenn man das von den Hypostasen verschiedene Wesenselement im göttlichen Sein von den Hypostasen ontisch nicht mehr unterschieden wissen will, um eine quaternitäre Struktur Gottes zu vermeiden, mithin kein essentielles Formalelement mehr in Gott bewahrt, worin vermögen sich dann die Hypostasen noch (auf naturaler Basis) als gemeinsamem Band zu vereinen?

Es scheint, daß sich die substantiale Einheit Gottes dann nur noch dialektisch begründen läßt, was B. durchaus zugibt, wenn er etwa sagt, daß Gott in seiner Wesenheit »ewig bei sich ist, indem er zu sich kommt« (SC 97), oder in Hinblick auf die »Identität von trinitarisch sich konkretisierender Gestalt und absoluter Wesenheit« von der »Hervorbringung« Gottes spricht (SC 95). Innerhalb dieser gedanklichen Option muß die innergöttliche Zeugung die göttliche Wesenheit – als absolute Liebe verstanden – allererst begründen (131). Durch den Ausfall des Wesens Gottes kann die hypostatische Andersheit der göttlichen Personen und ihre wesensmäßige Einheit nur noch in Begründungsstrukturen eingefangen werden, die auf dem Boden einer analektischen Logik nicht mehr nachzuvollziehen sind. Obwohl B. Hegels Gotteslehre in ihren inhaltlichen Aussagen systematisch verwirft, scheint er doch dem Zwang der Dialektik nicht immer entgangen zu sein.

Trends in der deutschen katholischen Theologie der Gegenwart

Von Adolf Kolping, Freiburg/Bonn

Wer von der Lektüre einer dogmatischen Prinzipienlehre vergangener Zeit, etwa von M. J. Scheeben, kommt und die heutige Behandlung dogmatischer Probleme liest, findet eine andere Welt vor.

1.1 In der früheren Weise wurden die dogmatischen Aussagen von Schrift und Tradition, die als bewahrende und eventuell erschließende Weitergabe der Offenbarung verstanden wurde, auf den Sinn befragt, der sich darin durchhielt (*sensus quem tenuit ac tenet Sancta mater Ecclesia DS 3007*); dieser Sinn wurde als dogmatisch verpflichtend herausgearbeitet. Die Dogmatisierungen setzten Fixpunkte des *Intellectus fidei*, die nicht mehr zurückgenommen werden durften. Gott hat die übernatürlichen Realitäten, die Mysterien, durch die Kommunikationsweise des Wortes geoffenbart, und die Auffassung bestand, daß diese übernatürlichen Realitäten in dem Maße, als sie durch die Kommunikationsweise des Wortes erschlossen waren, zu unserem Heil in der kirchlichen Glaubensüberlieferung weitergegeben wurden. Das schloß freilich nicht aus, daß sie aufgrund des Verbundes der Glaubensmysterien untereinander und mit dem letzten Ziel des Menschen und mittels der Glaubensanalogie tiefer erschlossen werden können (*DS 3016*).

Im Grunde ging man von den letzten dogmatisch verpflichtenden Äußerungen des Kirchlichen Lehramtes (*vivum magisterium ecclesiasticum*, Pius XII.) aus, und die dogmatische Arbeit suchte die Kontinuität der zuletzt entwickelten Sicht der Glaubenswahrheiten nachzuweisen. Doch sollte der Theologe dabei an die jüngsten Verlautbarungen des Kirchlichen Lehramtes nicht in dem Maße gefesselt sein, daß er nicht mehr weiterfragen dürfte (vgl. die häufige Aufforderung des Kirchlichen Lehramtes, tiefer das Glaubensgut, das *depositum fidei*, zu ergründen). Diese theologische Arbeit war also keinesfalls der erstarrten Meinung, im Rückblick auf die Tradition könne Aufgabe der Theologie nur die Wiederholung oder Bestätigung, nicht aber die Vertiefung und genauere Erfassung des *Depositum fidei* sein. Sie war sogar in ihren lebendigsten Vertretern der Ansicht, daß auch »vergessene« Gesichtspunkte zutage gefördert werden sollten. M. J. Scheeben ist in seiner Weise Zeuge hierfür, aber auch manche große Theologen der Römischen Schulen, zumal der Gregoriana.

1.2 Die frühere Sicht ließ sich von dem Axiom leiten: *Actus specificantur secundum objecta*. Mit dem Licht der dem Menschen eigenen Vernunft und von der erfahrenen Weltwirklichkeit aus sind die Glaubensgeheimnisse nicht zu erkennen; sie bedürfen für uns notwendig des aufschließenden Offenbarungswortes Gottes. Diese geheimnishaften, übernatürlichen Realitäten sind durch einen bloß menschlichen Erkenntnisakt nicht zu gewinnen. Damals bestand eine genau durchreflektierte Vorstellung über die Art der Glaubenserkenntnis, die uns die Offenbarung ermöglicht; diese Erkenntnis auf Grund der Offenbarung trat für den gläubigen Christen neben

die mit unserer von Natur gegebenen; man sprach von einem duplex modus cognitionis (Vatic. I DS 3015).

2.1 Heute gehen die Theologen anders vor. Sie stehen im Bann der neuzeitlichen Kehre im Sinne einer das einzelne Subjekt transzendierenden, allen Menschen a priori eigenen Subjektivität (Kants Einfluß!). Das scholastische Axiom, von dem wir sprachen und das besonders die thomistische Schule unter den Dominikanern betonte, findet sich nicht mehr in dem Axiomenschatz der modernen Theologie. Natürlich spekuliert in der modernen Theologie das theologische Subjekt nicht einfach aus sich und seinen Anforderungen, wenngleich gerade der transzendentalphilosophische Ansatz manchmal diesen Anschein macht und dazu verführen kann. Die moderne Theologie würde aber den Vorwurf des Subjektivismus entrüstet zurückweisen. Auch sie glaubt an etwas sehr »Objektives« gebunden zu sein, an das Schriftwort, mehr noch als früher. Doch man sieht stark darauf, daß das menschliche Denken an die jeweiligen kulturellen und soziologischen und überhaupt welthaften Horizonte gebunden ist.

2.2 Das wußte im Grunde (ohne die Konkretheit, wie es uns heute geläufig ist) zwar auch schon die Scholastik, wenn sie das Erkannte im Erkennenden *nach Weise des Erkennenden* sein ließ. Diesen Modus cognoscentis verstand sie nicht bloß im Sinne, ob etwas mehr oder weniger tief erfaßt wird, sondern man wußte sehr gut, daß die Weise des erkennenden Menschen von Natur aus eine andere als die des Engels oder gar Gottes sei. Was man nicht oder kaum im Blick hatte, war *die Begrenzung durch den jeweiligen und wechselnden kulturellen Horizont*, in dem der Mensch kategorial zu denken gewohnt ist. In der Situationsenge des Mittelalters hätte man die Kategorien der aristotelischen Philosophie kaum für überholbar gehalten. Aber gerade die differenzierte Erforschung der Menschheitsgeschichte hat eine Fülle von wechselnden »Horizonten« gezeigt. Damit wurde die *Festschreibung* einer bestimmten Sichtweise erschwert, und die These von einer Möglichkeit oder gar unumgänglichen Notwendigkeit pluralistischer »Theologien« gilt weithin axiomatisch als selbstverständlich. K. Rahner hat diese Auffassung soweit vorgetrieben, daß er der Meinung ist, infolge des je verschiedenen Standpunktes des einzelnen Theologen, aus dem dieser nicht heraustreten könne, sei eine *einheitliche* Theologie unmöglich. Er spricht von der Einheit des Bekenntnisses und dem Pluralismus der Theologien¹.

2.3 Dann werden nur solche Teilinhalte der Hl. Schrift und insoweit in den Kreis der theologisch relevanten Betrachtung einbezogen, als sie weltimmanent verständlich sind. Zwar ist man sich dabei bewußt, daß in der Schrift Behauptungen aufgestellt werden, die nicht empirisch belegbar sind². Es wird auch aufrechterhalten, daß

¹ K. Rahner, *Der Pluralismus in der Theologie und die Einheit des Bekenntnisses in der Kirche* (1969), in: *Schriften IX* 11–35, vgl. 24: »Während früher die wirklich wichtigen Thesen einer Theologie selber kirchenlehramtliche Sätze waren, braucht dies in Zukunft für die Theologie selbst nicht mehr zu sein, und kann es wohl auch nicht, wenn eine Theologie heute ihre Aufgabe wirklich wahrnehmen soll.« Zu den Aporien dieser Theologie vgl. H.-J. Vogels, *Erreicht Karl Rahners Theologie den kirchlichen Glauben?*, in: *Wissenschaft und Weisheit* 52 (1989) 21–62.

² Z. B. K.-H. Ohlig, *Jesus, Entwurf z. Menschsein*, Stuttgart 1974, in KBB. Vgl. auch ders., *Fundamentalchristologie. Im Spannungsfeld von Christentum und Kultur*, München 1986.

Gott hinter diesem Kerygma der Schrift steht, wie man es verstehen zu müssen glaubt. Aber (als Beispiel H. Küng!) man geht nicht davon aus, daß Gott diese seine Unfehlbarkeit auch menschlichen Organen mitteilen könne, vor allem hegt man nicht die sieghafte Überzeugung, daß die *Kirche* als diese sichtbare Institution der Glaubenden und Predigenden durch alle Irrnisse und Wirrnisse hindurch primär »die Säule und Grundfeste der Wahrheit« sei (1 Tim 3,15). Eine solche »triumphalistische« Auffassung wird vermieden.

2.4 Mit dem Zug heutiger Theologie zur Weltimmanenz hängt die Abneigung gegenüber Aussagen über die Welt Gottes zusammen (das Übernatürliche im Sinne der theologischen Schulsprache). Daher steht auch die Kerygma-Theologie K. Barths, die auf Väter und Periti des Vaticanum II nicht geringen Eindruck gemacht hatte, nicht mehr hoch im Kurs. Daher beschäftigt sich die moderne Theologie in manchen ihrer Vertreter mit dem irdischen Jesus von Nazaret, wie ihn vor allem die Synoptiker in ihren kerygmatischen Entwürfen besser als Joh durchscheinen lassen. Zwar wird viel über den Auferstandenen neben dem Gekreuzigten gesprochen. Aber in der Bestimmung dessen, was die Auferstehung eigentlich für Jesus den Gekreuzigten beinhaltet, wird man – fast bis zur Verflüchtigung der Person Jesu zur Sache Jesu – inpräzis. Die Präexistenz Jesu Christi, schon von Paulus angesprochen, bedeutet für eine solche Blickrichtung ebenfalls ein sehr frag-würdiges und dann auch schwer zu bewältigendes Problem. Die Erlösung durch Jesus Christus möchte man im Horizont des heutigen Weltverständnisses vielmehr als Befreiung von weltimmanentem Zwang (H. Keßler) irgenwelcher Art, z. B. starrer Gesellschaftsnormen oder der Hierarchie, oder, politisch gewendet, als Befreiung von irgend einer staatlichen Diktatur verstehen. Daß die gesellschaftliche Relevanz des Christentums gegenüber einem innerlichen Heilsindividualismus, wie er zumal im früheren Protestantismus der Fall war³, erneut das Interesse in Anspruch nimmt, entspringt ebenfalls dem Zug heutiger Theologie zu weltimmanenter Problematik und Aussage.

2.5 Man kann diese Art, Theologie zu betreiben, erkenntnistheologisch *monistische* Theologie nennen. Hier fehlt die genaue Durchführung des duplex modus cognitionis, wie ihn das Vaticanum I beschreibt (DS 3015)⁴. Sie gilt heute unter den meisten Theologen nach Aussage eines maßgeblichen Interpreten⁵ als überholter

³ J. Roloff, Auf der Suche nach einem neuen Jesusbild. Tendenzen und Aspekte der gegenwärtigen Diskussion, in: ThLZ 98 (1973) 561–572. Als Beispiel sei u. a. genannt G. Altner (Hrsg.), Ökologische Theologie. Perspektive zur Orientierung, Stuttgart 1989.

⁴ DS 3015: Hoc quoque perpetuus Ecclesiae catholicae consensus tenuit et tenet, duplicem esse ordinem cognitionis non solum principio, sed obiecto etiam distinctum: principio quidem, quia in altero naturali ratione, in altero fide divina cognoscimus; obiecto autem, quia praeter ea, ad quae naturalis ratio pertingere potest, credenda nobis proponuntur mysteria in Deo abscondita, quae, nisi revelata divinitus, innotescere non possunt. Cf. etiam DS 3041: S. q. d. in revelatione divina nulla vera et proprie dicta mysteria contineri, sed universa fidei dogmata posse per rationem rite excultam e naturalibus principii intelligi et demonstrari: a. s.

⁵ W. Kasper, Der Glaube an die Auferstehung Jesu vor dem Forum historischer Kritik, in: ThQ 153 (1973) 239–241, der von den beiden Erkenntnisordnungen sagt: »Dieses Zwei-Stockwerk-Schema eines natürlichen und eines übernatürlichen Bereichs mit je verschiedenen Erkenntnisweisen ist, wie heute ziemlich allgemein zugegeben wird, unbefriedigend, ja unhaltbar. Sofern Pesch dieses Zwei-Stockwerk-Schema

Standpunkt. Die *offenbarte* Erkenntnis, das *offenbarte cognitum*, wird nur auf eine sehr umfassend formulierte Wahrheit bezogen, etwa auf »Jesus Christus« und zwar nicht christologisch, sondern soteriologisch, insofern Gott in seinem »Sohn« uns Menschen annimmt. Hier tritt übrigens dann das AT zurück. Alles was in Einzelheiten von der Schrift ausgesagt wird, wird *darán* für seinen Wahrheitsgehalt gemessen, ob es dem »Mit uns ist Gott!« dient und entspricht. So möchte man aus der überlieferten trinitarischen Gotteslehre nur das als wahr heraushören, was die Theologen trinitarische Ökonomie des Heiles nennen, nicht aber zugleich Aussagen über das Wesen Gottes selbst oder in sich⁶.

Man spricht deshalb auch nicht mehr von »den« Glaubensgeheimnissen. Höchstens erkennt man »Gott« selbst als Mysterium an (so, sehr differenziert und auf hoher theologischer Reflexionsstufe, K. Rahner⁷). Die Einzelheiten, die mit Gott unserem Glauben gemäß zusammenhängen, d. h. die Voraussetzungen und Konsequenzen der gnadenhaften Lebensgemeinschaft der Menschen mit Gott, sieht man nur unter dem theologisch-monistischen Sinn, wie er oben beschrieben wurde (Gnadenlehre!), indem nur das Menschlich-Verständliche und in irdischen Kategorien faßbare Gegenstand der Theologie ist. Die rein übernatürlichen Wirklichkeiten wie Engel, Hölle, Fegfeuer (H. Haag) übergeht man als »mythische« Residuen. Die hypostatische Union in Jesus Christus, die Göttliches und Menschliches konsubstantial umfaßt, sucht man in *dem* Sinne zu interpretieren, daß sich in Jesus von Nazaret Gott »am dichtesten« uns zuwendet. So fallen denn Glaubenswahrheiten, die zunächst keinen Menschheitsbezug, wie man ihn heute wertschätzt, hergeben, dahin, mögen sie auch einmal als Glaubensaussagen *de fide definita* angesehen worden sein.

Besonders signifikant als Beispiel des Trends moderner deutscher Theologie die L. Rütli, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen* (Mn-Mz 1972), aus der Schule des Münsterer Fundamentaltheologen Joh. Bapt. Metz, des Schülers von Karl Rahner. Rütli nimmt, wie Y. Congar in seiner *Rez. ThRev* 69 (1973) 357, kritisiert, nicht Rücksicht »auf die Wahl der Zwölf, auf den Auftrag zu predigen und zu taufen, auf die Apostolizität und sogar (nicht) auf die 'göttlichen Sendungen'. ... Er gelangt zu einer Missiologie fast ohne Ekklesiologie«.

J. Dörmann, *ThGl* 63 (1973) 342–361, sagt (352) zu Rüttils Missiologie: »Die entscheidende These, die auch den Schlüssel zum Verständnis der ganzen Untersuchung liefert, lautet: Es gibt nur eine Wirklichkeit, nämlich die 'welthaft-geschichtliche, die als Geschichte begriffene Welt, in der wir leben' (Rütli 12). Dieser Ansatz ist der archimedische Punkt, von dem aus unsere ganze Theologie aus den Angeln

mit dem Begriff 'theistisch-supranaturalistisches Offenbarungsschema' meint und kritisiert, kann er breiteste Zustimmung unter den systematischen Theologen erwarten«. Vgl. besonders: L. Rütli, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen*, München 1972, 12: Es gibt nur *eine* Wirklichkeit, nämlich die »welthaft-geschichtliche«, die als Geschichte begriffene Welt, in der wir leben. Hierzu vgl. 185; 215.

⁶ P. Schoonenberg, *Ein Gott der Menschen*, Zürich etc. 1969. Vgl. auch H.-J. Vogels, a. a. O., 33ff.

⁷ K. Rahner, *Der Begriff des Geheimnisses in der kath. Theologie*, in: K. Rahner, *Schriften IV*, 1959, 51–99.

gehoben werden kann – und in der vorliegenden Dissertation auch gehoben wird«. Offenbarung ist nichts anderes als Hoffnungsverheißung für eine geschichts- und gesellschaftsbezogene eschatologisches Weltbetrachtung, »und das nicht als *ein* Aspekt, sondern als fundamentale Struktur« (Rütti 87), »als umgreifender Horizont und als Strukturprinzip christlichen Glaubens und christlicher Theologie überhaupt«, wie Rütti 63 sagt. Dieser braucht bei solcher Sicht auf die Bindung an das, was heilsgeschichtlich geschehen ist, und an dessen geschichtliche Folgen für die Konstituierung der Kirche keine Rücksicht zu nehmen. Offenbarung sagt demnach nichts Inhaltliches aus, das Norm für die Kirche, für ihre Mission und ihre Theologie ist.

Hiermit vergleiche man dann die Klagen, die über den heutigen Religionsunterricht laut werden, »daß unsere Schulkinder im Fach Religion schlecht und unzureichend unterrichtet werden«. Allerhand Welthafes, wie die Menschenrechte, Bewahrung der Natur (noch biblisch »Schöpfung« genannt), fremde Religionen und alle möglichen Ideologien (bis vor kurzem der Marxismus) tritt an die Stelle der Hinwendung auf das Heilige, auf Gott, seine Lebensordnung, das Leben aus dem übernatürlichen, sakramental grundgelegten und genährten Glauben (vgl. Dr. med. Alfred Häußler, in: DT 12. 1. 1991).

3.1 »Wenn auch der Glaube über der Vernunft steht, so kann es doch zwischen Glaube und Vernunft nie einen wirklichen Widerspruch geben, weil derselbe Gott« die Quelle der Glaubens- und Vernunftkenntnis ist (DS 3017). »Glaube und Vernunft widersprechen sich also nie, vielmehr helfen sie sich gegenseitig. Denn die richtig gebrauchte Vernunft beweist die Grundlagen des Glaubens und bildet, vom Glauben erleuchtet, die Wissenschaft von den göttlichen Dingen aus« (DS 3019). Deshalb besteht das Körnlein Wahrheit in der Hinwendung auf das, was weltimmanent verständlich ist, darin, daß vertiefte Welterkenntnis, wie sie uns in den geschichtlichen, soziologischen, psychologischen und sonstigen Erkenntnissen gegeben ist, zu vertiefter Glaubenserkenntnis führt.

3.2 Freilich sind durch die Dogmatisierungen Fixpunkte gesetzt (DS 3019), deren Sinn, wie ihn die Kirche hielt und hält (nämlich die gemeinten übernatürlichen Realitäten, die Glaubensmysterien) nicht verfehlt wird, d. h. der unfehlbar ist, wenn jene Dogmatisierungen auch als Äußerungen im Menschen-Wort an der naturgegebenen Situationsenge teilnehmen. Darüber habe ich u. a. in meiner Antwort an H. Künigs Unfehlbarkeitsanfrage geschrieben⁸.

4 Es gibt hier eine Reihe von »Axiomen«, die von neuen theologischen Autoren ohne tiefere Begründung ihren Darlegungen zugrundegelegt werden. Die theologischen Schriftsteller gehen dabei sogar nicht selten davon aus, daß es sich in solchen »axiomatisch« vorgetragenen Behauptungen um *Entdeckungen* der neuen Theologie handelt. In solchen Behauptungen äußert sich das Gefühl, daß offenbar etwas Neues vorgetragen wird: nicht sosehr im Wortlaut dieser Axiome, als in dem weit tragenden Sinn, der ihnen unterlegt wird. Diese ungewohnte Neuheit sollte den besonnenen Theologen freilich dahin führen, daß er *besonders* sorgfältig diesen Sinn auf seine

⁸ A. Kolping, Unfehlbar? Eine Antwort, Bergen-Enkheim 1971, bes. 74–110.

Berechtigung prüft. Aber der axiomatische Charakter, mit dem der Sinn vertreten wird, läßt die Autoren über eine sorgfältige Begründung hinwegsehen.

4.1 Zu solchen Axiomen gehört, daß die Weise, wie die frühere Theologie das Verhältnis von Natur und Gnade bestimmt hat, als eine Art »Kastentheologie« angesehen und diffamiert wird; Natur und Gnade sind möglichst unverbunden »über« einander gesetzt gedacht. K. Rahner⁹ hat m. W. dieses Axiom innerhalb der deutschen Theologie in programmatischen Aufsätzen öfter wiederholt und ihm so zur Geltung verholfen. Hierzu habe ich einiges gesagt, indem ich das Verhältnis von Natur und Gnade unter starker Berücksichtigung der »Natur« als Wurzelboden der Gnade, auch im Sinne der *natura mediana*, gezeichnet habe¹⁰.

4.2 Ein weiteres Axiom, beschwingt von der Hermeneutik Diltheys, Heideggers, Bultmanns, handelt von der je verschiedenen weltbildlichen, zeit- und kultur- oder standortsbedingten Verschiedenheit im Ausdruck, in dem die unveränderliche Glaubenswahrheit auftreten muß. Dabei bleibt dann meist unklar, wie in diesen modernen theologischen Strömungen das Verhältnis von Glaubenswahrheit und zeitunterworfenen Ausdrucksformen gefaßt wird. Man sagt: »Ihre Wahrheit, ihr innerster unverlierbarer Sinn spricht sich also stets in zeitbedingter Weise aus und muß daher unter veränderten Bedingungen neu und anders formuliert werden; nur so kann er sich immer wieder Geltung verschaffen«¹¹. Wenn man aber so stark die Notwendigkeit betont, daß der innerste unverlierbare Sinn der Glaubensaussagen stets »unter veränderten Bedingungen neu und anders formuliert werden« muß, ist nicht einzusehen, wo denn die Konstante der Glaubenswahrheiten, »ihr innerster unverlierbarer Sinn«, in den freilich zeitbedingten Ausdrucksformen erhalten bleiben soll. Die *Verschiedenheit* der früheren von den heutigen kategorialen Hilfen, das Dogma auszudrücken, wird *so* einseitig in den Vordergrund geschoben, daß darunter die Identität des Geglaubten sich verflüchtigen muß und nicht mehr recht faßbar bleibt. So sind in der »kritischen Sichtung neuer Entwürfe« der Christologie bei A. Schilson¹² die Referate zwar dankenswert informativ, aber »die kritische Sichtung« dieser neuen Entwürfe geschieht zu zaghaft, was die dogmatischen Grenzsetzungen (*de-finitiones*) angeht. Deshalb kann der unkundige Leser die Meinung erhalten, alle dort besprochenen Entwürfe hielten sich noch innerhalb des von der Offenbarung Gemeinten.

Die Identität darf sich aber nicht verflüchtigen und muß faßbar bleiben. Das ist zweifellos auch die Ansicht der Befürworter steter Neu- und Andersformulierung »unter veränderten Bedingungen«. Wenn das aber der Fall ist, kann es doch nicht so schlimm damit stehen, daß Ausdrucksformen früherer Kulturen von uns – wer ist das

⁹ K. Rahner, *Natur und Gnade* (1960), in: *Schriften* IV 209–236, hier 210, wonach die Neuscholastik die Gnade als »bewußtseins-jenseitigen Überbau hinsichtlich des bewußten Daseins des geistigen und sittlichen Menschen« ansah. Gnade und Natur seien gedacht als »zwei ganz vorsichtig übereinandergelagerte Schichten, die sich möglichst wenig durchdringen« (212).

¹⁰ A. Kolping, *Fundamentaltheologie* Bd. I *Theorie der Glaubwürdigkeitserkenntnis der Offenbarung*, Münster 1967, 110ff; 114–118; 122–127.

¹¹ A. Schilson, *Christologie im Präsens, Kritische Sichtung neuer Entwürfe*, Freiburg 1974, 14. Vgl. auch K.-H. Ohlig, *Fundamentalchristologie*, 290 u. ö.

¹² Ebd. 31–132.

übrigens? – nicht verstanden werden können, weil diese Kulturen heute vergangen und die Ausdrucksformen dem »Irrtum und Mißverständnis« ausgesetzt sind. Wann sind das übrigens Ausdrucksformen und Satzaussagen infolge ihrer wesensmäßigen Mehrdeutbarkeit – nicht Mehrdeutigkeit! – nicht?¹³ Nicht umsonst hat das Kirchliche Lehramt immer wieder darauf gedrungen, daß man nicht ständig die Ausdrucksweise des Dogmas ändern soll. In diesem Zusammenhang ist nach wie vor beherzigenswert, was Pius XII. 1950 *Humani Generis* (DS 3881–3883) geschrieben hat: Zu ändern, was in jahrhundertelanger Arbeit von Theologen »nicht gewöhnlicher Geisteskraft und Heiligkeit, unter der wachsamten Aufsicht des Kirchlichen Lehramtes und nicht (wie wir *glauben* müssen, fügen wir hinzu!) ohne Erleuchtung und Führung des Hl. Geistes erfaßt, zum Ausdruck gebracht und nach und nach vervollkommen worden ist, um die Wahrheiten des Glaubens immer bestimmter auszudrücken... ist daher nicht nur im höchsten Grade unklug, sondern heißt auch das Dogma selbst gewissermaßen zu einem vom Winde hin und her bewegten Rohr zu machen« (DS 3883).

Die Schwierigkeit, die hier obwaltet, liegt an einem unklaren Verständnis des Verhältnisses der Schriftaussage und ihrer Aussageweise, der kulturell veränderbaren Formulierung dieser Aussageweise, der vertiefenden Erkenntnis dessen, was in der Schrift ausgesagt ist, zu der von Gott geoffenbarten übernatürlichen (mysterienhaften) Realität. Man denke hier z. B. an die Realität, die wir in der Bezeichnung »Jesus Christus« bekennen, oder spezieller an das, was mit dem aus mythischer Vorstellung¹⁴ entnommenen Ausdruck »Auferweckung (Auferstehung)« Jesu Christi von der Offenbarungsaussage angezielt ist. Wer unter Beachtung des duplex modus cognitionis sich klar macht, wie dieses Verhältnis zu sehen ist, wird weder Schwierigkeiten darin haben, wenn er auf die menschlich bedingte und beengte Aussageweise schaut, noch wenn er an der Unfehlbarkeit der predigenden und glaubenden Kirche festhalten will. Darüber habe ich mich ebenfalls u. a. gegen H. Küngs Unfehlbarkeitsanfrage geäußert¹⁵.

4.3 Das »Axiom«, daß es infolge der verschiedenen kulturellen Ausgangspunkte diverse Theologien geben müsse (oben 2,2; 4,2), wird meist mit dem Hinweis gestützt, daß es schon in den ersten Jahrzehnten der jungen Christenheit so gewesen sei. Die aramäisch denkenden und sprechenden Judenchristen, die hellenistischen Judenchristen, die vor ihrem Christwerden Proselyten des Judentums waren, besonders dann die hellenistischen Heidenchristen, die ohne Umweg über das Judentum Christen wurden, hätten je verschiedene Christologien entwickelt¹⁶. Einen Nieder-

¹³ A. Kolping, *Unfehlbar? Eine Antwort*, a. a. O.

¹⁴ Zum Begriff des Mythischen und der berechtigten Forderung einer Entmythisierung vgl. A. Kolping, *Einführung in die kath. Theologie*, Münster ²1963, 30–34; ders., *Fundamentaltheologie I* 155–158; 190–193; zur Auffassung des Mythischen im NT bei R. Bultmann vgl. J. Ratzinger (Hrsg.), *Schriftauslegung im Widerstreit* (Quaest. Disp. 117), Freiburg 1989, 25.

¹⁵ A. Kolping, *Unfehlbar? Eine Antwort*, 72–78.

¹⁶ Z. B. A. Schilson, a. a. O., 10f. Einen Schritt weiter gehen die Theologen, die mit Berufung auf die verschiedenen neutestamentlichen »Christologien« ökumenisch die Berechtigung verschiedener »Konfessionen« (kath., protest., anglik. usw.) in der einen Kirche für tragbar halten, vgl. K.-H. Ohlig, a. a. O., 198–244.

schlag der Bemühungen, das Geheimnis »Jesus von Nazareth, des Gekreuzigten und Auferstandenen«, zu fassen, hätten wir in den christologischen Hoheitstiteln. »Die Einheit und Einfachheit des christologischen Dogmas verlangt zu ihrer Bewahrung eine plurale Vielfalt von Christologien, die in geschichtlicher Brechung und Konkretion das eine Bekenntnis zur Sprache bringen, ... (nämlich) das grundlegende Bekenntnis »Jesus ist der Herr!« (1 Kor 12,3 u. a.)¹⁷.

Die Folgerung¹⁸ aus diesem dogmatisch unreflektiert weitergegebenen Axiom ist dann die: Wie es in der allerersten nachösterlichen Zeit Christen gegeben habe, die Jesus nicht als den metaphysischen Gottessohn bekannt hätten, könne man dieses Bekenntnis mit Berufung eben auf die heutige kulturelle Situation ebenfalls unterlassen, die angesichts der immer sichtbarer werdenden Menschheit Jesu von Nazaret dieses Bekenntnis »unverständlich« mache. In dieser Hinsicht wurde der Zusammenstoß zwischen Kard. Höffner und P. K. Rahner auf einer der ersten Sitzungen der Synode der Deutschen Bischöfe bekannt, wo Kard. Höffner auf der Präzisierung »Sohn Gottes« bestand, Rahner aber lieber »Herr und Heiland« vorgezogen hätte¹⁹.

In Wirklichkeit ist aber unsere heutige Situation nicht dieselbe wie in den ersten Tagen der Christenheit. Nach dem Glaubensverständnis der katholischen Kirche ist auch die Zeit nach Ostern Offenbarungszeit. Wie wir heute besser sehen, erging die Offenbarung ja nicht punktuell, einen ausgefeilten Katechismus überliefernd, so, daß »alles Wichtige« durch Jesus von Nazaret allein geoffenbart sei. Jesus war in seiner Menschheit ein echt geschichtlicher Mensch. Auch er lebte in einer zur Natur des Menschen gehörenden menschlichen Situationsenge. Was das konkret heißt, sieht man an dem Unterschied des Predigtinhaltes Jesu (Gottes Königreich) und des Christus-Jüngers Paulus (Rechtfertigung durch den Glauben an Jesus Christus). Wer sich nur an den »offenbarenden« Jesus halten möchte, muß bedenken, daß sehr zentrale Wahrheiten, soweit wir heute exegetisch sehen, erst *nach* Jesu irdischem Leben geoffenbart wurden, so der Heils- und Sühnecharakter seines Todes und seiner Aufnahme in die Herrlichkeit Gottes (»Auferstehung«); was das für die Person Jesu bedeutet, suchte die nachösterliche Gemeinde mittels der verschiedenen Hoheitstitel zu fassen.

Aus diesen tastenden christologischen Versuchen, von denen sich bekanntlich nicht alle Titel im Vokabular der späteren Christenheit behaupten konnten, hat dann die Dogmatisierung das Fazit gezogen, wie es in Nikaia und Chalkedon ausgesprochen und als aus der Offenbarung überlieferter Glaube in der Kirche durch die Jahrhunderte festgehalten wurde. Deshalb ist heute unsere Situation insofern gegenüber dem christologischen Dogma anders als in der Frühzeit, weil wir heute darauf achten müssen, eben dieses (einst in den diversen Hoheitstiteln. z. B. ausgesprochene) Dog-

¹⁷ Ebd. 11.

¹⁸ E. Käsemann, Begründet der neutestamentliche Kanon die Einheit der Kirche? (1951/52), in: Ders., Exegetische Versuche und Besinnungen I, Göttingen 1960, 214–223, wieder abgedr. in: Ders. (Hg.), Das Neue Testament als Kanon, Göttingen 1970, hier: 131: »Der nt.-liche Kanon begründet als solcher nicht die Einheit der Kirche. Er begründet als solcher, d. h. in seiner dem Historiker zugänglichen Verbindlichkeit dagegen die Vielzahl der Konfession«.

¹⁹ Hierzu A. Kolping, Unfehlbar? Eine Antwort, 66.

ma nicht zu verletzen. Von da her wird man z. B. nicht *alle* Entwürfe akzeptieren können, die A. Schilson²⁰ vorlegt. Jesus selbst als Person gehört in das christliche Kerygma hinein; freilich ist es dann wieder zu wenig, wenn man die altchristlichen Konzilien in ihren Jesum (nicht bloß ein »Für-uns-Sein«) betreffenden Aussagen nicht aufrechterhält.

5 Notwendige Konsequenzen aus dieser Situationsschilderung gegenwärtiger Trends in der katholischen Theologie.

Um die Unversehrtheit der Glaubensverkündigung zu wahren, scheint es mir unerläßlich, daß seitens der höchsten Lehrautorität den Bischöfen wie den Theologen gegenüber folgende Forderungen erhoben werden. Die Bischöfe müssen darauf dringen und die Theologen müssen sich bemühen:

um Einschärfung der Theologischen Prinzipienlehre als wichtigster dogmatischer Unterweisung,

um größere Konstanz in der dogmatischen Ausdrucks- und Darstellungsweise, weshalb man in der Dogmatik die traditionellen Kurzbezeichnungen der Traktate nicht ohne Not abändern sollte, was aber nicht ausschließt, daß, wie auch früher schon, der jeweilige Autor oder Lehrer den Traktaten jene sekundäre Überschrift gibt, die den Gesichtspunkt akzentuiert, unter dem er den Traktat darstellen will,

um klare Darstellung des duplex modus cognitionis (DS 3015), s. oben 2,5,

um klare Darstellung des Verhältnisses der dogmatischen Aussagemittel zu der damit gemeinten übernatürlichen Wirklichkeit,

um Erläuterung der analogen Erkenntnis- und Aussageweise in der Theologie,

um Herausarbeitung des Verhältnisses zwischen situationsbedingter Erkenntnisweise (modus cognoscentis) und unfehlbarer Lehr- und Glaubenserfassung gegenüber einem schrankenlosen theologischen Pluralismus,

um eine Inspirationslehre, die unseren heutigen Erkenntnissen über die Entstehung der biblischen Schriften entspricht und dennoch die transempirische, geheimnishafte Ursächlichkeit Gottes wahr²¹,

um eine wirklichkeitsgemäße Darstellung des Unfehlbarkeitscharisma des Kirchlichen Lehramtes (Lehrapostolates), wobei nicht bloß die bewahrende und klärende Funktion, sondern auch die signalisierende Funktion herausgestellt werden müßte, daß nämlich durch Beitritt des Kirchlichen Lehramtes zu einer theologisch begründeten These diese für den gläubigen Christen nicht mehr bloß aufgrund der vorgebrachten Gründe und Beurteilungen (iudicium scientificum), sondern durch das in seinen Funktionen freilich abgestufte Kirchliche Lehrcharisma (iudicium authenticum) Gewißheit erhält²².

²⁰ So R. Bultmann, H. Braun; G. Ebeling (hierzu A. Schilson a. a. O 49f), D. Sölle; zur Kritik G. Ebelings am Chalcedonense vgl. Dogmatik des christlichen Glaubens II, Tübingen 1979, 77–86.

²¹ Die allgemeine kath. Lehre über die Inspiration (vgl. DS 3651), die von Leo XIII. Providentissimus Deus (DS 3293) ausgesprochen ist, läßt sich sehr wohl mit den neuesten exegetischen Erkenntnissen verbinden, wenn man bei der hagiographischen Schreibabsicht, die ja Erkenntnismittel für die göttliche Mitteilungsabsicht ist (Vatic. II Dei Verbum 11,2), die Hauptaussageabsicht von den kulturell bedingten Hilfsaussageabsichten unterscheidet. Vgl. A. Kolping, Unfehlbar? Eine Antwort, 92–96; ders., Fundamentaltheologie II, Die konkret-geschichtliche Offenbarung Gottes, Münster 1974, 34f.

Geist und Kirche. Zum Gedenken an Heribert Schauf*

Von Wilhelm Imkamp, Maria Vesperbild

Der vorliegende Sammelband, ursprünglich als Festschrift zum 80. Geburtstag des verdienten Aachener Theologen geplant, erschien drei Jahre nach dessen Tod als Gedenkschrift. Er geht wohl auf die Initiative der Herausgeber – alle drei sind Priester der Diözese Aachen – zurück und wurde vom Generalvikariat Aachen mit einem beträchtlichen Druckkostenzuschuß finanziert: ein spätes Zeichen der Dankbarkeit dieser Diözese für ihren wohl bedeutendsten Theologen.

Die Gedenkschrift ist in drei große thematische Blöcke geteilt: I. Studien zur Theologie des II. Vatikanischen Konzils (S. 3–163), II. Studien zur Theologie Matthias Joseph Scheebens und zur Römischen Schule (S. 167–340) und III. Studien zur Theologie und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts (S. 343–576).

Der gewichtige Band eröffnet den ersten großen Themenbereich mit einem Artikel des Aachener Bischofs Klaus Hemmerle: »Die Kirche in der ersten Collatio des ›Hexaemeron‹ von Bonaventura und in ›Lumen Gentium‹ (S. 3–16).« Der Aachener Bischof entfaltet hier seine schon anderswo geäußerten Gedanken über die Kirche als Weg (Gemeinschaft) im Gespräch mit Bonaventura¹ und im Kontext von »Lumen Gentium«. Diesem geistvollen Exempelstück theologischer Feuilletonistik würde man sicherlich nicht gerecht, wenn man es an der Elle exakter dogmenhistorischer oder gar mediävistischer Methodik messen würde. Trotzdem bleiben weiterführende Hinweise wohl legitim; z. B. wird der Begriff »pax« bei Bonaventura eindeutig eschatologisch verstanden², und gerade die Sequenz »lex, pax, laus« in Hex. 1, 2–5 ist wohl eine geschichtstheologische Sequenz und würde vor dem Hintergrund der Geschichtstheologie Bonaventuras sicherlich schärfere Konturen erhalten. Pax hat bei Bonaventura durchaus auch etwas mit observantia zu tun³, ein reizvoller Gedanke, der in den innerkirchlichen Diskussionen der Gegenwart beachtenswert sein könnte. So wäre auch die Methode des vierfachen Schriftsinns bei diesem mittelalterlichen Autor stärker zu berücksichtigen⁴. Diese Fragen ändern jedoch nichts an der allgemeinen Gültigkeit des Resümees, das der bischöfliche Autor zieht: »Nur im Mitgehen des Weges, welchen das Wort selber mit uns geht, vom Wort als lex durch die pax hin zur laus Dei, können wir – scheinbar paradox – die Disposition für den Anfang erhalten« (S. 14).

* Hammans, H., Reudenbach, H.-J., Sonnemans, H., Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien. Gedenkschrift für Heribert Schauf, Paderborn 1991, 585 S.

¹ Hemmerle, K., Theologie als Nachfolge. Bonaventura – ein Weg für heute, Freiburg 1975, bes. 36–43.

² Ratzinger, J., Die Geschichtstheologie des heiligen Bonaventura, München 1959, 57–58.

³ z. B. Hex. 1,2; vgl. auch Hex. 1,4.

⁴ Nenagh, P. a., De principiis exegeticis S. Bonaventurae, Exc. Diss. PUG., Rom 1945. Zum Schriftenverständnis: Ratzinger, Die Geschichtstheologie. 70–74; de Lubac, H., Exégèse médiévale. Les Quatre Sens de l'Écriture II, Théologie 59, Paris 1964, 263–270; 328–329.

Theo Schäfer stellt seine Gedanken zum Priestertum unter dem Titel »Diener der Einheit. Gedanken zum Priesterbild nach dem Konzilsdekret ›Presbyterorum Ordinis‹« (S. 17–34) vor. Er kommt zu der sicher nicht überraschenden Erkenntnis, daß nur in Verbundenheit mit Christus christliches Leben möglich ist (S. 22). Der ehemalige Konviktsdirektor des Leoninum, der Priesterausbildungsstätte der Diözese Aachen in Bonn, und spätere Rektor des Spätberufenen Seminars Burg Lantershofen übt auch scharfe Kritik am II. Vatikanischen Konzil, besonders an Presbyterorum Ordinis 21, wo es um Lebensunterhalt, Invaliditätsrücklagen und Krankenversicherung des Priesters geht. Zu diesen Bemerkungen des Konzils meint der ehemalige Priesterausbilder: »In diesen Überlegungen der Konzilsväter wird leider zuwenig am Leben des Herrn Maß genommen« (S. 33). In dem Artikel ist die sakramentale Dimension des Priestertums völlig ausgeblendet.

Herbert Hammans versucht seine Kritik am Offenbarungsdenken Eugen Drewermanns im Lichte der Offenbarungslehre des II. Vatikanischen Konzils (S. 35–63) vorzustellen. Das, was Drewermann unter Offenbarung zu verstehen scheint – diese Darstellung schon ist ein wichtiger Ertrag des Artikels – nämlich der Ausdruck der »menschlichen Erfahrung, eines Geschehens, das sich im Innenraum der Psyche abspielt« (S. 48), wird mit dem Offenbarungsbegriff der dogmatischen Konstitution »Dei Verbum« verglichen. Der Autor schildert die Engführungen im Denken Drewermanns über die Offenbarung, deren entscheidende Gründe wohl zu Recht in der Anthropologie vermutet werden (S. 61). Im Grunde werden hier in neuem Gewand die alten und wohlbekannten Probleme der Immanenzapologetik behandelt, neu an Drewermann ist eigentlich nur deren sprachliche Aufbereitung.

Heino Sonnemans behandelt unter dem Titel »Freiheit – Wahrheit – Liebe. Die ›Erklärung über die Religionsfreiheit‹ im Kontext der Theologie des II. Vatikanischen Konzils« (S. 65–97) besonders die Frage nach der Stellung der Kirche zu einem anerkannten Menschenrecht (sc. der Religionsfreiheit) und zu den Menschenrechten schlechthin (S. 65). Das Thema wird in drei großen Bereichen behandelt: 1.) Religionsfreiheit als Menschenrecht (S. 68–81), 2.) Die theologische Dimension der Religionsfreiheit (S. 81–91) und 3.) Religionsfreiheit als Friedens-Bewegung im Dialog der Religionen (S. 91–97). Die Ausführungen Sonnemans sind vom aktuellen Forschungsstand in der Frage der Menschenrechte und der Religionsfreiheit relativ unberührt. Für die historischen Darlegungen beruft sich Sonnemans hauptsächlich auf die Handbuchartikel von Roger Aubert aus dem Jahre 1971⁵. Das gigantische Sammelwerk von Gino Concetti über die Menschenrechte⁶ bleibt ebenso unerwähnt wie eine Salzburger Habilitationsschrift, die ausdrücklich das Verhältnis von Christentum und Menschenrechten thematisiert⁷. Was die theologische Bewertung des historischen Befundes zum Problem-

⁵ Aubert, R., Die Katholische Kirche und die Revolution in HKG VI 1, Freiburg 1971, 3–99; id., Vom belgischen Unionismus zur Kampagne des »L'Avenir«, ibid. 323–347.

⁶ Concetti, G., I diritti umani: Dottrina e prassi, Rom 1982, dort zum II. Vat.: 214–220, zu Johannes Paul II.: 226–243.

⁷ Putz, G., Christentum und Menschenrechte, Innsbruck – Wien 1991.

feld »Katholische Kirche und Menschenrechte« angeht, können wohl auch die Forschungen Roland Minneraths⁸ kaum übergangen werden. Die Problematik der Rezeption von Menschenrechten innerhalb der katholischen Soziallehre wird nicht einmal erwähnt⁹. Ein Vergleich mit der protestantischen Theologie, die lange Zeit erhebliche Schwierigkeiten mit den Menschenrechten im allgemeinen und dem Recht auf Religionsfreiheit im besonderen hatte, hätte erst recht das Gehäuse beschaulich-gefälliger Kirchenkritik gesprengt. Der Autor – Miterhausgeber dieser Gedenkschrift – ist Professor für systematische Theologie an der RWTH in Aachen.

In seinem Beitrag »Das Wesen der sakramentalen Ehe im Schnittpunkt von Dogma, kanonischem Recht und Pastoral« (S. 99–113) stellt der emeritierte Münchener Dogmatiker Leo Scheffczyk gegen neuere Tendenzen in Moraltheologie und Dogmatik und in besonderer Abgrenzung vom früheren Bochumer Kirchenrechtler H. Heinemann ganz besonders den speziellen ekklesialen Charakter des Ehesakramentes heraus und begründet von da aus spekulativ gerade die heute in der katholischen Ehelehre umstrittenen Punkte.

Andreas Heinz, »Liturgiereform ohne Rom. Ein unbekanntes Kapitel aus der Vorgeschichte des deutschen Einheitsrituales (1950)« (S. 115–163), zeigt die Geschichte der Revision des Trierer Diözesanrituales, die teilweise gegen den Widerstand des Klerus und unter Mißachtung etlicher Fachgutachten vom liturgiebewegten Trierer Generalvikar Heinrich von Meurers eher autoritär durchgesetzt wurde; dabei wurde für die Taufe (S. 120) und das Begräbnis (S. 135) die Volkssprache zwingend vorgeschrieben. Die eigentlich notwendige Approbation durch die Ritenkongregation wurde nicht eingeholt. Die daraus entstehenden Schwierigkeiten werden hier sorgfältig nachgezeichnet. Ein instruktiver Beitrag zur Frühgeschichte der liturgischen Bewegung, der die aufmerksamste Lektüre verdient.

Der II. Teil der Festschrift, der den »Studien zur Theologie Matthias Joseph Scheebens und zur Römischen Schule« gewidmet ist, beginnt mit einem Aufsatz von Wilhelm Breuning: »Trinitarische Theologie als Quelle einer Erneuerung des Glaubens. Zum Beitrag Heribert Schaufs für die Lehre von der Einwohnung des Heiligen Geistes« (S. 167–197). Der emeritierte Bonner Dogmatiker versucht hier in hochspekulativer Sprache, »der Bedeutung auch der Untersuchung Schaufs ein Relief zu geben« (S. 175); gemeint ist die Dissertation Schaufs über die Einwohnung des Heiligen Geistes aus dem Jahre 1941¹⁰. Auch die letzten beiden Publikationen Schaufs

⁸ Minnerath, R., *Le droit de l'Eglise à la liberté. Du Syllabus à Vatican II*, *Le Point Théologique* 39, Paris 1982.

⁹ Punt, J., *Die Idee der Menschenrechte. Ihre geschichtliche Entwicklung und ihre Rezeption durch die moderne katholische Sozialverkündigung*, *Abhandlungen zur Sozialethik* Bd. 26, Paderborn u. a. 1987.

¹⁰ Schauf, H., *Die Einwohnung des Heiligen Geistes. Die Lehre von der nichtappropriierten Einwohnung des Heiligen Geistes als Beitrag zur Theologiegeschichte des 19. Jahrhunderts unter besonderer Berücksichtigung der beiden Theologen Carl Passaglia und Clemens Schrader*, *Freiburger Theologische Studien* Heft 59, Freiburg 1941.

beschäftigen sich mit der Einwohnung, bzw. dem Wirken des Hl. Geistes¹¹, sie sind in diesem Beitrag allerdings nicht berücksichtigt.

Im folgenden Beitrag beschäftigt sich der Schüler Breunings, Karl-Heinz Minz, »Communio Spiritus Sancti. Zur Theologie der ›inhabitatio propria‹ bei M. J. Scheeben« (S. 181–200) ebenfalls mit dieser Problematik.

Der Augsburger Religionspädagoge Eugen Paul bleibt mit seinen Ausführungen über »Theologie und Verkündigung am Beispiel der inhabitatio-Lehre« (S. 201–211) auch dieser Problematik treu. Es geht Paul darum, am Beispiel der »inhabitatio-Lehre« aufzuzeigen, wie ernst gerade Scheeben den *sensus fidelium* nimmt. Für eine vertiefte Behandlung dieses Themas könnte unter Umständen eine Auseinandersetzung mit der einzigen wissenschaftlichen Darstellung der Lehre vom »*sensus fidelium*« bei Scheeben vielleicht doch nützlich sein¹².

Hans Gasper beschäftigt sich in seinem Beitrag »Die Vermählung von Natur und Gnade als Modell für die Theologie Scheebens« (S. 213–246) mit der üppig entfalteten Eros- und Vermählungstheologie Scheebens. Der Sponsagedanke, der auf verschiedenen theologischen Gebieten von erheblicher Bedeutung ist, gibt auch Scheeben breiten Raum in der besonderen Version des Eros- und Vermählungsbildes. Sicherlich wird der heutige Leser – von Freud und den Folgen nicht unberührt geblieben – sich mit manchen von Scheebens glühenden Metaphern schwerer tun als der Zeitgenosse. Die Eros- und Vermählungstheologie kann man wohl nur aus ihrer Geschichte heraus verstehen¹³. Bei seiner angekündigten (S. 215, 15) umfänglichen Studie unter dem Thema »Die Einheit von Gott und Mensch bei M. J. Scheeben, dargestellt am Begriff des ›*connubium divinum*‹« jedenfalls sollte der Verfasser diesen historischen Hintergrund, aber vor allem auch die einschlägige Arbeit von Mariano Valkovic aus dem Jahre 1965 berücksichtigen¹⁴.

Norbert Hoffmann, »Zur ›Perichorese‹ von Maria und Kirche in der Sicht M. J. Scheebens. Grundelemente systematischer Interpretation« (S. 247–275), will »dem Geheimnis der perichoretischen ›Schubkraft‹, das Scheeben im ideellen Tiefengrund der Beziehung Maria-Kirche am Werk wähnt«, nachspüren (S. 274). Wenn es um die Bedeutung Scheebens für die Ekklesiologie zwischen den zwei vatikanischen Konzilien geht, sollte unbedingt die Darstellung der Ekklesiologie Scheebens durch den

¹¹ Schauf, H., M. J. Scheeben de inhabitatione Spiritus Sancti, in: Autori vari, M. J. Scheeben teologo cattolico d'ispirazione tomista, Studi Tomistici 33 = Div. 32 (1988), 237–249, mit ausführlichen Literaturhinweisen; id., M. J. Scheeben über die Gaben des Heiligen Geistes, in: Theologisches 18 (1988), 294–297.

¹² Fernekess, P., Der Glaubenssinn der Gläubigen in der Traditionslehre bei M. J. Scheeben, Diss., masch. PUG, Rom 1972; Exc. Diss. PUG, Landau 1974, enthält nur Kapitel IV der Dissertation: Scheebens Stellung zur Römischen Schule. Seine Abhängigkeit von ihr und seine Selbständigkeit ihr gegenüber.

¹³ Zum Hintergrund und zur Anwendungsbreite des Brautbildes: Imkamp, W., Das Kirchenbild Innocenz' III. (1198–1216) Päpste und Papsttum 22, Stuttgart 1983, 208–211, bes. 209–210: zur christologischen Dimension.

¹⁴ Valkovic, M., L'uomo, la donna e il matrimonio nella teologia di Matthias Josef Scheeben, Analecta Gregoriana, Vol. 152, Rom 1965; cfr. auch: Mullady, B. T., The mystery of Marriage in Matthias Joseph Scheeben, in: Autori vari, M. J. Scheeben teologo cattolico d'ispirazione tomista, Studi Tomistici 33 = Div. 32 (1988), 435–441.

Ordinarius für Ekklesiologie an der Gregoriana, Prof. Dr. Angel Antón SJ, zu Rate gezogen werden¹⁵.

Erich Naab, »Die Kirche als Bild des dreifaltigen Gottes. Eine Überlegung zum Kirchentraktat des Joseph Ernst« (S. 277–297), sieht das Hauptcharakteristikum der soteriologischen Ekklesiologie des Eichstätter Theologen Joseph Ernst (1804–1869) in ihrer trinitarischen Dimension.

Eine Lücke in der Scheeben-Literatur schließt Remigius Bäumer mit seinem Beitrag »Matthias Joseph Scheeben in den kirchenpolitischen Auseinandersetzungen um das I. Vatikanum« (S. 299–322). Gegen Eugen Paul, der das extrem starke Engagement Scheebens für das Unfehlbarkeitsdogma relativieren möchte (S. 300), betont der emeritierte Freiburger Kirchenhistoriker vor allem die Bedeutung der 1869 von Scheeben gegründeten Zeitschrift »Periodische Blätter zur Mitteilung und Besprechung der Gegenstände, welche sich auf die neueste allgemeine Kirchenversammlung beziehen« (S. 302), die seit 1870 als Buch unter dem Titel »Das ökumenische Konzil vom Jahre 1869« erscheint. Scheeben legte in der Tat ein ganz außergewöhnliches Engagement in der Diskussion um die Unfehlbarkeit an den Tag.

Karl-Heinz Neufeld, »Zur ›Römischen Schule‹ im deutschen Sprachraum« (S. 323–340), arbeitet vier Punkte heraus, die den theologischen Autoren, die man zur römischen Schule zählen kann, gemeinsam seien, nämlich 1.) eine vertiefte und verlebendigte Sicht der Kirchlichkeit des Christentums, 2.) die Betonung des nicht politischen Charakters der Kirche Jesu Christi, 3.) ein ausgewogenes Miteinander von Übernatur und Natur und schließlich 4.) den Mysteriencharakter der christlichen Wirklichkeit.

Der dritte große Hauptabschnitt der vorliegenden Gedenkschrift ist »Studien zur Theologie- und Geistesgeschichte des 19. Jahrhunderts« (S. 341–578) gewidmet. Er eröffnet mit einem Beitrag des Passauer Dogmatikers Philipp Schäfer: »Der Traditionsbeweis für die Trinität nach Johannes Evangelist Kuhn (1806–1887)« (S. 343–357). Schäfer skizziert den ausführlichen Traditionsbeweis Kuhns für das Dogma der Dreifaltigkeit

Mit dem Beitrag von Peter Walter, »Joseph Kleutgens ›Ars dicendi‹ und die rhetorische Tradition. Zugleich ein Beitrag zur Predigtausbildung am Collegium Germanicum im 19. Jahrhundert« (S. 359–380) wird die Blickrichtung auf die pastorale Seite der Neuscholastik gelenkt. Kleutgens Rhetorikhandbuch war in Italien sehr verbreitet, hat aber auch, vor allem über Joseph Jungmann und Franz Seraph Hettinger, Wirkung im deutschen Sprachraum entfalten können.

Dem Aachener Stadtarchivdirektor Herbert Lepper gelingt in seinem Beitrag »Staat und Kirche im Denken Alfred von Reumonts« (S. 381–438) weit mehr, als das Thema verspricht. Ausgehend vom Italienerlebnis des preußischen Aacheners wird fast das Gesamtbild der liberalen Weltanschauung Reumonts dargestellt. Hervorragende Quellen- und Literaturkenntnis verbinden sich mit wacher Aufmerksamkeit für die thematische Problematik, wobei, bei aller Kritik an Reumont, Lepper gerade in der Beurteilung der Infallibilitätsdebatte seinem »Studienobjekt« nicht immer mit der gebotenen Distanz gegenüber zu stehen scheint.

¹⁵ Anton, A., *El Mistero de la Iglesia. Evolución histórica de las ideas ecclesiológicas* Bd. II, BAC Maior 30, Madrid 1987, 428–447.

Der Beitrag des Limburger Bistumsarchivars, Hermann H. Schwedt, »Michael Haringer C. Sc. R. (1817–1887), Theologe auf dem Ersten Vatikanischen Konzil und Konsultor der Index-Kongregation« (S. 439–489) liegt inzwischen auch in französischer Sprache vor¹⁶. Der Beitrag Schwedts gehört zu den wirklichen Höhepunkten dieser Gedenkschrift. Sprachliche Sensibilität, exzellente Quellenkenntnisse und souveräne Beherrschung der Sekundärliteratur zeichnen diese prägnante Darstellung des Redemptoristentheologen aus. In Schwedts Beitrag wird exemplarisch aufgezeigt, wie differenziert der »Ultramontanismus« und, in Sonderheit, die Rolle der Gesellschaft Jesu in diesem Kontext zu sehen ist. Dabei wird deutlich, daß die Kurie keineswegs ein monolithisch-ultramontaner Block war, wie es in der antikurialen Polemik auch der Gegenwart immer wieder behauptet wird.

In einem glänzenden Essay »Konservatismus und Fortschritt. Erwägungen über das Statische und Dynamische in der Kirche im Anschluß an Herman Schell (1850–1906)« (S. 491–523), bringt der Aachener Philosoph und ausgewiesene Schell-Kenner, Vincent Berning, eine brillante Verteidigung der Neuscholastik und des Thomismus: »Schells Mißverstehen des Thomismus ist wahrlich tiefgreifend. Er stößt erst gar nicht zur metaphysischen Tiefe des Seinsgedankens vor« (S. 512). Diesem Beitrag wäre eine schnelle und gründliche Rezeption durch die Schell-Forschung zu wünschen.

August Brecher, »Vom Priesterseminar zum Pastorseminar. Geschichte des Aachener Priesterseminars 1932–1989« (S. 525–578), skizziert lebendig und zum Teil aus eigenem Erleben die Geschichte des Aachener Priesterseminars, der langjährigen Wirkungsstätte von Heribert Schaaf. Überraschend viele bedeutende Namen sind mit diesem Seminar und seiner Dozentur verbunden. Trotz behutsamer – von starker Rücksichtnahme auf Lebende geprägter – Schilderung wird deutlich, daß die Geschichte des Aachener Priesterseminars eine Geschichte überstürzter Reformen, wachsender Orientierungslosigkeit und teils bizarrer Pastoralphantasien, im letzten die Geschichte einer mehr oder weniger tragischen Selbstzerstörung ist.

Zu den Beiträgen, die diesem Band ohne Zweifel einen besonderen Wert verleihen, gehört das vom Aachener Diözesanbibliotheksdirektor Hermann Joseph Reudenbach zusammengestellte Verzeichnis der Veröffentlichungen von Heribert Schaaf (S. 579–585). Diese Bibliographie, die 53 Jahre umspannt, zeigt anschaulich die ganze Wirkungsbreite des theologischen Schaffens von Heribert Schaaf. Aus ihr wird aber auch deutlich, daß sich Schaaf im Verlaufe seines Lebens zunehmend mehr mit moraltheologischen Fragen beschäftigt hat. Daher erstaunt es, daß dieser überaus verdienstvollen Gedenkschrift eine Sektion über Moraltheologie fehlt. Bei der relativen thematischen Geschlossenheit, einmal abgesehen von der ersten Sektion des Bandes, wäre ein Personenregister sehr hilfreich gewesen. In jedem Fall ist dieser überaus gelungene Band wohl auch ein (zu?) später Dank der Diözese Aachen an ihren größten Theologen, der – um es behutsam zu formulieren – zu seinen Lebzeiten dort nicht immer die verdiente Anerkennung gefunden hat.

¹⁶ Schwedt, H.-H., Michael Haringer C. SS. R. (1817–1887), Théologien au premier Concile du Vatican et Consulteur de la Congrégation de l'Index, in: SHCSR 39 (1991), 99–155.

Kirche und Welt

Katholische Universität, Wesen und Aufgabe. Hrsg. von Michael Seybold (*Extemporalia. Fragen der Theologie und der Seelsorge, Bd. 11*). Eichstätt: Franz-Sales-Verlag 1993, 181 S., ISBN 3-7721-0144-5, DM 24,-.

Auf der Grundlage der Apostolischen Konstitution *Ex corde Ecclesiae* (EC) Papst Johannes Pauls II. über die Katholischen Universitäten vom 15. August 1990 befassen sich in diesem dem Präsidenten der katholischen Universität Eichstätt, Nikolaus Lobkowicz, gewidmeten Sammelband Professoren und Dozenten der Universität Eichstätt mit der Grundfrage nach dem Wesen und der Aufgabe der Katholischen Universität in der Gegenwart. Die in diesem Sammelband vereinigten Beiträge gehen auf Referate zurück, die im Sommersemester 1991 an der Katholischen Universität Eichstätt im Rahmen eines interdisziplinären Kolloquiums gehalten wurden. Das Vorwort schrieb der Diözesanbischof von Eichstätt, Karl Braun, in seiner Eigenschaft als Magnus Cancellarius der Katholischen Universität Eichstätt.

Wie Bischof Braun anmerkt, wurde mit der Apostolischen Konstitution *Ex corde Ecclesiae* den über 190 Katholischen Universitäten auf der ganzen Welt und weiteren 750 Katholischen Hochschuleinrichtungen ihre »Magna Charta« geschenkt. Der Herausgeber *Michael Seybold* weist in seinem Einleitungsbeitrag »Einführung: Universität wie sonst auch?« darauf hin, daß die Apostolische Konstitution *Ex corde Ecclesiae* nicht primär für die Theologischen Fakultäten gilt, deren Strukturen und Aufgaben durch die Apostolische Konstitution *Sapientia Christiana* vom 15. April 1979 geordnet wurden.

Die einzelnen Beiträge befassen sich durchgängig letztlich mit der Frage nach dem »Katholischen« an der Katholischen Universität. Dies geschieht in den einzelnen Abhandlungen aus durchaus unterschiedlichen erkenntnistheoretischen Ansätzen und daher auch mit durchaus verschiedenen Ergebnissen.

Harald Dickerhof, Ordinarius für Mittelalterliche Geschichte, befaßt sich mit dem wissenschaftlichen Auftrag, dem institutionellen Gefüge und der sozialen Funktion einer »Katholischen Universität« (S. 17–38). *Reto Luzius Fetz*, Ordinarius für Philosophie, untersucht die Thematik »Katholische Universität und moderne Universitätsidee« (S. 39–55). *Stefano Alberto*, Dozent für Dogmatische Theologie, behandelt das Thema »Ex corde

Ecclesiae profecta«. Zur Christozentrik der Apostolischen Konstitution über die Katholischen Universitäten (S. 57–84). *Erich Naab*, Akademischer Rat am Lehrstuhl für Dogmatik, verfaßte den Beitrag »Glauben im Weg der Einsicht. Zur Problematik von ratio und fides« (S. 85–106). Aus der Feder des Kanonisten *Peter Krämer*, Ordinarius für Kirchenrecht und kirchliche Rechtsgeschichte, stammt der Beitrag »Die Katholische Universität. Kirchenrechtliche Perspektiven« (S. 107–134). Der »Anhang 1« enthält den Wortlaut der Apostolischen Konstitution über die Katholischen Universitäten *Ex corde Ecclesiae* (S. 135–172) nach der Übersetzung in den vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls, Heft 99. Ein »Anhang 2« bringt mit der Überschrift »Abweichende Übersetzungsvorschläge« eine größere Anzahl präziserer Übersetzungen einzelner Teile von dem Mitarbeiter *Erich Naab* und dem Herausgeber *Seybold* (S. 173–180).

Seybold verdient Zustimmung, wenn er zum Inhalt der Referate feststellt, daß diese einerseits darin übereinstimmen, daß nach der Apostolischen Konstitution *Ex corde Ecclesiae* die Verbindung von Glaube und Vernunft in der einen Wahrheit für die Katholische Universität wesentlich sei. Auch stimmten alle Referenten darin überein, daß EC das »Katholische« in dieser Verbindung profilieren wolle. Eine unterschiedliche Interpretation finde aber das in EC obwaltende Verständnis der Art und Weise dieser Verbindung und Profilierung.

Die Apostolische Konstitution EC hält mit dem I. und II. Vatikanischen Konzil an der zweifachen Erkenntnisordnung aus Schöpfung und Offenbarung fest und nimmt selber die Unterscheidung »Universität als Universität« (EC 12) und »Universität als Katholische« (EC 13) vor. Deshalb liege es nahe, wie Seybold feststellt, mit Fetz »die Verbindung in einer dazu parallelen Stufenabfolge von universitärem Prozeß und nachfolgender Glaubensreflexion zu verorten«, wobei ersterer sich unabhängig von letzterer vollziehe, wengleich intentional auf diese ausrichtbar (S. 14). Die auf diese Weise zustande gekommene Einheit erweise sich aber immer als eine »nachträgliche, geeinte Einheit«. Demgegenüber halten andere Verfasser eine solche »nachträgliche, geeinte« Einheit für zu schwach angesichts der in den Texten von EC sich durchziehenden Christozentrik und personalen Verwurzelung und Prägenkraft des Glaubensaktes. Ihre Interpretation suche eine in der Teilhabe des in Glaube

und Sakrament Gerechtfertigten am göttlichen Mysterium selbst liegende, »vorlaufende einende« Einheit, welche alle Vollzüge der glaubenden Person durchprägen, aufhellen und kräftigen wolle und könne. In dieser zweiten Deutung lägen »Universität« und »Katholisch« nicht »juxtaponierte nebeneinander und nacheinander«, sondern stünden ineinander. Dies bedeute: Die Universität gehe »hervor aus dem Herzen der Kirche« (EC 1), sie sei »ein Produkt des im christlichen Glaubensakt liegenden Auftrags an die Vernunft« (S. 14).

Demgegenüber vertritt Fetz die Auffassung, die Apostolische Konstitution *Ex corde Ecclesiae* könne als »eine gelungene Synthese von Katholizität und moderner Universitätsidee« insofern gelten, als sie auf einer »Zweitebene« ein vom Glauben getragenes, denkerisches Ganzes herzustellen versuche, das mehr sei als eine Summe von Einzelwissenschaften. Die Idee einer Katholischen Universität stehe so nicht »quer zur modernen Universi-

tätsidee«, sie reduziere sich aber auch nicht auf sie. Mit einer solchen Konzeption habe die Konstitution wesentliche Voraussetzungen dafür geschaffen, daß die »Katholische Universität« der primäre und spezifische Ort für einen »fruchtbaren Dialog zwischen Evangelium und Kultur« sein könne (S. 55 unter Bezugnahme auf EC 43).

Jeder dieser beiden Denkansätze ist in der Apostolischen Konstitution *Ex corde Ecclesiae* enthalten. Ersterer mag dem Dogmatiker und den Vertretern theologischer Disziplinen eher zugänglich sein, der zweite dem Philosophen und den Vertretern der Profanwissenschaften mit Vorzug einleuchten. »Wohl eine gewisse Konvergenz«, stellt der Herausgeber Seybold resümierend fest, »nicht aber eine völlige Harmonisierung der beiden Interpretationsrichtungen war im Interdisziplinären Kolloquium erreichbar« (S. 14f.)

Joseph Listl, Augsburg

Kirchenrecht

Wilhelm Rees, *Die Strafgewalt der Kirche. Das geltende kirchliche Strafrecht – dargestellt auf der Grundlage seiner Entwicklungsgeschichte. Kanonistische Studien und Texte Bd. 41, Duncker & Humblot Berlin 1993, 598 S., DM 148.–, ISBN 3-428-07790-3.*

Mit der vorliegenden Arbeit – es handelt sich um die von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Augsburg angenommene Habilitationsschrift (Erstgutachter Prof. Dr. Joseph Listl) – hat der Verf. das große Wagnis unternommen, eine umfassende Darstellung des Rechtsgebietes des kirchl. Strafrechtes zu veröffentlichen. Die in ihrer Systematik klar aufgebaute und sauber gegliederte Arbeit besticht insbesondere mit ihrem Literaturverzeichnis, in dem der Verf. breite kirchenrechtliche Fachkenntnis offenbart. Rees reiht sich mit diesem bedeutsamen Werk ein in die bisher insgesamt nur drei selbständigen Gesamtdarstellungen des kirchlichen Strafrechtes; neben Joseph Hollweck, Eduard Eichmann und Heribert Schauf liegt mit der Arbeit von Rees nunmehr ein kirchenrechtliches Werk vor, das eine Sonderstellung einnimmt: Eine vergleichsweise umfassende und auch die theologischen Grundlagen und die gesamte geschichtliche Entwicklung berücksichtigende Darstellung des kirchlichen Strafrechts hat es im deutschen Sprachraum bisher noch nicht gegeben.

Im 1. Kapitel geht der Verf. den Grundfragen und Grundbegriffen des kirchlichen Strafrechts nach (S. 39–115). Ausgehend von den biblischen Grundlagen der kirchl. Strafgewalt wendet sich

der Verf. späteren kirchl. Lehrentscheidungen als Reaktion auf die Bestreitung der kirchl. Strafgewalt durch bestimmte Autoren zu. Eingehend behandelt Rees den wesentlichen Unterschied zwischen dem kirchlichen und staatlichen Strafbegriff, wobei er den verschiedenen Straftheorien auf den Grund geht. Schließlich befaßt sich Rees mit den Rechtswirkungen bzw. Rechtsfolgen der Kirchenstrafen, unter anderem speziell mit dem Kirchenaustritt. Das 2. Kapitel hat »Das kirchliche Strafrecht in der Geschichte« zum Gegenstand (116–171). Es gelingt dem Verf. dabei eine vorzügliche Darstellung der rechtsgeschichtlichen Entwicklung jener strafrechtlichen Institute, die bis heute das kirchliche Strafrecht kennzeichnen.

Im 3. Kapitel (172–323) wird das Strafrecht des CIC/1917 in einer guten Übersicht geboten. Rees verwertet dabei die gesamte maßgebliche einschlägige Literatur und bietet damit eine ungemein wertvolle Zusammenfassung und Übersicht des bis zum II. Vatikanum geltenden Strafsystems mit seinen auf weiten Gebieten inhaltslos, überholt und wirklichkeitsfremd gewordenen Verhältnissen.

Im 4. Kapitel geht es um »Die Neuordnung des kirchlichen Strafrechts durch die Kodexreform« (324–362). Es wird eine detaillierte Darstellung der einzelnen Phasen der Reformarbeiten am kirchlichen Strafrecht auf der Grundlage der verschiedenen Entwürfe unter Einbeziehung auch des Strafprozeßrechts unternommen.

Schließlich behandelt Rees im 5. Kapitel »Die Strafbestimmungen im Codex Iuris Canonici vom

25. Januar 1983«. In diesem äußerst umfangreichen Teil seiner Arbeit (363–496) kommt das nunmehr geltende kirchliche Strafrecht zu einer gediegenen Darstellung. Der Verf. versäumt dabei nicht eine kritische Wertung der kirchlichen Strafbestimmungen. Er vertritt die Meinung, daß das Strafrecht des CIC in der »Mitte zwischen starrem Traditionalismus und leichtfertigem Progressismus« liege. Den starken Rückzug des geltenden Strafrechts gegenüber früheren Systemen sieht der Verf. im Blick auf »eine größere innerkirchliche Freiheit, aber auch eine größere Verantwortung des einzelnen Gläubigen«. – Besonders zu würdigen ist das Bemühen des Verf., im Hinblick auf die Rechtspraxis eine klare Übersicht und Zusammenstellung der Straftatbestände nach der Form der Strafandrohung zu geben.

Besonders wichtig für eine sinnvolle und effiziente Rechtspraxis erscheint auf S. 404 der Hinweis des Verf., daß sich angesichts besonders Ärgernis erregender Fälle die in c. 1353 CIC vorgesehene Suspensivwirkung einer Berufung bzw. Beschwerde »als völlig unzureichend« und den Belangen der Kirche abträglich erwiesen« hat. Das vom Verf. deshalb erhobene Desiderat kann nur unterstrichen und an den kirchlichen Gesetzgeber mit allem Nachdruck gerichtet werden: »Der kirchliche Gesetzgeber täte aus diesem Grunde gut daran, zur Regelung des Codex von 1917 zurückzukehren bzw. wenigstens dem Ordinarius die Möglichkeit einzuräumen, eine einstweilige Verfügung zu erlassen« (404). Bei allem Verständnis für den Rechtsschutz des Straftäters kann es Fälle geben, die eine Verschleppung oder Behinderung der Strafwirkung nicht rechtfertigen. In diese Richtung hat bereits auch im Jahre 1974 die Tagung katholischer Kirchenrechtler in München gewiesen.

Insgesamt ist die Arbeit von W. Rees in ihrer Anlage und Durchführung eine Glanzleistung, die sich unter den wissenschaftlichen Veröffentlichungen zum geltenden Kirchenrecht nicht nur sehen lassen kann, sondern auch einen großen Juwel darstellt, dessen einzigartiger Wert in der vorzüglich gelungenen Gesamtdarstellung der Grundfragen, der rechtsgeschichtlichen Entwicklung, der früheren Strafrechtsordnung und des nunmehr geltenden kirchlichen Strafrechts liegt. Der Verf. beherrscht die Terminologie genauso wie die kritische Behandlung der einschlägigen Literatur.

Unbestritten ist das große Verdienst von W. Rees, einen wichtigen Beitrag geliefert zu haben in dem Bemühen, das geltende Kirchenrecht dem Lehrenden wie dem Studierenden, nicht weniger auch dem in der kirchlichen Rechtspraxis Stehenden fundiert zugänglich gemacht zu haben.

Der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Augsburg und dem Betreuer dieser Arbeit, Herrn Prof. Listl, gereicht diese Arbeit zur höchsten Ehre.

Hans Paarhammer

Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich. Von Hans Heimerl und Helmuth Pree unter Mitwirkung von Bruno Primetshofer. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1993, 944 S., Ln. DM 198,-.

Die Verf. dieses stattlichen Bandes haben sich das Ziel gesetzt, das Vermögensrecht der katholischen Kirche, d.h. ein geschlossenes Teilgebiet des Codex Iuris Canonici vom 25. 1. 1983, systematisch darzustellen und damit für den Studierenden und den Praktiker und schließlich für alle interessierten Benutzer zugänglich zu machen. Bei den Praktikern denken die Verf. sowohl an die innerkirchlichen Praktiker, wie Pfarrer, Dechanten, Mitarbeiter der kirchlichen Finanzkammern, Kirchensteuerämter und Kirchenbeitragsstellen sowie Generalvikare, Ordensobere und Ordensverwaltungen, kirchliche Stiftungen und Stiftungsverwaltungen, als auch an die Praktiker im Bereich des staatlichen Rechts, wie Rechtsanwälte, Richter, Notare und Steuerberater. Gerade im Interesse der praktischen Verwertbarkeit des Werkes wurde die deutsche und österreichische Rechtsprechung zu den einschlägigen Fragenbereichen mit großer Sorgfalt eingearbeitet. Das Handbuch behandelt seiner Zielsetzung nach das gesamte universal-kirchliche kanonische Vermögensrecht. Bei der Darstellung des partikularen und des jeweiligen staatlichen Rechts beschränkt es sich auf die Rechtsverhältnisse Bayerns und Österreichs. Eine vergleichsweise umfassende Berücksichtigung des partikularen und staatlichen Rechts der übrigen deutschen Bundesländer hätte ein mehrbändiges Werk erforderlich gemacht.

Im Interesse der erstrebten Vollständigkeit des Handbuchs hat Bruno Primetshofer (Wien) die relativ eigenständige Spezialmaterie des Vermögensrechts der Orden und ordensähnlichen Einrichtungen übernommen. Für die Darstellung des bayerischen Kirchensteuerrechts konnten die Verf. in der Person des emeritierten Regensburger Kanonisten Matthäus Kaiser einen ausgewiesenen Experten dieser Materie gewinnen.

Der Inhalt dieses großangelegten Werkes kann hier nicht einmal andeutungsweise skizziert werden. Im ersten Hauptteil »Allgemeine Grundlegung« (S. 51–128) behandeln die Verf. die Grund-

lagen des kirchlichen Vermögensrechts (Vermögensfähigkeit der Kirche, Zwecke des kirchlichen Vermögens, Kirchenvermögen und Armut, Subjekte des kirchlichen Vermögens allgemein, universelles und partikulares Recht, das Kirchenvermögen im Verhältnis von Staat und Kirche), Begriffe und Arten des Kirchenvermögens (u. a. *res sacrae*, *res pretiosae*, geistiges Eigentum/Urheberrecht), die juristischen Personen als Träger von Kirchenvermögen, die Rechtsträger des Kirchenvermögens in Beziehung zu den verschiedenen kirchlichen Verfassungsebenen (Gesamtkirche, überdiözesane Ebene, diözesane Ebene, unterdiözesane Ebene, sonstige Rechtsträger).

Der zweite Hauptteil hat den Vermögenserwerb zum Gegenstand (S. 129–250). Neben den Arten und Quellen des Vermögenserwerbs werden u. a. auch die verschiedenen Systeme der Kirchenfinanzierung behandelt (Spenden- und Kollektensystem, Kirchensteuersystem, das österreichische Kirchenbeitragswesen und die Kirchenfinanzierung durch Zweckbindung eines Teiles der Einkommensteuer nach dem italienischen Modell). Im einzelnen unterscheiden die Verf. kirchenhoheitliche Einnahmen, widmungswirtschaftliche Einnahmen und Einnahmen aus öffentlichen Kassen (insbesondere Staatsleistungen). Ausführlich wird in einem längeren Exkurs die abgabenrechtliche Stellung der Kirche und ihrer Einrichtungen und die hierzu ergangene umfangreiche Rechtsprechung nach der bayerischen und österreichischen Rechtslage dargestellt (S. 209–235).

Der Abschnitt über die Einnahmen der Kirche als Trägerin von Privatvermögen schließt den wichtigen Hauptteil über den »Vermögenserwerb«, d. h. über die kirchlichen Einnahmen, ab.

Der dritte Hauptteil befaßt sich mit der Vermögensverwaltung (S. 251–289), der vierte mit den Rechtsgeschäften über Kirchenvermögen nach kirchlichem und staatlichem Recht (S. 291–351), der fünfte mit dem Vermögensrecht einzelner

kirchlicher Rechtsträger bzw. Vermögensmassen, d. h. mit dem Vermögen in diözesaner, pfarrlicher und ordenseigener Trägerschaft, ferner mit dem Vermögen von Vereinigungen und ähnlichen Trägern, den frommen Verfügungen und Stiftungen sowie schließlich mit den heiligen Sachen und den *res pretiosae* einschließlich Denkmalschutz und Baurecht (S. 353–660). Der abschließende sechste Hauptteil enthält das kirchliche Dienst-, Arbeits- und Besoldungsrecht (S. 661–855).

Sowohl hinsichtlich seiner systematischen Anlage als auch hinsichtlich seiner redaktionellen Bearbeitung läßt das Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche von Heimerl/Pree keinen berechtigten Wunsch offen. Es enthält einleitend nach dem detaillierten Inhaltsverzeichnis (S. 13–36) ein Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen (S. 37–45) und am Ende ein umfassendes Literaturverzeichnis (S. 857–884), ein Sachwortregister (S. 885–927) und ein äußerst nützliches »Verzeichnis der Ordensgemeinschaften und Klöster in Bayern und ihrer Rechtsformen« (S. 928–939). Das Handbuch zeigt, daß das kirchliche Vermögensrecht in seiner Einbettung in den Gesamtzusammenhang der staatlichen Rechtsordnungen eine überaus komplexe Materie darstellt, die in ihren Details nicht nur eine umfassende Kenntnis des kanonischen Rechts, sondern ebenso auch eine Vertrautheit mit den einschlägigen staatlichen Rechtsnormen bis hin zum Steuer- und Konkordatsrecht erfordert.

Das Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche von Heimerl/Pree ist eine großartige wissenschaftliche Leistung. Eine vergleichbare Darstellung des kirchlichen Vermögensrechts haben wir in neuerer Zeit nicht gehabt. Das Werk bedarf keiner Empfehlung. Nicht nur die kanonistische Wissenschaft, sondern vor allem auch die Rechtspraxis werden auf dieses Handbuch angewiesen sein.

Joseph Listl, Augsburg

Patrologie

Heid, Stefan, Chiliasmus und Antichrist-Mythos. Eine frühchristliche Kontroverse um das Heilige Land, Borengässer Bonn 1993 (= Hereditas 6. Studien zur Alten Kirchengeschichte, hrsg. von E. Dassmann u. H.-J. Vogt), 248 S., Ln. DM 56,-.

Chiliasmus und Antichrist-Mythos sind keine Schablonen, sondern Gebilde einer theologischen Disputation, an der sich herausragende Denker innerhalb und außerhalb der alten Kirchen beteiligt haben. Der Chiliasmus entsteht im Osten und wächst im Westen zu ausufernder Größe. Zentraler

Punkt der Auseinandersetzung ist Rom. Da Markion den Millenaristen Judaismus vorwirft und den Gott des Alten Testaments bzw. Jerusalems verwirft, treibt er einen Keil zwischen Juden und Christen. Er löst mit seiner Ablehnung des Chiliasmus eine Diskussion aus, die Spuren in der frühkirchlichen Theologie hinterlassen hat. Sie schneiden sich mit den Furchen des frühen Chiliasmus, der in die Zeit vor dem Auftritt Markions aus Sinope zurückreicht und ebenfalls aus dem kleinasiatischen Raum (Hierapolis) kommt. An der Schnittstelle von Markion und Papias erwächst das Schrifttum

des Justin und des Irenäus, die bemüht waren, dem Chiliasmus eine heilsgeschichtliche Verankerung zu geben. Während Markion mit seinem Antijudaismus zur Durchtrennung der Heilsgeschichte kommt, hält Justin unbeirrt und realistisch gerade deswegen am Chiliasmus fest. Justin sieht im Chiliasmus die Kontinuität der Heilsgeschichte gewahrt, sofern sich im chiliastischen Reich die den Patriarchen versprochene Landverheißung erfüllt. Justin hat nach dem 2. jüdischen Krieg das chiliastische Grundanliegen in einer Reflexion auf die Heilsgeschichte geschichts-theologisch fundiert und missionarisch befruchtet. Die Unterscheidung eines guten und bösen Gottes, die Markion am Schicksal Jerusalems festmacht, führt Justin auf das Zentralproblem der Heilsverheißung zurück, so daß er nunmehr das gesamte Heilige Land (Judäa mit der Metropole Jerusalem) mit einbeziehen kann. Der Blick wird von den jesajischen Prophetien (genau hier entdeckt Heid den Ursprung des Chiliasmus) auf die gesamtalttestamentliche Landverheißung geweitet, womit der Jerusalem-Chiliasmus zum heilsgeschichtlichen Heilig-Land-Chiliasmus wird. In gleicher Weise bringen Tertullian und Irenäus, die sich insbesondere mit Markion auseinandersetzen, ihre chiliastischen Vorstellungen auf die Chiliasmus-Kritik Markions. Irenäus erweist sich als der bedeutendste Vertreter des Heilig-Land-Chiliasmus. Trotz seines Abstands zu jüdischen Vorstellungen erwartet Irenäus den Wiederaufbau Jerusalems, wodurch eine klare lokale Kontinuität zu der in den vergangenen Kriegen zerstörten Stadt gegeben ist. Hippolyt steht in der Tradition des Irenäus und bietet nähere Ausführungen über den Chiliasmus an den Stellen, wo er Anspruch auf das Vätererbe erhebt. Origenes und Eusebius dagegen verweisen gern auf die Situation vor Ort in Palästina und lassen den eschatologischen Charakter des chiliastischen Jerusalem außer acht. Wenn sie immer wieder auf den ihnen wohlbekannten trostlosen Zustand des palästinischen Judäa ihrer Zeit hinweisen, möchten sie damit auch die Chiliasten angesichts trügerischer Hoffnungen auf den Boden der Realität zurückholen. Doch einen so dezidierten Chiliasten wie Laktanz vermag das nicht zu beeindrucken.

Zwei Punkte in den blendenden Analysen Heids fallen auf. Origenes wird ziemlich apodiktisch als Antichiliasmus eingeführt. Das mag zutreffen. Schon einleitend aber wird auf die probate Definition des Origenes zum Begriff Restitution verwiesen, der im Verlauf der Untersuchung eine Rolle spielt: »Niemand wird auf einen Ort hin wiederhergestellt, wenn er nicht schon einmal dort gewesen ist. Die Wiederherstellung geschieht vielmehr auf je Eige-

nes hin. Wenn mir zum Beispiel ein Glied ausgegrenzt ist, versucht der Arzt die Wiederherstellung des Ausgrenzten. Wenn sich jemand – mag es gerechterweise oder ungerechterweise sein – außerhalb der Vaterstadt aufhalten muß und die Möglichkeit bekommt, in Übereinstimmung mit den Gesetzen wieder in der Heimatstadt zu verweilen, wurde er, was seine Heimatstadt betrifft, wiederhergestellt.« (Origenes, Jeremia-Homilien 14,18). Dieses Zitat wird für die These ausgewertet, daß der Chiliasmus unter dem Zeichen der Restitution von Juden oder Christen in Judäa steht. Was fehlt, ist eine Detailuntersuchung zum Verhältnis von Apokatastasislehre und Chiliasmus. Über Andeutungen ist hier Heid nicht hinausgegangen. Markion wird als der erste bedeutende Chiliasmus-Gegner entdeckt. Die Hauptzeugen gegen Markion sind Tertullian und Irenäus, also muß Markion aus seinen Gegnern rekonstruiert werden. Hier wäre methodische Vorsicht geboten gewesen; denn es ist die Frage, ob Tertullian und Irenäus wirklich einen glasklaren Markion bieten. Zumindest hätte das Genus der polemischen Ketzerbekämpfung vorab untersucht werden müssen, um einem veritablen Schlüssel zum tatsächlichen Markion näher zu kommen. Seit den diesbezüglichen Untersuchungen zur origeneischen Kelsus-Widerlegung ist bekannt, daß Origenes seinen literarischen Gegner vorzüglich in den Passagen überliefert hat, die ihm genügend Angriffsflächen boten. Natürlich bleibt die Frage, ob mit solcher Fragestellung die Möglichkeiten einer Dissertation nicht doch überschritten worden wären.

Auch der Antichrist-Mythos verdankt seine Entstehung der östlichen Theologie, erfährt aber auch wie der Chiliasmus seinen Brennpunkt in Rom. Nach Heid zeigt das Bild vom Antichrist zwei Aspekte: »Es hat zu tun mit heidnischem Götzenkult und/oder der jüdisch-nationalen Restauration Jerusalems, das nunmehr zu dem Unheilsort der Welt schlechthin wird« (S. 238). Der Begriff Mythos ist gefährlich, vor allem, wenn er nicht definiert wird. Im Bereich der alchristlichen Literatur sollte dieser Begriff nur dann in den Dienst genommen werden, wenn genau feststellbar ist, was er aussagt. Es wäre zweckdienlicher gewesen, entweder nur von »Antichrist« oder von »Antichrist-Vorstellungen« zu sprechen. Die Gestalt des Antichrist als jüdischen Restitutor findet sich erstmals bei Hippolyt. Der Sache nach erkennt Heid wieder bei Markion entsprechende Vorstellungen. Während Tertullian die Doppelankunft der beiden Christusse mit dem Begriff Antichrist zusammenbringt, kann Hippolyt an eine gewisse Parallelisierung zwischen dem Chiliasmus und dem Antichrist bei Irenäus anknüpfen.

Insgesamt hat die Dissertation mit großem Erfolg den Chiliasmus in seinem essentiellen Gehalt als Kontroverse um das Heilige Land dargestellt, in deren Feld sich dann auch die Vorstellung vom Antichrist zu einer spezifischen Gestalt bei Hippolyt entwickelte. Die gelungene Untersuchung hat nicht nur monographisch das in der Regel als Randthema eingeordnete Stichwort Chiliasmus als zentrales Thema der ersten drei Jahrhunderte herausgestellt, sondern auch neue Frage aufgeworfen. Zum Beispiel müßte es auf der geschaffenen Grundlage

reizvoll sein, alle Wallfahrtsberichte zu den Heiligen Stätten des Heiligen Landes, sowie die Wallfahrtskritik erneut zu untersuchen. Vielleicht war die Heilig-Land-Fahrt doch mehr als schiere Erinnerung. Dieselbe Frage wäre an die Mosaikkarte von Madaba zu stellen, die Jerusalem optisch als Nabel des Oriens Christianus präsentiert. Erstaunlich ist auch, daß Rom so intensiv nach Jerusalem blickt, obwohl Jerusalem politisch wie kirchlich nach seiner Zerstörung in Bedeutungslosigkeit versunken war.

Wilhelm Gessel, Augsburg

Religionsphilosophie

Weier, Winfried, *Religion als Selbstfindung. Grundlegung einer Existenzanalytischen Religionsphilosophie, Abhandlungen zur Philosophie, Psychologie, Soziologie der Religion und Ökumenik, Bd. 45, hrsg. v. Heinrich Petri, Verlag F. Schöningh, Paderborn, München, Wien, Zürich 1991, 310 S., ISBN 3-506-70195-9, DM.*

Die in religiöser Praxis allgemein feststellbare Institutionsfeindlichkeit und Konfessionsmüdigkeit ist keineswegs gleichbedeutend mit einem zunehmenden Desinteresse an der Religion selbst. Wie ist dies zu verstehen? Es kann kein Zweifel sein, daß sich im religiösen Bewußtsein ein sehr nachhaltiger Anspruch auf Eigenverantwortung, Freiheit und Selbstursprünglichkeit niederschlägt, den vorliegende Schrift Weiers zum Thema und Inhalt hat. Denn damit ist nichts anderes als der existentielle Charakter der Religion angesprochen.

Schon diese Sachlage läßt eine zweifache Neuorientierung als notwendig erscheinen, um die es hier geht. Einmal die Korrektur an der gänzlich unzutreffenden Meinung, die existenzphilosophische Fragestellung ende ja doch immer nur nihilistisch und sei daher auch bedeutungslos für die Frage nach Ursprung und Wesen der Religion. Zum anderen aber die Berichtigung der Anschauung, eine philosophische und näherhin existenzphilosophische Auseinandersetzung mit der Religion sei theoretisch und ohne Belang für die religiöse Praxis. Denn, wie die Ausführungen Weiers verdeutlichen wollen, ist für ihr Selbstverständnis von fundamentaler Bedeutung die Erkenntnis, daß das eigentliche, weil selbstursprüngliche Menschsein immer schon angelegt und zu seiner Selbstfindung angewiesen ist auf den Zielpunkt der Religion. Wie dieser nun näher zu fassen sei, stellt das Hauptproblem dieser Schrift dar. Denn sie sucht zu zeigen, daß die menschliche Freiheit aufgrund ihrer innersten »Struktur« darauf ausgerichtet ist, sich allein in und aus sich selbst zu begründen, um solchermaßen ei-

ne Unbedingtheit zu erlangen, die mit völliger Unabhängigkeit gleichbedeutend ist. Jeder Verwirklichung der Freiheit ist es eigentümlich, dieses Ziel zu verfolgen und es doch nicht aus eigenem Ursprung erreichen, realisieren zu können. Für dieses Ziel ist es signifikant, einerseits dem eigentlichen Menschsein unverzichtbar und unveräußerlich zu sein, andererseits aber darin selbst seine letzte Erfüllung nicht finden zu können.

Der Frage aber, was dieser fundamentale Sachverhalt für das Verständnis der Religion eigentlich besagt und beinhaltet, wollen die Untersuchungen Weiers auf den Grund gehen. Aus der Fülle der sich hieraus ergebenden Perspektiven seien nur die folgenden herausgegriffen. Allem vorweg geht daraus hervor, daß das Menschsein im Grunde und Ursprung seiner Freiheit immer schon angesprochen ist von dem Gott der Religion als dem Inbegriff des Absoluten wie der Existentialität. Der zweite Aspekt geht daraus hervor, daß dadurch die menschliche Existenz herausgefordert ist, zu entscheiden, ob dieser ihr Sein überschreitenden Intention eine Realität entspricht oder nicht. Und sie hat nun die Freiheit, entweder »darauf zu setzen«, daß dem so sei, oder sich zu weigern, dieses Wagnis einzugehen. In der erstgenannten Entscheidung konstituiert sie sich als »religiöse Existenz«. Diese aber – und dies ist der dritte Aspekt – begründet sich aus ihrer eigenen Sinnerfahrung des Absoluten. Sie ist also nicht, wie immer wieder in Verkenning dieser Sachlage angenommen wurde, darauf angewiesen, durch das Denken, durch Philosophie und Metaphysik allererst begründet zu werden. Vielmehr nimmt sie die Sinnintention ihrer eigenen Selbsterfahrung in Freiheit zum Grund ihrer Entscheidung.

Angesichts des zeitgenössischen Nihilismus und der darin steckenden tiefgreifenden Sinnkrise der Gegenwart sucht Weier die Fülle der Sinngehalte herauszuarbeiten, die in dieser existentiellen Selbsterfahrung beschlossen liegen. Dabei wendet sich

seine Aufmerksamkeit besonders der Tatsache zu, daß jene Erfahrungen der »Existentialien« (z.B. Angst, Sorge, Verzweiflung), der Zeit und des Todes, auf die der Nihilismus sich beruft, zutiefst und zuletzt nicht, wie dieser meint, das »Nichts« bezeugen, sondern vielmehr noch eigentlicher und innerlicher von den ihnen unabdingbaren Sinnanliegen bewegt sind. Weiter führt nun der Gedanke, daß diese Sachlage nur zu erklären ist, wenn genannte Sinnziele zugleich die Urgründe und letzten Ursprünge des eigentlichen Menschseins beinhalten, welche sich eben durch jene als wirksam und wirklich erweisen. Damit aber ist gesagt: das Ziel der Freiheit ist identisch mit dem Gott der Religion, der durch Freiheit selbst bezeugt und verbürgt ist. Wenn also die Religion ihre Wahrheit selbst begründet, so heißt dies nicht, daß sie losgelöst und getrennt vom Denken ihr eigenes Dasein fristen würde. Denn in der Einheit der menschlichen Person bleibt sie angewiesen auf tiefste Konspiration mit diesem. Es heißt aber, daß sie einen eigenen, auch aus dem Denken unableitbaren Ursprung darstellt.

So begründet Weier entgegen der These von Marx, Religion sei »Selbstentfremdung« des Menschseins, die Selbstfindung der Freiheit in ihr. Damit widerspricht er zugleich allen besonders von der Psychoanalyse Freuds angeführten Theorien,

die Religion als unterbewußten Zwang verstehen wollen und sie eben dadurch um ihren Charakter der Selbstverantwortung, Sinnhaftigkeit und Selbstursprünglichkeit bringen. In ihrem alle Religionen miteinander verbindenden Charakter der Existentialität offenbart die Religion ihren wahrhaft ökumenischen Charakter. So stehen diese Betrachtungen auch in ständigem Dialog mit führenden Vertretern protestantischer und katholischer Theologie wie christlicher und nichtchristlicher Philosophie.

Wenn es vielleicht auch eine gewisse Mühe der Einarbeit voraussetzt, wird man doch bald finden, daß es hierbei um Freilegung ganz fundamentaler und ebenso tragfähiger Elemente einer jeden religiösen Praxis geht. Deshalb kann diese hieraus Vertiefung, Neuorientierung ihres Selbstverständnisses, aber auch Belebung und frischen Elan schöpfen. Denn eigentlich steht im Vordergrund der Betrachtung nicht eine Religionstheorie, sondern die Wirklichkeit des religiösen Lebens selbst. Hintergründig bewegen sich alle Bemühungen um dessen Neubelebung auf ein vertieftes Religionsverständnis zu und sind daher zielfidentisch mit dem Grundanliegen dieser Schrift. Deshalb sind alle angesprochen, denen es eben darum geht.

Kurt Brinkmeier, Oberhausen

Ethik und Moraltheologie

Düren, Peter Christoph, *Elternschaft verantwortet leben. Moraltheologische und methodische Aspekte*. Leutesdorf: Johannes-Verlag ²1993. 124 Seiten, DM 4,80.

Aus den vielen (Klein-)Schriften, die katholischen Ehepaaren beziehungsweise all denen angeboten werden (können), die die Ehe als ihren Weg zur Erweiterung und Vertiefung ihres individuellen Menschseins, zur Stabilisierung und Erfüllung ihres in die Gesellschaft eingebundenen Daseins und zur Bewährung und Bezeugung ihrer religiösen und kirchlichen Bindungen ins Auge fassen wollen, ragt das kleine Büchlein, auf das hier die Aufmerksamkeit gelenkt werden soll, auf eine Weise heraus, die man inmitten der Distanziertheit der heutigen Gesellschaft zur Kirche und ihrer Moralverkündigung zu Sexualität und Ehe nicht mehr zu erwarten wagt. In seinem Äußeren ebenso alltagsnah wie unaufdringlich aufgemacht, läßt der fast schon banal gewordene Titel des Büchleins, das aus der Feder des verheirateten Diplomtheologen und Vaters (eines einjährigen Sohnes) Peter Christoph Düren stammt, nicht ahnen, daß es, was sein inneres Verhältnis zur behandelten Sache betrifft, mit dem auf diesem Sektor Üblichen kaum vergleichbar ist.

Als den nächstliegenden Grund dafür könnte man ganz gewiß die theologische Kompetenz ins Feld führen, die der Verfasser im Umgang mit seinem Thema an den Tag legt. Man könnte auch darauf verweisen, daß er sich mit seinen Informationen, Äußerungen und Urteilen (über moraltheologische Positionen und über Moraltheologen) ganz und gar auf dem Boden der konziliaren Verkündigung und der ihr verpflichteten offiziellen kirchlichen Lehre zu Fragen und Schwierigkeiten in der modernen Ehe bewegt und ohne Einschränkung den geraden Weg geht, obwohl er die ganze Vielfalt der Meinungen kennt, in denen an diesem geraden Weg als dem moraltheologisch – nicht ethisch – einzig möglichen Weg nicht festgehalten wird. Darüber hinaus könnte man endlich auch noch anmerken, daß sich der Verfasser an seine – hoffentlich zahlreichen – Leser in einer Sprache und Darstellungsart wendet, die keinen Zweifel darüber aufkommen lassen, was er, der Theologe, der Ehemann, der Vater und katholische Christ jeweils (auch bei der Behandlung der vielerlei Methoden der Familienplanung und der Empfängnisverhütung, auf den Seiten 48–99) tatsächlich meint: Für das (kluge oder feige?) Versteckspiel hinter Begriffen oder antithetisch aufeinander bezogenen

Gedanken und Thesen, das den von Fragen bedrängten Leser zuletzt dann doch allein läßt, ist in dem Büchlein kein Platz.

Das wohlthuend Herausragende an dieser Kleinschrift ist denn auch etwas anderes: Nämlich das Bekenntnis, von dem P. Ch. Düren seine Darlegungen zum Thema »Elternschaft verantwortet leben« umschlossen und getragen sehen will, das sich aber nicht primär in Worten artikuliert und schon gar nicht Mittel zum Zweck sein will. Falls der Leser die Lektüre ganz vorne, d. h. mit der Widmung beginnt und sich über das von Sabine Düren, der Ehefrau des Autors, unterzeichnete und dann über das von diesem selbst verfaßte Vorwort an das Corpus des Textes heranbewegt, wird er sehr bald der Tatsache inne, daß es dieses Bekenntnis der beiden ist, das den Ausführungen zum Thema nicht nur äußerlich vorangeht, sondern auch sowohl nach ihrer inhaltlichen als auch nach ihrer formalen Seite die Richtung weist. Für P. Ch. Düren ist dieses Thema nicht ein objekthaft zurechtgemachter Gegenstand, den man folglich durchaus zu Recht von verschiedenen Seiten angehen kann; ihm tritt das Thema »Elternschaft verantwortlich leben«, indem er es aufgreift, als die in die eigene Zustimmung und Reflexion erhobene Ehwirklichkeit gegenüber, zu der er aufgrund eigener und gemeinsamer Erfahrungen steht, auch wenn sie ihm Opfer aberlangt, für die er dankbar ist, weil sie es ihm ermöglicht, die eigenen Belange mit denen des Ehepartners im Zeichen des auf Freude hin sich öffnenden Daseins zu verknüpfen, und die ihn darauf vertrauen läßt, daß es gut ist, den christlichen Glauben und eheliches Leben miteinander zu verbinden, weil nur in dieser Ehwirklichkeit das Ganze des von Gott geschenkten Lebens mit seinen heilvollen Perspektiven ins Blickfeld treten kann.

P. Ch. Düren hat nicht einfach nur ein Bekenntnis niedergeschrieben, das auf sehr individuellen Voraussetzungen beruht und sich deswegen auf andere ehelichen Verbindungen nicht übertragen läßt. Bis zu einem gewissen Grad mag dieser Vorbehalt ganz gewiß berechtigt sein; aber er gilt immer nur unter der ausdrücklichen Hinzufügung, daß die im Sinn christlichen Glaubens und der Moralverkündigung der katholischen Kirche verantwortlich gelebte Elternschaft, die jederzeit den Zugang findet zur Enthaltsamkeit, zur christlichen Jungfräulichkeit und zur Tugend der Keuschheit (siehe 22-23.69.99 und 101), gleichwohl eine unbestreitbar humane Möglichkeit ist, die man als solche im Licht des christlichen Glaubens und kraft der aus ihm erwachsenden Lebensart in den Blick bekommen und als erklärtes Ziel ehelichen Lebens – wenn auch nicht ohne Rückschläge, aber nie ohne das Wissen um »eine großartige Berufung« (95) – anstreben kann.

P. Ch. Düren wird mit seinem Plädoyer für die christlich gelebte Ehe und ihren Dienst am Leben nicht nur vielen Ehegatten auf ihrem Weg Hilfestellung geben können; sein Plädoyer betrifft auch die keineswegs mit nur einer Zunge redenden Moraltheologen. Ihnen gibt er zu bedenken, daß sie auf dem Holzweg sind, wenn sie die Sexual- und Eheprobleme katholischer Christen auf dem Weg der nur eine einzige Seite der ehelichen Problematik erfassenden Normendiskussion für eine christliche Lösung meinen »strukturieren« zu sollen. Der Weg zur Lösung muß tiefer in den christlichen Glauben hineinführen und die Ehwirklichkeit im Ganzen der christlichen Glaubenswelt erschließen helfen. In »Familiaris consortio« ist in dieser Richtung, d. h. in dem vom Glauben durchleuchteten Zugehen auf das menschliche Leben als Gabe und Auftrag Gottes, als Gegenstand seines Weltplanes und seiner Vatersorge für alle Menschen, als Ort seiner Offenbarung und der Darstellung seiner Liebe, ein allererster Schritt getan. In einer weiteren Auflage seines Büchleins könnte P. Ch. Düren diese Dimension durchaus zum Vorteil des Ganzen seiner Darlegungen und des notwendigen Gespräches der Ehegatten stärker berücksichtigen. Denn ohne die großen Horizonte werden diese für ihr tägliches Miteinander auf die Dauer nicht auskommen. Der Austausch nur über ihre individuellen Belange im engen und engsten Sinn kann die notwendigen Perspektiven für ihre Aufgabe, Elternschaft verantwortet zu leben, nicht aufscheinen lassen. In Gen 1,28 jedenfalls ist das gute Segenswort über Mann und Frau zugleich das Segenswort über die ganze Schöpfung.

Josef Rief, Regensburg

Seidl, Horst, Sittengesetz und Freiheit. Erörterungen zur Allgemeinen Ethik. Schriftenreihe der Gustav-Siewerth-Akademie, Band 7. Weilheim-Bierbrunn: Gustav-Siewerth-Akademie 1992, 356 S.

In gewisser Hinsicht versetzt der Verfasser der vorliegenden und hier anzuzeigenden Untersuchung den Leser in die Situation des gemeinsamen Philosophierens, wie es etwa in den Dialogen Platons oder auch des jungen Augustinus seine Darstellung gefunden und zu Schriften geführt hat, die ihre Unerschöpflichkeit und Fruchtbarkeit bis in die Gegenwart bewahrt haben. Horst Seidl (= HS) eröffnet jedenfalls dem Leser, der sich die Zeit zu nehmen bereit ist, die Möglichkeiten des Dialogpartners, der von seinem philosophischen Lehrmeister auf dem Weg der Erkenntnis und der Einsicht dadurch weitergebracht werden will, daß er – wie

die Schüler um Platon oder die Freunde Augustins – Schritt für Schritt die Gelegenheit erhält, sich an der gewählten Problemstellung und ihrer Vertiefung beziehungsweise Auflösung zu beteiligen. Die Berechtigung dieser Methode deutet HS insofern an, als er auf die kaum bestreitbare »Ökonomie der Menschennatur« verweist und betont, »daß die späteren Generationen bei der Wahrheitssuche nicht wieder von vorne anfangen, sondern auf dem aufbauen, was ihnen an Erkenntnissen von den früheren Generationen überkommen, d. h. tradiert ist« (6).

Natürlich setzt diese Art des Umgangs mit Gegenständen der Philosophie voraus, daß der im Namen der (wahren) Philosophie Gefragte und dann auch selbst Weiterfragende aus einem vorgängigen, d. h. ursprünglichen, Verbundensein mit diesen Gegenständen auf den eigentlichen Inhalt seines Fragens zugehen, also darauf vertrauen kann, auf sein im Grunde staunendes Wissenwollen eine hilfreiche Antwort und nicht nur die Erklärung des Problems (vgl. 6) zu bekommen. Nichts anderes als diesen Menschen, der sich selbst als den Fragenden ernst nimmt und aufgrund der erfahrbaren positiven Dynamik seines von einem Lehrmeister unterstützten Fragens an der Möglichkeit der verlässlichen Antwort festhält, setzt HS voraus, auch wenn dieses *expressis verbis* von ihm so nicht dargelegt wird. Aber das Thema »Sittengesetz und Freiheit« macht diese Voraussetzung gleichsam allgegenwärtig; verlangt es doch, was freilich der neuzeitliche Mensch nicht mehr wahrhaben will, daß die »beide(n) Begriffe im gesamtethischen Zusammenhang« betrachtet und »vor allem (...) auf das sittliche Gute« bezogen werden, über das allerdings ohne Anerkennung des »natürliche(n) Sittengesetzes« und seiner Bezogenheit »auf die menschliche Natur« (6) nicht zu reden sei.

Manch einer mag sich über die damit ins Blickfeld gerückte Philosophie oder Ethik wundern; muß sie sich doch landauf landab den Vorwurf gefallen lassen, daß sie voraussetze, was es erst zu beweisen gelte. Doch wird gegen dieses Argument der neuzeitlichen Erkenntniskritik von HS nicht in der Weise verstoßen, daß man ihn – gewissermaßen im Handstreich – der *petitio principii* überführen könnte. Der Autor, der in den Jahren 1970–1979 als Dozent und Professor für Philosophie an der Universität München lehrte, in den Jahren 1979–1988 o. Professor für »Antike Philosophie« an der Katholischen Universität Nijmegen (Holland) war und seitdem den Lehrstuhl für Ethik an der Lateran-Universität in Rom innehat, tritt nicht mit Argumenten aus diesem oder jenem philosophischen System an, sondern begehrt das strittig gewordene

Land der Ethik zusammen mit allen Interessierten, die er zugleich einlädt, sich an Ort und Stelle auf Texte und Aussagen einzulassen, die seit Jahrhunderten zur ethischen Tradition gehören und insofern für das Thema »Sittengesetz und Freiheit« einschlägig sind, als dieses in ihnen als eine nicht auflösbare Ganzheit behandelt ist (siehe 11–174). Darauf kommt es HS an: den in seiner Auswirkung verhängnisvollen Hiatus zu überwinden, der in der Neuzeit zwischen dem sittlichen Subjekt einerseits und seiner Darstellung als sittliches Subjekt in seinen Handlungen andererseits entstanden ist, im Namen der Freiheit von diesem Subjekt selber erzwungen wurde und ihm notwendigerweise zumutet, in Handlungen es selber sein zu müssen, die immer nur seinen partiellen Interessen entgegenkommen, aber nicht es selbst zum Herrn seiner Akte werden lassen; denn nur in den sittlich guten Akten kann das sittliche Subjekt über den Augenblick hinaus Herr sein. Auch in der von HS vorgelegten Untersuchung wird deutlich gemacht, daß die Not der heutigen Moralthologie oder theologischen Ethik von dem dezidierten Desinteresse an dem sittlich Guten als dem Objekt des sittlichen Handelns ihren unheilvollen Ausgang nimmt. In erster Linie im Blick auf dieses »sittliche Gute« (siehe 178–195) schließt HS an die »große Wolke von Zeugen«, die für die Untrennbarkeit der beiden Begriffe »Sittengesetz und Freiheit« ohne Schwierigkeit benannt werden kann, eine »Systematische Darlegung zu Sittengesetz und Freiheit im allgemein-ethischen Kontext« (175–270) und »Erörterungen aktueller Fragen zu Sittengesetz und Freiheit« (271–348) an.

Wie weit HS einerseits der Naturrechtskritik der modernen Ethik und ihren Bestrebungen z. B. zur Abwehr eines ethischen Naturalismus (siehe dazu 343–344) Rechnung zu tragen entschlossen ist, andererseits aber keine Möglichkeit sieht, die vielbeschworene Zuständigkeit des sittlichen Subjekts für seine Entscheidung über das in concreto zu Tuende von der Anerkennung eines natürlichen Sittengesetzes zu trennen, kann an dem folgenden Text abgelesen werden:

»Näher gesehen, ist (...) alles, was sich im menschlichen Bereich verändert, eine Auswirkung konstitutiver, seelischer Prinzipien des Menschen in den Bereich seiner individuellen und gemeinschaftlichen, sozialen, geschichtlich-kulturellen Handlungen. Das kann aber nicht bedeuten, daß auch jene seelischen Prinzipien selbst, Sinnlichkeit und Geist, ebenso wieder in Veränderung sind. Vielmehr müssen sie jenem Prozeß der Veränderung konstant zugrunde liegen. Das natürliche Sittengesetz gründet aber nun gerade in dieser unveränderlichen Geistnatur des Menschen (...). Es gilt

also: In der Verwirklichung des sittlichen Lebens des Menschen ist alles veränderlich; es kann zu Tugenden und zu Lastern führen. Aber in seinen Prinzipien, in der Menschennatur, ist Unveränderlichkeit, so daß die eine Weise der Verwirklichung (nämlich die zur Tugend) »gemäß der Natur« erfolgt, die andere aber (die zum Laster) »gegen die Natur« (224).

Mit seiner Berufung auf die Unveränderlichkeit der Geistnatur des Menschen, die es in der Verwirklichung des sittlichen Lebens gleichwohl nur zu Veränderlichkeiten bringt, hat HS auch die Voraussetzung geschaffen für seine Kritik an der ihm Rahmen der autonomen Moral möglich gewordenen Art der Verabsolutierung des Wissensspruches (vgl. 224–248, besonders 234).

Die Frage, die HS trotz seiner konsequent durchgeführten Untersuchung mit seinem Instrumentarium freilich nicht aus der Welt schaffen kann, lautet: Wie sehr werden von seiner Sicht der Dinge auf dem Feld der Ethik die von ihm selbst genannten und an ihre Grenzen geführten ethischen Entwürfe beziehungsweise Konzeptionen tangiert, die von Franz Böckle, Martin Rhonheimer, Karl Rahner, Wolfgang Kluxen, Bernhard Häring, Johannes Gründel oder auch Josef Fuchs vorgelegt worden sind? Auch HS selber will diese Frage nicht lediglich als rhetorisches Stilmittel verstanden wissen. Trotzdem muß er seine Untersuchung nicht – wie es scheinen könnte – mit dem Eingeständnis der letztendlich nicht zu umgehenden Ratlosigkeit beenden. Er kann darauf verweisen, daß der Mensch seine sittliche Aufgabe, die unbestreitbar ist, unter der Voraussetzung der notwendigen Zuordnung, die zwischen »natürlichem Sittengesetz und Freiheit« (6) besteht, nur erfüllen kann, wenn ihm das Geschenk zuteil wird, »sich in der Wahrheit zu befinden und die Wahrheit zu tun« (348). Damit ist

aber nicht nur die Legitimität der Moralthologie behauptet; es fällt von dieser Moralthologie, die schwerlich als theologische Ethik konzipierbar sein dürfte, auch Licht auf die (philosophische) Ethik, so daß diese ihren Anspruch, das Humanum der Ethik aus ihren Einsichten allein festlegen zu können, auf die Dauer nicht wird aufrechterhalten können. Denn das sittliche Gute aus christlicher Sicht oder – besser: – das so oft bestrittene Proprium christianum der christlichen Moral, läßt sich zwar theoretisch als ethisch faßbare Größe bestreiten, aber als konkret Getanes oder Zutuendes nicht außerhalb der Reichweite des sittlich Geforderten und des Humanums verweisen. »Die Freiheit steht unter, nicht über dem Sittengesetz« (347). Vorausgesetzt ist allerdings der Mensch, der sich im Glauben an das Evangelium der ganzen Wahrheit über den Menschen öffnet und in Freiheit das Sittengesetz anerkennt. Gestützt wird diese These von der Tradition, d. h. aber von dem Weg, den der Mensch als sittliches Subjekt unter Wahrnehmung all jener Verantwortlichkeiten zu gehen hat, die ihn über das Jetzt hinausheben und seine Subjektivität für die gesamte Zeitdimension heilvoll in Anschlag bringen (vgl. 234: die Ausführungen über: »Die Zeitaspekte beim Gewissensurteil«).

Im Interesse der Rückgewinnung des Begriffs des sittlichen Guten für die Moralthologie und für das allgemeine sittliche Bewußtsein ist die Erörterung derartiger Thesen höchst wünschenswert. Zu ihrer Ingangsetzung würde die vorgestellte Untersuchung ganz gewiß mehr beitragen können, wenn HS seine Leser mit weniger Hartnäckigkeit nötigte, sich Schritt für Schritt ihr eigenes Urteil zu bilden und sich anhand dieses Urteils an seine Seite zu begeben. Ob dieses Unternehmen jeweils gelingt, läßt auch der philosophische Dialog der Antike offen.

Josef Rief, Regensburg

Dogmatik

Stöhr, J. (Hrsg.), *Der dreifaltige Gott und das Leben des Christen. Internationales Theologisches Symposium zur Trinitätslehre* (28./29. 11. 1991) (= *Studien zur Theologie und Geschichte*, hrsg. von G. Schwaiger, Bd. 11), EOS-Verlag, St. Ottilien 1993, 191 S., ISBN 3-88096-911-6, DM 29,80.

Dieses Buch enthält die auf dem Internationalen theologischen Symposium zu Bamberg im Jahre 1991 gehaltenen Referate zum Thema »Trinitätslehre«.

Für J. Schumacher (»Der moderne Mensch und sein Weg zum dreieingen Gott«: 8–32) ist die (in

ihrer klassischen Ausgestaltung vorgestellte, jedoch leider nicht entsprechend der gewählten Themenstellung unter dem Aspekt des »modernen« Menschen behandelte) natürliche Gotteserkenntnis – sie gelangt ausgehend von der metaphysischen Unruhe einer ihre Kontingenz erfahrenden anima naturaliter religiosa mittels des Kausal-schlusses zu einer welttranszendenten, letztlich personalen Ursache – eine in der Unableitbarkeit der Selbstoffenbarung Gottes zwar überbotene, nicht aber aufgehobene Etappe auf dem Weg zum Trinitätsgeheimnis. Zu Recht will Sch. die heute oft behauptete Kluft zwischen dem Gott der Philo-

sophen und dem Gott der Offenbarung nicht gelten lassen, nur in der Rückbindung an die natürliche Gotteserkenntnis könne man den Fideismus umgehen; umgekehrt aber bedürfe es auch einer biblisch orientierten Zentrierung auf Christus, um das Denken vor einem Abgleiten in den Subordinatianismus oder Modalismus zu bewahren. Die – jedoch nur beiläufig geäußerte – Behauptung, die erste göttliche Person hätte »in anderen kulturellen Verhältnissen« auch Mutter genannt werden können (28), greift indes wohl zu weit: Mit dem Muttersein ist doch – sieht man von der generellen Unverfügbarkeit des Gotteswortes einmal ab – ein (wenngleich aktives) Empfangen verbunden, das sich der analogen Übertragung auf Gottvater versperrt. *J. Stöhr* (»Verborgenheit und Offenbarkeit des Mysteriums. Hilfen und Hindernisse für den Trinitätsglauben«: 33–73 und »Christliches Leben im Geist der Gotteskindschaft«: 169–181) möchte eine Brücke schlagen zwischen dem Geheimnischarakter der Trinitätslehre und deren durch zahlreiche Beispiele aus der Geschichte christlicher Spiritualität belegte Bedeutsamkeit für das christliche Leben. Wenn die Dunkelheit des Mysteriums nur quoad nos in der unfaßbaren Lichthaftigkeit Gottes besteht, dann führt – so der optimistische Grundgedanke – ein Weg aus dieser Dunkelheit, wenn sich der Mensch ganz dem Sprechen Gottes in der Hl. Schrift öffnet, sein theol. Denken an der Analogie orientiert und das Trinitätsgeheimnis in den Christusglauben einbindet. Unter diesen Voraussetzungen kann das Trinitätsgeheimnis seine prägende Kraft für das persönliche wie auch das gemeinschaftliche Leben der Gläubigen entfalten. Gerade am Begriff der Gotteskindschaft entwickelt Stöhr Grundzüge einer theologisch verankerten und verantworteten Spiritualität, die sich bis in die Mystik hinein erstreckt. *L. Elders* (»Geheimnischarakter und Rationalität in der Trinitätslehre nach Thomas von Aquin«: 74–87) sieht in der Ablehnung der Formel »essentia generat« durch Thomas die Priorität der Trinität vor der göttlichen Wesenheit hinreichend begründet. Dabei verbinde Thomas immer die scharfsinnige theologische Spekulation mit dem Respekt vor dem Mysterium und lehne sich in allen Fragen an die Offenbarung und den Sprachgebrauch der Kirche an. Die Analyse der Texte rechtfertigt das Resumé, die thomassische Trinitätslehre sei eine Theologie der Liebe und als solche der Schlußstein seiner ganzen Theologie (86f.). *F. Holböck* (»Trinitarische Heilige«: 88–114) zeigt – mit Schwerpunkt auf den großen Gestalten des Karmeliterordens, dessen Spiritualität in besonderer Weise mit dem Trinitätsgeheimnis verbunden ist: Johannes vom Kreuz, Maria von der Menschwer-

nung sowie Elisabeth von der Heiligen Dreifaltigkeit –, daß der Trinitätsglaube auf dogmatischem, liturgischem wie auch mystischem Gebiet »trinitarische Heilige« hervorgebracht hat und daher alles andere als ein blutleeres Abstraktum ist. Der Beitrag von *B. de Margerie* (»Die Bedeutung der Pneumatologie der Kirchenväter aus den Jahren 350–450 für unser christliches Leben«: 119–129) kann eine wesentliche Hilfestellung für das aktuelle ökumenische Gespräch mit der Orthodoxie leisten durch den Hinweis auf das Filioque bereits bei Epiphanius von Salamis und Cyrill von Alexandrien; auch hätten die Väter der augustianischen Formulierung, der Geist gehe »principaliter« aus dem Vater hervor, Vater und Sohn seien indes als einziges Prinzip seines Hervorganges zu verstehen, nicht widersprochen. Ist eine feministische Deutung des Hl. Geistes als »Hl. Geistin« oder Gottes selbst überhaupt zulässig? *M. Hauke* (»Die Diskussion um die weibliche Symbolik des Gottesbildes in der Pneumatologie«: 130–150) legt dar, daß weder AT noch NT solche Interpretationen erlauben; so werde beispielsweise der Hl. Geist gerade auf die Person Jesu bezogen. Die eigentlichen Wurzeln dieser Modetheologie werden in der altkirchlichen Gnosis vor allem des syrischen Raumes und – in der Neuzeit – bei Ludwig Graf Zinzendorf ausgemacht. Dennoch ist das Weibliche damit aber nicht in die zweite Reihe verwiesen: Die darin symbolisierte Empfängnisbereitschaft sowie die »Kraft zur Antwort« machen es zum Idealbild des Glaubens schlechthin, das in Maria seine volle Verwirklichung gefunden hat. *L. Scheffczyk* (»Die trinitarischen Sendungen als Quellgrund des christlichen Lebens«: 151–168) versteht den im NT gut bezeugten Begriff der Sendung – als ein über die bloße Schöpfung hinausgehendes Überströmen der göttlichen Fülle in die Welt – als eine Weiterführung der göttlichen Vorgänge im Inneren der Trinität. So wird die gnadenhafte Einwohnung einer göttlichen Person zur Präsenz der ganzen Trinität, in die der Gläubige hinaufgehoben, einbezogen wird. Die Unterscheidung von konstitutiven und konsekutiven Sendungen läßt erkennen, wie im Leben der Kirche und des einzelnen Christen die universalen Sendungen des Sohnes und des Geistes ihre Ausbreitung und Redundanz finden, bis hin zu einer seinshaften Angleichung an Christus und einer im Hl. Geist geschehenden Sublimierung des bloßen Sohnesverhältnisses zu einem Freundschaftsverhältnis. *A. Aranda* (»Die trinitarische Dimension der christlichen Spiritualität«: 182–191) erarbeitet die ontologischen wie existentiellen Auswirkungen der allen Christen gemeinsamen Taufgnade: Jeder Gläubige wird Ebenbild Christi, Träger des Hl. Geistes;

er ist somit Sohn, der in der Hingabe an den Vater im Heiligen Geist lebt und so seine Heilssendung vollzieht. In existentiellem Sinne aber ist der Getaufte vom Beistand des Hl. Geistes getragen und empfängt die Fähigkeit, dieses neue Sein der Gotteskindschaft und Mittlerschaft auch auszuüben. Die Taufgnade begründet damit jedes andere empfangene Charisma, spezifiziert es zu einer kirchlichen Gabe. Abgerundet wird der Band durch einen kurzen Abriss des von E. Roth während der Tagung gehaltenen Lichtbildvortrages über die »Dreifaltigkeit in der bildenden Kunst« (115–118). Zahlreiche, den einzelnen Aufsätzen beigegebene Literaturhinweise ermöglichen ein selbständiges Weiterarbeiten sowohl für den an der Theologie der Trinität wie auch für den an eher spirituellen Fragen Interessierten. Im Druck haben sich bedauerlicherweise eine ganze Reihe zwar störender, aber durchaus nicht sinnverzerrender Fehler eingeschlichen.

Richard Niedermeier, Kößlar

Pozo, Cándido, *La Venida del Señor en la Gloria. Escatología (Amateca XXII)*, Valencia 1993, 228 S., ISBN 84-7050-335-9.

Der unter den Theologen international bekannte und anerkannte Autor hat bereits 1968 eine Teología del más allá veröffentlicht, die neben einer italienischen Übersetzung allein in Spanien weitere Auflagen (1980, 1992) mit hohen Verkaufszahlen (bis jetzt über 16000) erreichte. Vorliegender Band ist keine Neuauflage, sondern bietet – abgesehen von der gestrafften Darlegung – in Vergleich zur genannten früheren Eschatologie eine neue Ordnung der eschatologischen Einzelheiten. Diese neue Anordnung, die bewußt das Dokument der internationalen Theologenkommission zu einigen aktuellen Fragen der Eschatologie zur Grundlage nahm, gibt dieser Eschatologie ein eigenes Gepräge.

Wie schon der Titel zeigt, bildet die Parusie den Angelpunkt dieser Eschatologie. Damit wird ihre christologische Zentrierung erreicht, denn im zweiten Kommen Christi erlangt das im ersten Kommen, vor allem in Inkarnation, Kreuzestod und Auferstehung, prinzipiell Begonnene seinen universalen Abschluß. Im ersten Kapitel werden deshalb der Zusammenhang zwischen der Auferstehung Christi und der allgemeinen, das leere Grab (leiblich – materielle Identität zwischen dem Gekreuzigten und Auferstandenen, Verklärung, Erscheinungsweise), der Realis-

mus der Endauferstehung in Anbetracht der Verklärung und die Allgemeinheit der Auferstehung behandelt.

Im zweiten Kapitel wird diese christologische Perspektive ins Eschatologische gewendet. Die Auferstehung der Toten ist neutestamentlich an die Wiederkunft gebunden; damit wird die Theorie der Auferstehung im Tod, die schon bei Christus am Leib vorbeigehen würde, als ungeeignet abgewiesen. In ekklesiologischer Hinsicht bedeutet die Auferstehung der Toten am Jüngsten Tag über die vollendete Gemeinschaft mit Christus hinaus auch die vollendete Gemeinschaft der Gläubigen. Auch der trinitarische Sinn der resurrección gloriosa wird herausgestellt. Erst nach dieser eschatologischen Grund-Ordnung, d.h. nach der christologischen, biblischen und patristischen Begründung der allgemeinen Auferstehung als das Vollendungsziel und nach ihrer Rückbindung an die Parusie wird im 3. Kapitel die »Gemeinschaft mit Christus unmittelbar nach dem Tod« thematisiert. (Beim »Ganztod« im AT, Entwicklung der Scheolvorstellung, Sein mit Christus in den Evv., die Lehre von Paulus.) Die Tatsache der noch ausstehenden Auferstehung bedeute keine unvollkommene Gemeinschaft mit Christus.

Nach diesem Aufriß wendet sich Vf. mehr aktuellen Fragen zu. Im 4. Kap. wird der mangelnde Realismus der Auferstehung in der gegenwärtigen Theologie angeprangert. Von der Tatsache ausgehend, daß die ganze Tradition eine zweiphasige Eschatologie, eine zeitliche Differenz zwischen dem individuellen Tod und der Auferstehung, ein Fortleben nach dem Tod und eine Erlösung auch des Leibes (Irenäus sieht darin den Sinn der Inkarnation) annahm (nur die Gnostiker verstanden unter Auferstehung das Fortleben eines personalen Kerns), werden die Theorien vom Ganztod und von der Auferstehung im Tod, die einen reformatorischen Ansatz verraten, geprüft. Ebenso wird in Kap. 5 die für die Eschatologie voraussetzende, die Mitte zwischen Dualismus und materialistischem Monismus wählende Anthropologie behandelt. Im anschließenden Kapitel wird die Theologie des Todes entwickelt: Der Mensch empfinde den Tod als Trennung von Leib und Seele, als Naturwidrigkeit, die allerdings durch die Hoffnung auf das Sein beim Herrn gemildert werde. Der Tod ist das Ende des Pilgerstandes, wobei Vf. der Endentscheidungshypothese ablehnend gegenübersteht. In der Sorge um die Toten, die von der frühen Kirche an die Beerdigung (statt Verbrennung) einschließt, bezeugt sich die christ-

liche Auferstehungshoffnung. In Kap. 7 wird die Gemeinschaft der verherrlichten mit der pilgern- den Kirche erörtert, wobei in höchst aktueller und sachkundiger Weise auch der Spiritismus diskutiert wird. Kap. 8 behandelt die vielen theologischen, ökumenischen, existenziellen Fragen bezüglich des Fegfeuers, Kap. 9 die Einzigkeit des menschlichen Lebens in Hinblick auf die Probleme der Reinkarnation. Unter der Überschrift: Der Ernst des menschlichen Lebens im Licht der Größe des göttlichen Heilsplanes, wird zunächst die Größe der Schöpferliebe Gottes bedacht, dann die Geschichte des menschlichen Heils (Sünde und Erlösung) und die Möglichkeit des Menschen, Gottes Heil anzunehmen oder abzulehnen. In Bezug auf die ewige Verdammung lehnt Vf. die Apokatastasis ab, die allerdings nicht mit der Position verwechselt werden darf, daß man nicht wisse, ob es Verdammte gebe. Vf. stellt dann folgende Grundsätze auf: Die Verantwortung im Falle der ewigen Verdammung liege beim Menschen und dürfe nicht Gott angelastet werden, es gebe eine menschliche, auch von Gott letztlich respektierte Freiheit des Menschen, und der Tod im Stande der (nicht bereuten) Todsünde führe zur Verdammung. Schließlich wird noch die Liturgie, die *lex orandi*, in Hinblick auf die Eschatologie behandelt.

Diese Eschatologie Pozos besticht einmal durch ihren Aufbau, der tatsächlich den christologischen und biblischen (auch semitischen) Voraussetzungen mehr entspricht, auch der Liturgie, die im Kirchenjahr, in Eucharistie und in den Sakramenten Christi Auferstehung und Wiederkunft, sein erstes und zweites Kommen (z.B. Doppelaspekt von Advent, Weihnachten) als die großen Rahmendaten des Heils begeht; der Tod des einzelnen und sein (unbestimmter) Gang zum Herrn können nie einen solchen allgemein gültigen Rahmen bilden. Diese Arbeit besticht ferner durch die Prägnanz, mit der eine erstaunliche Fülle von biblischen und dogmengeschichtlichen Daten und aktuellen Fragestellungen (Spiritismus, Reinkarnation) behandelt werden. Hervorzuheben ist auch, daß die Eschatologie nicht nur als letzter unter vielen dogmatischen Traktaten erscheint, sondern als Zielpunkt der gesamten Heilsgeschichte. Freilich werden durch diesen Ansatz bei der universalen Eschatologie die existenziell vor allem interessierenden Fragen der individuellen Eschatologie (Zukunft des einzelnen bzw. seiner Verstorbenen) auf den zweiten Teil des Werkes verlegt. Einige Hinweise seien gestattet: Störend sind die vielen Druckfehler bei griechischen Wörtern (45: Anm.

107, 56, 87, 181, 194). Die Vollendung des Kosmos (neuer Himmel, neue Erde) wird nicht thematisiert. Zwar ist der Tod als Trennung von Leib und Seele ein die ganze Existenz betreffender Riß, doch scheint dem Rezensenten fraglich bzw. noch einer Präzisierung bedürftig, ob aus der Tatsache, daß Gott den Tod nicht gewollt hat, auch die Freiheit Adams vom physischen Tod im Falle des Gehorsams hergeleitet werden muß. Die Todesfreiheit ist ein gnadenhaftes *donum praeternaturale*; Adams Sünde impliziert zwar eine starke Konkupiszenz aller Menschen, hat jedoch kaum über die psychosomatischen Zusammenhänge hinaus zu einer ontischen Veränderung geführt. Wäre damit nicht die ontische Güte der Natur in Frage gestellt, bestünde nicht die Gefahr einer seinsgegebenen Disposition zum Bösen? Insgesamt ist der Vf. zu seinem Werk zu beglückwünschen. Es möge durch die Klarheit des theol. Denkens zur Klärung vieler Fragen in der Eschatologie, dem »Wetterwinkel der Theologie« (H. Urs v. Balthasar), beitragen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Nowak, Antoni J., *Die Frau als Priester? Kral Verlag: Abensberg 1993, 61 S. (übersetzt aus dem Polnischen von Leo J. Wojsyk; Originaltitel: Kobieta-kaplanem? Verlag Norbertinum: Lublin 1993).*

Antoni Nowak, Professor für die Psychologie des inneren Lebens an der Kath. Universität Lublin, hielt dort 1992 ein Referat, das in erweiterter Form nun auch in deutscher Sprache vorliegt. In Gestalt der Feministischen Theologie skizziert der Autor zunächst die moderne Herausforderung, der sich die folgenden Ausführungen stellen. Im Sinne der Tiefenpsychologie betont Nowak die symbolhafte Dimension des Problems, das in Harmonie mit dem kirchlichen Lehramt gelöst wird. Eigens thematisiert wird die Sensibilität der Frau: sie zeige sich in der Tatsache, daß die Frauen Jesus aus eigener Initiative gefolgt seien, während die Apostel berufen wurden (35). Die Schlußreflexion betont die Notwendigkeit gläubiger Mütter als »Nährboden« für Priesterberufe.

Die Übersetzung ins Deutsche und die Schreibweise der Namen enthält leider einige Unebenheiten, die bei einer Neuauflage geglättet werden sollten. Nichtsdestoweniger wird das Büchlein zu recht auch im deutschen Sprachraum Beachtung finden.

Manfred Hauke, Lugano

Festschrift für Anton Rauscher

Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens. Festschrift für Anton Rauscher. Herausgegeben von Norbert Glatzel und Eugen Kleindienst. Verlag Duncker und Humblot, Berlin 1993, 687 S., ISBN 3-428-07765-2, DM 148,-

Das umfassende Wirken des akademischen Lehrers an der Universität Augsburg, des Leiters der Katholischen Sozialwissenschaftlichen Zentralstelle in Mönchengladbach, des Autors und des Herausgebers sozialwissenschaftlicher Untersuchungen und Reihen sowie der Veröffentlichungen zur Katholizismusforschung, P. Anton Rauscher SJ, findet in einer Festschrift zur Vollendung des 65. Lebensjahres (8. August 1993) eine ebenso umfassende Entsprechung und Würdigung durch 38 Beiträge, die Kollegen, Freunde und Mitarbeiter dem Jubilar widmen.

Die Herausgeber haben der Festschrift einen Titel gegeben, der einem Aufsatz von Anton Rauscher entspricht und in welchem er das zentrale Anliegen, den Ausgang und das Ziel seines wissenschaftlichen Bemühens und Wirkens formuliert hat: Die personale Struktur des gesellschaftlichen Lebens. Dieser Titel war für die Mitarbeiter an der Festschrift eine Wegweisung für ihre Beiträge, so daß von einer Entfaltung dieses personalen Prinzips für die gesellschaftliche Wirklichkeit unserer Gegenwart gesprochen werden kann. Diese Entfaltung geschieht durch eine Ordnung der Beiträge in sieben Abschnitte, die das gesellschaftliche Leben in seinen Grundlagen und in seinen mannigfaltigen Bereichen erfassen.

Der I. Abschnitt: »Personalität und Menschenwürde« enthält sechs Beiträge, die sich zunächst den philosophisch-theologischen Grundlagen des Personalitätsprinzips wie des Personbegriffs widmen. Zugleich aber wird dieses Prinzip und damit der Mensch in den Gefährdungen gesehen, die von anderen weltanschaulichen und anthropologischen Ansätzen her ausgehen, den Menschen vornehmlich aus und in seinen wirtschaftlichen Bedingungen sehen und verstehen und damit auch personal-soziale Fehlentwicklungen verursachen. Die Themen der Beiträge: »Das Personalitätsprinzip und die Krise des Personbegriffs« (A. Anzenbacher), »Person und Gemeinschaft – eine philosophische und theologische Erwägung« (Bischof Klaus Hemmerle), »Menschenwürde und politische Kultur« (A. Klose), »Asyl, Migration und die Kirche« (E. Kleindienst), »Marktwirtschaft zwischen Person und homo oeconomicus« (R. Blum), »Ökonomische Rationalität in allen Lebensberei-

chen? Der »ökonomische Ansatz« Gary S. Beckers im Kritikfeld der theologischen Anthropologie« (A. Losinger) zeigen den Umfang des Ansatzes zum Verständnis der Person. Es sind Beiträge zu einer theologischen Anthropologie in der sozialwirtschaftlichen Situation einer modernen Industriegesellschaft, die nun die Grundlage bieten für das Konzept einer »Ordnung«, die mit den Gegebenheiten der Wirklichkeit zugleich die theologischen Vorgegebenheiten einer Beachtung des Menschen und seiner Würde ernst nimmt und berücksichtigt.

Im II. Abschnitt: »Familie und Lastenausgleich« wird in drei Beiträgen das personale Prinzip zum Prüfstein für die familienpolitischen Maßnahmen, die seit jeher Anliegen einer christlichen Soziallehre sind. Die fragenden und provozierenden Titel: »Familienausgleich als Bevölkerungspolitik?« (J. Genosko), »Wer »produziert« das Humanvermögen einer Gesellschaft?« (H. Lampert), »Familie und Staat – ein kritisches Verhältnis« (N. Glatzel) weisen auf die Aktualität der familienpolitischen Bemühungen in der Gegenwart und in einer der personalen Struktur gerecht werdenden Dimension hin.

Der III. Abschnitt faßt sechs Beiträge zusammen, die der »Subsidiarität als Ordnungsprinzip« gewidmet sind. Nach einem grundsätzlichen Beitrag »Zur Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips für die verfassungsrechtliche Ordnung« (F. Knöpfle) folgen vier weitere Beiträge, die sich der neuen politischen, wirtschaftlichen und rechtlichen Ordnung Europas unter den Gesichtspunkten der Subsidiarität und der christlichen Soziallehre überhaupt widmen. Die Themen sind für eine christliche Soziallehre neu: »Europas ungeklärte Ordnungsfragen« (Ch. Watrin), »Die Gestaltung des Arbeits- und Sozialrechts in der Europäischen Gemeinschaft unter den Anforderungen des Subsidiaritätsprinzips« (H. Buchner), »Europäische Sozialordnung und Subsidiarität« (W. Ockenfels), »Beiträge der christlichen Soziallehre zur Europäischen Union. Möglichkeiten und Grenzen« (H. Lecheler). Die Beiträge zeigen dringend, wie das Prinzip der Subsidiarität, das als sozialphilosophisches Prinzip eine so grundlegende Beachtung in der katholischen Soziallehre gefunden hat, sich in den neuen Gegebenheiten eines die Staaten überspannenden gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politisch-rechtlichen Lebens in der Europäischen Union bewahren kann und auch bewahren muß. Ein letzter Beitrag weist auf die Bedeutung des Subsidiaritätsprinzips in einer neuen sittlich-rechtlichen Situation hin: »Unterschätzte Eigenverantwortung – Das Subsidiaritäts-

prinzip und der schnelle Ruf nach gesetzlicher Regelung. Sozialethische Überlegungen zur Legislatur im biomedizinischen Umfeld« (F. Furger). Auch hiermit ist ein Bereich von höchster sittlich-rechtlicher Brisanz angesprochen, in welchem das Subsidiaritätsprinzip Geltung beansprucht.

Die im IV. Abschnitt »Wirtschaft und Sozialordnung« enthaltenen acht Beiträge bilden sicher einen Schwerpunkt der Festschrift, da die christliche Sozialbewegung und die christliche Soziallehre gerade im Bereich der Sozialpolitik unter den Bedingungen einer sich ändernden Wirtschaft ihre Anfänge besaßen und der in der Festschrift zu Ehrende ein Vertreter der klassischen Linie der Soziallehre ist, die die sozial-wirtschaftspolitischen wie die sozial-ethischen Aufgabenstellungen mit den sozialwissenschaftlichen Erkenntnissen verbindet. Die Titel: »Führungsentscheidungen und Führungsverantwortung in der Wirtschaft« (E. Gaugler), »Wirtschaftliche Ordnung und Moral« (B. Külpl), »Staat, Wirtschaftsordnung und Gemeinwohl« (Henry W. Briefs), »Macht und Moral. Zur Fortentwicklung der Sozialen Marktwirtschaft zwischen Institutionen- und Tugendethik« (L. Roos) weisen auf die personal-sittlichen Strukturen der wirtschaftlichen Ordnung und des Wirtschaftsgeschehens hin. Dies gilt auch für den weiteren Beitrag: »Die menschliche Person als Urheber des Geldes, seiner Ordnung und Unordnung« (F. Beutter). In dem genannten Beitrag »Staat, Wirtschaftsordnung und Gemeinwohl« nimmt Henry W. Briefs von der Georgetown University in Washington D.C., an der sein Vater, der auch für den christlich-sozialen Raum so bedeutsame Sozialwissenschaftler Götz Briefs während seiner Emigration bereits gelehrt hat, zu dem Hirtenbrief der Bischofskonferenz der Vereinigten Staaten von Amerika »Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle: Die Katholische Soziallehre und die amerikanische Wirtschaft« (1986) Stellung, zu Inhalt und Absichten, zu Unausgewogenheiten und Lücken. Nicht zuletzt kann dieser Beitrag anregend sein für die Bemühungen und Absichten der Deutschen Bischofskonferenz für einen geplanten Hirtenbrief wirtschafts-ethischen Inhalts. Der Beitrag von Lothar Roos enthält eine Zusammenfassung der Thematik der Sozialen Marktwirtschaft und ihrer Probleme und bietet unter den Gesichtspunkten der personalen Ethik und einer »Institutionenethik« eine fundamentale Orientierung für wirtschaftsethisches Urteilen und entsprechende Ziel- und Wertsetzungen.

Drei weitere Beiträge dieses Abschnitts befassen sich mit sozialpolitischer Thematik: »Sozialer Ausgleich wider Äquivalenz in der Reform der gesetzlichen Krankenversicherung« (Anita B. Pfaff), »Ökonomisches Paradigma und Sozial-

politik. Zur Relevanz einer neuen ökonomischen Theorie der Sozialpolitik« (G. Kleinhenz), »Realsozialismus, Sozialpolitik und Katholische Soziallehre. Eine Skizze« (H. Sanmann). Die Beiträge bieten Vorgaben von seiten wissenschaftlicher Erkenntnis und der sozialpolitischen Erfahrung in Geschichte und Gegenwart, die für die Urteilsbildung auch im christlich-sozialen Raum von Bedeutung werden.

Themen des Staatskirchenrechts, des Strafrechts und des kirchlichen Vereinsrechts sind im V. Abschnitt: »Staat, Recht Kirche« zusammengefaßt: »Der Wiederaufbau der staatskirchenrechtlichen Ordnung in den neuen Ländern der Bundesrepublik Deutschland« (J. Listl), »Strafrecht und abweichende Gewissensentscheidung« (J. Tenckhoff), »Kirchliche Vereine und ihr Vermögen nach kanonischem und weltlichem Recht« (W. Dütz). Hierzu tritt ein Beitrag über »Juristische und biblische Hermeneutik« (W. Bottke). Die Beiträge zeigen, daß eine christliche Soziallehre eingebunden ist in das Umfeld des Rechtsdenkens und der rechtlichen Institutionen. »Da das Recht den Rahmen setzt, innerhalb dessen soziale Wohlfahrt herstellbar ist, bedarf eine christliche Soziallehre »juristischer Begleitung«. Sie bedarf der juristischen Begleitung auch im Hinblick auf die Bedingungen, die jede Rechtsgewinnung erfüllen muß« (486).

Beiträge zur Erforschung des »politischen Katholizismus« und zur politischen Ethik bieten die fünf Abhandlungen des VI. Abschnitts: »Christen, Politik und Geschichte«. Hiermit wird das Anliegen der »Katholizismusforschung«, das Anton Rauscher so wirksam vertreten hat, aufgegriffen. Zwei Gestalten aus der Geschichte des sozialen und politischen Katholizismus, Ludwig Windthorst und Joseph Mausbach, werden neu vorgestellt: »Bismarck, Windthorst und der Kulturkampf« (W. Becker) und »Krieg, christliche Ethik und Völkerrecht. Zum politischen und publizistischen Engagement von Joseph Mausbach im Ersten Weltkrieg« (G. Baadte). Die drei weiteren Beiträge befassen sich mit der jüngeren Vergangenheit: »Fritz Gerlich – der Publizist als Prophet. Die Voraussetzungen seines Kampfes gegen Hitler 1931–1933« (R. Morsey), »Christlicher Widerstand im Dritten Reich« (Hans Maier) und schließlich »Aufarbeitung der Vergangenheit. Sozialethische Zugänge zum Problem fortwirkender Schuld« (A. Baumgartner). Die hier gebotene Erforschung der sozialen Ideen, der politischen Handlungsmotive, der ethischen Impulse und der historischen Umstände und Bedingtheiten bleibt ein Desiderat, um das christlich-personale Handeln im Gesamt des gesellschaftlichen, politischen und kulturellen Lebens zu verstehen und auch würdigen zu können.

Die im abschließenden VII. Abschnitt der Festschrift unter dem Titel: »Glaube und Weltverantwortung« enthaltenen sechs Beiträge, die zum Teil auch in früheren Abschnitten hätten Platz finden können, wollen noch einmal den Weltdienst der Kirche, jetzt in unterschiedlichen Bereichen, verdeutlichen. In grundsätzlicher Weise nimmt Bischof Karl Lehmann Stellung zum »Fundamentalismus als Herausforderung. Versuch einer Antwort«. Der Beitrag »Die nationale Frage in der internationalen Politik und einige Sichtweisen der Katholischen Kirche (J. Schwarz) bringt die kirchliche Lehre, insbesondere die Enzyklika *Pacem in terris* Johannes' XXIII. zur Sprache. Ein Stück Heimatgeschichte wird mit »Amoltern und seine Heiligen. Erinnerungen an den Versuch einer dörflichen Gütergemeinschaft« aus dem 18. Jh. geboten (R. Henning). Immer geht es um die Gestaltung der Lebenswirklichkeiten, die nun, fast am Ende der Festschrift, eine grundlegende Behandlung in dem Beitrag »Glaube an Gott und gesellschaftliches Engagement. Zum Weltauftrag des Christen« (F. J. Stegmann) findet. In überzeugender Weise werden die am Menschenbild der christlichen Offenbarung gewonnenen Prinzipien für die gesellschaftliche Gestaltung vorgetragen. Der Beitrag »Katholische Soziallehre – Frauenfrage und Weltkirche« (Monika Pankoke-Schenk) weist ebenso überzeugend hin auf die Bedeutung der »Frauenfrage« heute für die Kirche und für das gesellschaftliche Leben bei uns und in außereuropäischen Ländern. Der letzte Bei-

trag stellt noch einmal ein Prinzip für die Gestaltung des gesellschaftlichen Lebens vor: »Interessenkalkül und moralisches Prinzip« (R. Weiler). Der »Interessenbegriff« wird – mit Johannes Messner – eingeführt und eingebunden in das personalsoziale Denken mit seinen Folgen auch für die christliche Soziallehre und die von ihr geforderte soziale Gerechtigkeit: »Durch die ontologische Bindung des Interesses an die Personatur des Menschen als Einzelwesen mit seinem Sozialzweck steht ein sittliches Kriterium sozialer Gerechtigkeit zur Verfügung« (684).

Eine Festschrift, auch eine so umfangreiche wie die vorliegende, ist kein Handbuch, in dem alle Themen einer wissenschaftlichen Disziplin, auch wenn sie in der Gegenwart sich dringend stellen, ihren Platz finden. Sie besteht aus den Beiträgen der Kollegen, Freunde und Mitarbeiter, die sich dem zu Ehrenden und seiner Arbeit verbunden wissen. Die vorliegende Festschrift ist ein in jeder Hinsicht anregendes interdisziplinäres Gespräch und lädt zum Austausch von Erkenntnissen und Erfahrungen ein, die auch weitere Themen aufgreifen und weitere Dimensionen der christlichen Soziallehre erschließen können. Es ist zu erwarten, daß dieses Gespräch über die Stellung und die Bedürfnisse, das Recht und die Würde der menschlichen Person in der differenzierten Welt unserer Gesellschaft im Sinne des Gelehrten, dem die Festschrift gewidmet ist, weitergeführt wird.

Joachim Giers, München

Anschriften der Herausgeber:

Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
 Prof. Dr. Dr. h. c. Leo Scheffczyk, Dall'Armi-Straße 3a, 80638 München
 Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Dr. Wilhelm Imkamp, Schellenbacherstr. 4, 86473 Ziemetshausen
 Prof. Dr. Adolf Kolping, Wiesenweg 13, 53121 Bonn
 Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstr. 2, 86486 Bonstetten
 Prof. Dr. Giovanni B. Sala SJ, Kaulbachstr. 33, 80539 München
 Michael Stickelbroeck, Wiener Str. 38, A-3100 St. Pölten

Tod und Theodizee. Ansätze zu einer Theologie der Trauer bei Thomas von Aquin

Von Richard Schenk OP, Hannover

I. Die Wechselbeziehung von Trauer und Hoffnung

Wie das Denken unseres Jahrhunderts insgesamt von den Erfahrungen der beiden Weltkriege maßgeblich geprägt ist, so steht auch die Theodizeefrage im Schatten des Todes, ja des Massenmordes. Die Art solchen Sterbens scheint die Vorstellung vom »guten Tod« grundsätzlich in Frage zu stellen, sei es im Sinn des darauf »vorbereiteten« Menschen, sei es im Sinn eines gottgefälligen Opfers oder eines Bestandteils der Vorsehung. Auch wenn der »Schlußstrich« unter solchen Gedanken nicht so endgültig sein muß wie oft gemeint, so ist doch die Abneigung gegen billige Theodizeelösungen nicht nur psychologisch verständlich, sondern systematisch berechtigt und für die Sachfrage selbst vorteilhaft. Es ließe sich sogar allgemein zeigen, daß der »Fortschritt« in der Geschichte der Theodizeefrage von Anfang an nicht so sehr in neuen Lösungsvorschlägen bestand, als vielmehr in der Überwindung unzureichender Antworten, ohne dabei die Voraussetzungen zu verlieren, welche die Frage selbst sinnvoll und unausweichlich machen¹.

Die Voraussetzungen der Theodizeefrage sind im weitesten Sinne zweierlei; sie betreffen das Gottesbild sowie das Verständnis von Mensch und Welt. Nur solange Gott personal, gerecht, gütig, allmächtig usw. gedacht wird, läßt sich die »Klage« gegen ihn (wie auch die »Wehklage« vor ihm) aufrechterhalten. Ihn wegen mangelnder »Schuldfähigkeit« bzw. Kompetenz vorzeitig aus der Anklage zu entlassen, führt zwar zur Entspannung des Theodizeeproblems, stellt aber weniger eine Lösung als vielmehr den Verlust der Frage dar. Doch nicht nur Gott wird mit der Theodizeefrage angeklagt; auch der Mensch selbst wird in Frage gestellt. Ist der Mensch überhaupt jener Verschonung vor dem Leid würdig, die er einzuklagen versucht? Kraft welcher Würde muß die normal gewordene Gewalt gegen Menschen als Ungerechtigkeit und Verstoß gegen eine Normativität erscheinen? Die Theodizee ist also stets

¹ Vgl. R. Schenk: Die Gnade vollendeter Endlichkeit. Zur transzendentalen Auslegung der thomanischen Anthropologie (FthS 135), Freiburg et al. 1989, besonders Kap. 2 und 3, 105–442.

auch Anthropodizee, die Verteidigung menschlicher Hoffnung vor der Verzweiflung, ein Zuspruch zur menschlichen Würde gegen die Neigung zum Zynismus, der aus der Erfahrung von Leiden, Tod und Ungerechtigkeit hervorzugehen droht.

In der Zusammengehörigkeit von Theodizee und Anthropodizee liegt auch der Grund, warum es kein Frevel ist, angesichts der berechtigten Trauer unseres Jahrhunderts über sich selbst auch bei mittelalterlichen Todestheologien nach Orientierung zu suchen. Zwar meint man zu wissen, dort sei nur Trost gespendet worden, während man heute untröstlich sei und auch untröstlich zu sein habe. Es wird sich aber herausstellen, daß es damals – zumal bei Thomas von Aquin – auch um die Begründung und Rechtfertigung der Trauer ging, während andererseits es auch heute eine oft übersehene Verschränkung von Trauer und Hoffnung gibt: eine Hoffnung, die zur ersehnten Überwindung der Trauer diese selbst voraussetzt, sowie eine Trauer, die nur bei Vermeidung der prinzipiellen Hoffnungslosigkeit und der Indifferenz gegenüber dem Schicksal des Individuums ausgehalten werden kann. Gegenüber leichtfertig tröstlichen Lösungen der Theodizeefrage, aber auch gegenüber zynischen Auflösungen derselben gilt es, in einem noch zu bestimmenden Sinn »Trauer zu spenden«, also zu einer Trauer zu befähigen, welche der bleibende Grund und bisweilen auch die kostbare Frucht der Hoffnung sein kann.

II. Die Trauerproblematik vor dem Gedächtnis des Todes Christi

Die Hochscholastik war bekanntlich um das menschliche, näherhin das noch nicht vollendete Wissen Christi zunehmend bemüht². Wie in den Fragen des nicht-göttlichen Willens Christi galt das Interesse insbesondere der *passio Christi*. Nicht zuletzt in diesem Kontext finden sich in den Schriften des Thomas von Aquin Ansätze zu einer Theologie der Trauer. Die Fragen nach Ort und Sinn der Trauer verbinden aber stets christologische und anthropologische Momente, nämlich am Vorbild Jesu wie auch am allgemeinen Menschenbild, Bilder, die sich gegenseitig bedingen und beleuchten. Die Wahl dieses mittelalterlichen Autors ist umso weniger willkürlich, als feststeht, daß Thomas' Denken auf diesem Gebiet neuartig genug war, um damals länger anhaltende Kontroversen auszulösen, die vordergründig den Leichnam Christi im Grab, grundsätzlicher das einheitliche Wesen und Wirken des Menschen angesichts des Todes betrafen.

Was Christus angeht, so widmet Thomas der Trauer Christi vor dem Tod seine besondere Aufmerksamkeit. Das wird u. a. in seinem Johanneskommentar deutlich, wo er jene Stellen hervorhebt, an denen Christus als im Inneren »aufgewühlt« beschrieben wird³; das Evangelium verwendet hier das Verbum *tarasso*, wie das Meer beim Sturm aufgewühlt ist. Thomas legt diese »*turbatio*« primär als Trauer (»*tristitia*«) aus, welche in vielfacher Weise angebracht war: aus ontologischen, moralischen,

² Vgl. Ph. Kaiser: Das Wissen Jesu Christi in der lateinischen (westlichen) Theologie (Eichstätter Studien, NF XIV), Regensburg 1981, 133–177.

³ Joh 11, 33; 12, 27; 13, 21; 14, 1.27; zum folgenden vgl. Schenk, a. a. O., besonders Kap. 4, 443–516.

christologischen, soteriologischen und paränetischen Gründen. In bezug auf den Tod des Freundes Lazarus entstammen Jesu Zorn, Entrüstung und Aufgewühltheit seiner Trauer; diese ist wiederum das Ergebnis eines Vernunfturteils und gerechter Pietät. Jesus erkennt mit seiner Trauer die Wirklichkeit des Todes (der ontologische Grund). Weil Jesus erkennt, was der Tod seinem Freund bedeutet, empfindet er Trauer. Daß diese Trauer aus der Pietät folgt, die als eine Art der Gerechtigkeit in persönlichen Beziehungen gilt, besagt: Jesus hat seinem Freund diese Trauer in einem gewissen Sinn geschuldet (der moralische Grund). Die Trauer soll als *turbatio* auch von der Wirklichkeit, der Eigenständigkeit und der wahren Menschlichkeit der Seele Christi Zeugnis geben (der christologische Grund). Ferner soll sie uns als Zeichen der Solidarität in der Not trösten (der soteriologische Grund). »Sonst hätte jemand sagen können: ›Herr, Du kannst gut und abgesichert über den Tod diskutieren und philosophieren, da Du außerhalb menschlicher Trauer lebst und von dem Tod nicht im Inneren aufgewühlt wirst.‹ Um diesen Einwand auszuschließen, wollte Jesus im Inneren aufgewühlt werden«⁴. Mit seiner Trauer wollte uns Christus schließlich auch ein Beispiel christlicher Trauer geben, welche Indifferenz und Maßlosigkeit gleichermaßen vermeidet: »Christus trauert und beherrscht sich zugleich, um uns zu lehren, welches Verhalten in traurigen Anliegen zu haben ist; denn die Stoiker haben behauptet, daß kein Mensch von echter Weisheit traurig sein könne. Es würde aber äußerst unmenschlich erscheinen, würde einer nicht trauern über den Tod des anderen... Der Herr hingegen wollte gerade deswegen trauern, um dir zu zeigen, daß auch du zu gegebener Zeit trauern sollst – im Widerspruch zur Stoa«⁵.

Die paränetische Ablehnung stoischer Indifferenz gegenüber dem Tod wird von Thomas wiederholt hervorgehoben. Zur Unterstützung zieht Thomas weitverbreitete Ansichten seiner Zeit heran. Das antistoische Vorbild zeigt sich auch darin, daß der menschliche Wille Christi in seiner ersten, direkten und vernünftigen Natürlichkeit die gottgewollte Aufgabe hat, den Tod auch dann nicht gutheißen zu können, wenn er bereit ist, ihn hinzunehmen als Teil des göttlichen Planes. Ähnlich wie die göttliche *voluntas antecedens* die Voraussetzung seiner *voluntas consequens* bleibt, setzt jede nur hinnehmende Akzeptanz des Menschen die vernunftgemäße Natürlichkeit des primär Gewollten voraus. Nicht erst die *voluntas ut ratio* (der Wille angesichts weiterer Überlegungen, den man vielleicht besser *voluntas ex rationibus secundariis* genannt hätte), sondern schon die *voluntas ut natura* sei vernunftgemäß⁶. Gottgemäß handelt der menschliche Wille nicht, wenn er dasselbe will, was Gott bzw. das Universum will, sondern wenn er das will, was Gott will, daß er als Teil des Ganzen wollen soll. Thomas vergleicht den direkten Willen Jesu hier mit dem Verwandten eines zum Tod verurteilten Verbrechers: »Wollte ein König einen Dieb zum Wohl des Landes erhängen, wollte aber zugleich irgend ein Blutsverwandter wegen seiner privaten Liebe ihn nicht erhängt haben, so wird das kein Wider-

⁴ In Jo 12, 27 (Marietti, nr. 1653); vgl. Sth III 15, 6–9; 18, 3, 6; 46, 6.

⁵ In Jo 11, 33 (Marietti, nr. 1535).

⁶ Vgl. Tomas Alvira: *Naturaleza y Libertad. Estudio de los conceptos tomistas de voluntas ut natura y voluntas ut ratio*, Pamplona 1985.

spruch des Willens sein, es sei denn, der Wille zum privaten Guten gehe so weit, das Gemeinwohl tatsächlich verhindern zu wollen, um das private Gut zu retten«⁷. Erst dieses vorbildliche, grundsätzliche Nicht-Wollen des Todes ermöglicht unter Umständen die indirekte, qualifizierte Akzeptanz des Todes infolge weiterer Überlegungen. Wie wenig der Tod selbst etwas ist, das direkt gewollt werden soll, zeigen auch die Überlegungen des Thomas zur Deutung des Todes Jesu als Genugtuung. Der Vorzug der Satisfaktionslehre bestehe gerade in ihrer Theozentrik, weil der Tod von sich aus nie zum Heil führen könnte: »Der Tod Christi bewirkt unser Heil kraft der verbundenen Göttlichkeit, nicht aber aus dem bloßen Wesen des Todes«⁸. Selbst wenn der Leichnam Christi dank der Gegenwart seiner Gottheit im Gegensatz zum Normalfall noch sein eigen zu nennen gewesen sei⁹, konnte die Auferstehung nur aus göttlicher Kraft erfolgen¹⁰. Der Heilsbeitrag des Todes Jesu besteht in seiner Liebe, nicht in seinen Schmerzen, so daß er nur jene Leiden auf sich nahm, die mit der Liebe verträglich sind: »non satisfactio... nisi ex caritate«¹¹.

Zuvor wurde die Trauer als Wurzel und Wesen des Mitleidens bestimmt. Die Trauer sei »die innere Bestimmung des Mitleidens seitens des Mitleidenden«¹², da das Mitleid selber definiert wird als »die Trauer um das fremde Übel, wo dieses nun als eigenes Übel betrachtet wird«¹³. In Jesu Trauer über den eigenen Tod, den Tod des Lazarus und der Jünger wird uns also ein Vorbild christlicher Tugend und eine Warnung gegen stoische Selbstentfremdung gegeben. Weil diese qualifizierte Trauer (»tristitia aliqua laudabilis«¹⁴) die vernunftgemäße Reaktion und die adäquate Einsicht in das Wesen des Todes ist (»quaedam turbatio ex spiritu, ex ratione procedens, quae laudabilis est«¹⁵), kann sie auch ein Ausdruck der Eigenwirklichkeit des Willens Christi und seiner vollen Menschlichkeit sein: »Dieses Aufgewühltsein Jesu war naturgemäß; denn wie die Seele naturgemäß die Vereinigung mit dem Leib liebt, so wird die Seele ebenfalls naturgemäß der Trennung vom Leib entfliehen wollen«¹⁶.

III. Die Todesproblematik im anthropologischen Kontext

Mit diesem zuletzt genannten Gedanken ist die anthropologische Begründung der Trauer schon angezeigt. Während nur wenige der christologischen Gedanken für sich genommen thomanisches Sondergut darstellen, so gewinnen sie doch im

⁷ Sth III 18, 6 co.

⁸ Sth III 50, 6 ad 1: »Mors Christi est operata salutem nostram ex virtute divinitatis unitae, et non ex sola ratione mortis«.

⁹ Sth III 50, bes. 4 und 5.

¹⁰ Sth III 53, 4: »Si autem consideremus corpus et animam Christi mortui secundum virtutem naturae creatae, sic non potuerunt sibi invicem reuniri, sed oportuit Christum resuscitari a Deo«.

¹¹ Vgl. Sth III 14, 1–4.

¹² Sth II–II 30, 2.

¹³ Sth I–II 35, 8 co.

¹⁴ Sth III 46, 6.

¹⁵ In Jo 14, 1 (Marietti, nr. 1850).

¹⁶ In Jo 13, 21 (Marietti, nr. 1798).

Rahmen seiner spezifischen Formlehre einen eigenen Kontext. Stärker als die meisten seiner Zeitgenossen unterstreicht Thomas die leibseelische Einheit des Menschen. Weil der menschliche Geist zur niedrigsten, schwächsten Art geistigen Wesens gehört, braucht er den Leib, um zur eigenen, relativen Vollkommenheit zu gelangen; nur deshalb existiert der menschliche Geist als »Seele«, als Beseelung eines leiblichen Ganzen¹⁷. Die Verleiblichung der Seele ist eine Konsequenz der wesentlichen Defizienz menschlicher Geistigkeit gegenüber höheren Geistformen, obwohl es zur Verschönerung des Kosmos beiträgt, ja zu dessen Vollkommenheit gehört, daß es diese eigene Art verleiblichter Geistigkeit am Schnittpunkt der einfach leiblichen und einfach geistigen Welten gibt¹⁸.

Mit programmatischer Ausführlichkeit zeigt Thomas, wie die leibseelische Spannung für die geistige Vollendung des Menschen in bezug auf Erkenntnis, Freiheit und Gesellschaftlichkeit notwendig ist. Die menschliche Erkenntnis ist eine, die weder allein aus Selbstbesitz und Selbstreflexion noch aus dem passiven Empfangen sinnlicher Daten gegeben, sondern erst im spontanen Überstieg über das sinnlich Rezipierte entworfen wird. Die menschliche Freiheit ist weder eine unveränderliche Selbstfestlegung in bezug auf das höchste Gut noch eine unendlich revidierbare Abfolge von Situationen und Neigungen, sondern die erst zu leistende Transparentmachung disponibler Güter auf Dimensionen einer für menschliche Erfüllung unüberholbaren Notwendigkeit hin. Nicht nur zeigt sich der Mensch damit weniger souverän als höhere Arten vorstellbarer Geistwesen. Die Bedürftigkeit des Mangelwesens Mensch ist auch im bestimmten Sinn größer als die der schlichten Tiere, da er radikaler auf andere Mitglieder seiner Spezies verwiesen ist in bezug auf materielle – und geistige – Güter. Dennoch ist der Mensch infolge dieser spezifischen Endlichkeit auch einer ausgezeichneten Gesellschaftlichkeit und Freundschaft fähig¹⁹. Die Spannungseinheit, die sich in der leibseelischen Konstitution des Menschen zeigt, spiegelt sich in all seinen Tätigkeiten wider.

Da die Leiblichkeit eine Verwirklichung der Seele selbst und deren eigene Äußerlichkeit ist, muß der Tod einen Verlust nicht nur an irgendwelcher Vollkommenheit, sondern an eigener Wirklichkeit der Seele bedeuten. Der Leib hat kein eigenes Sein außerhalb der Seele, aber auch umgekehrt: Die Seele ist ohne die Entfaltung dieser ihr wesentlichen Seinsdimension sowohl in ihren Tätigkeiten als auch in ihrem eigenen Wesen reduziert²⁰. Ohne die leibseelische Einheit ist die Person, der Mensch,

¹⁷ Vgl. etwa Sth I 76, 5.

¹⁸ Vgl. K. Kremer: Die neuplatonische Seinsphilosophie und ihre Wirkung auf Thomas von Aquin, Leiden 1966; Ders.: Wer ist das eigentlich – der Mensch? Zur Frage nach dem Menschen bei Thomas von Aquin, in: Trierer Theologische Zeitschrift 84 (1975) 73–84, 129–143. Bei seiner Rezeption des neuplatonischen Ordogedankens betont Thomas die Zeitlichkeit der verleiblichten Seelentätigkeiten mehr als im proklischen Vorbild. Die Seele beginne bei der Beraubung ihrer Leiblichkeit ein *aevum*, das insofern unter dem Niveau der zeitlichen Seinsstufe liegt, als es weniger von erfüllten Möglichkeiten (wie das höher gestufte *aevum*) oder prinzipiell erfüllbaren Möglichkeiten (wie die Zeit) geprägt ist.

¹⁹ Vgl. De regno I 1 ff.; In Pol I 4; In Eth I 1, 55 ff.

²⁰ Vgl. J. B. Lotz: »Magis anima continet corpus... quam e converso« (Sth I, q. 76, a. 3). Zum Verhältnis von Seele und Leib nach Thomas von Aquin, in: Zeitschrift für katholische Theologie 110 (1988) 300–309.

das Seiende dieser Art nicht mehr im vollen Sinn des Wortes gegeben²¹, obwohl für Thomas ein ontisch reduziertes Überleben des menschlichen Teilprinzips Seele als eine evident zu machende Vernunftwahrheit gilt. Über den Bewußtseinszustand bzw. die Bewußtseinszustände der leibberaubten Seelen äußert sich Thomas nur zurückhaltend. Weil sie direkter auf uns verborgene Wege der Freiheit Gottes angewiesen sind, muß ihr Schicksal keineswegs einheitlich sein. Thomas möchte aber als das Prinzipielle feststellen: die leibberaubte Seele kann – zwar nicht aus eigener Kraft, aber infolge besonderer Gnade – Gott schon begegnen, kann von ihm getröstet oder gerichtet werden; Gott kann ihr sich oder anderes offenbaren. Doch diese »Seligkeit«, selbst wo sie eintritt, bleibt eine vorläufige, eine unvollständige, solange die leibseelische Einheit Mensch noch nicht durch die Auferstehung wiederhergestellt wird. Die Seligkeit des sogenannten »Zwischenzustandes« ist daher in Verbindung mit den Seligpreisungen eines dialektisch verstandenen Glücks zu sehen; vollendete Seligkeit – letztes Glück – ist sie noch nicht. Die Seele bleibt auf die ihr einmalige Leiblichkeit bezogen, von der sie ihre eigene Identität und Individualität nach wie vor besitzt. Die Seele des Verstorbenen verlangt notwendigerweise nach dieser ihr wesentlichen und einmaligen Leiblichkeit, ohne die sie unvollendet bleibt²². Die leibberaubte Seele ist daher weniger Bild Gottes als der volle Mensch noch im Pilgerstand. Dieses gilt selbst für die leibberaubten Seelen der Heiligen vor der allgemeinen Auferstehung. Die Seele des hl. Petrus ist nicht der hl. Petrus selbst, wird aber von uns noch schlicht »heiliger Petrus« genannt kraft der Erinnerung an die volle Menschheit, die er hatte, als er noch lebte, und in Antizipation seiner Auferstehung²³. In diesem Sinn muß der Tod als der tiefste Grund zur Trauer gelten, als das Extremste, was einem Menschen passieren kann: die Verletzung nicht irgendeiner Eigenschaft, sondern die Beschneidung des eigenen Wesens.

Die aus Aristoteles übernommene Aussage, der Tod sei das Schlimmste aller Übel (»quod finis terribilium est mors«), hat sich Thomas angeeignet. Er wurde nicht zuletzt deswegen drei Jahre nach seinem Tod von dem Bischof und der theologischen Fakultät von Paris gerügt²⁴. Obwohl die These von der Geistform als einziger substantieller Form des Menschen in der Lehrverurteilung vom 7. März 1277 nicht be-

²¹ Vgl. Sth I 29, 1 ad 5 »Ad quintum dicendum quod anima est pars humanae speciei: et ideo, licet sit separata, quia tamen retinet naturam unibilitatis, non potest dici substantia individua quae est hypostasis vel substantia prima; sicut nec manus, nec quaecumque alia partium hominis. Et sic non competit ei neque definitio personae neque nomen«; vgl. Sth I 75, 4 ad 2. Thomas vertritt damit die opinio communis seiner Zeit.

²² Vgl. SCG IV 79: »Anima autem a corpore separata est aliquo modo imperfecta, sicut omnis pars extra suum totum existens; anima enim naturaliter est pars humanae naturae. Non igitur homo potest ultimam felicitatem consequi, nisi anima iterato corpori coniungatur«; vgl. auch Comp. Theol. I 151.

²³ Vgl. Sth II–II 83, 11 obi. 5 et ad 5: »Anima Petri non est Petrus. Si ergo animae sanctorum pro nobis orant quandiu sunt a corpore separatae, non deberemus interpellare sanctum Petrum ad orandum pro nobis, sed animam eius. Cuius contrarium Ecclesia facit. Non ergo sancti, ad minus ante resurrectionem, pro nobis orant... Ad quintum dicendum quod quia sancti viventes meruerunt ut pro nobis orarent, ideo eos invocamus nominibus quibus hic vocabantur, quibus etiam nobis magis innotescunt. Et iterum propter fidem resurrectionis insinuandam: sicut legitur Exod. 3: Ego sum Deus Abraham etc.«

²⁴ Vgl. R. Hissette: Enquête sur les 219 Articles condamnés à Paris le 7 Mars 1277, Löwen/Paris 1977, 304–307.

anstandet wurde, war sie Gegenstand der Verurteilung des Ägidius Romanus aus demselben Jahr. Von den 51 verworfenen Thesen des Augustinereremits gehen etwa 30 auf die Schriften seines Lehrers Thomas zurück, gegen die auch verhandelt wurde, bis eine Intervention der römischen Kurie den Prozeß unterbrach²⁵. Die thomanische Lehre von der Einzigkeit der Form stand im Mittelpunkt der fast gleichzeitigen Zensur des Erzbischofs von Canterbury, des Dominikaners Robert Kilwardby, der im Einvernehmen mit den Oxforder Fakultäten der Philosophie und Theologie Lehrentscheidungen im Sinn der thomistischen These an der Universität Oxford verbot. Kilwardby verteidigte das Verbot in einem ausführlichen »offenen Brief«, in dem er anthropologische, ontologische und christologische Argumente gegen die thomistische Lehre formulierte²⁶. Obwohl das Generalkapitel der Dominikaner im folgenden Jahr für eine Wende der englischen Dominikanertheologie zugunsten der thomistischen These sorgte, wurde das Lehrverbot durch Kilwardbys Nachfolger Johannes Pecham wiederholt und gegen zunehmende Opposition zunächst auch durchgesetzt. Die Debatte, die jahrzehntelang anhielt und die erste breite Thomasrezeption maßgeblich prägte, wird zusammenfassend »Korrektorienstreit« benannt, schrieben doch Thomasgegner und -verteidiger *correctoria* der jeweils anderen Seite²⁷. Die Auseinandersetzungen waren aber nicht auf die Korrektorien beschränkt, und die Bedeutung der Kontroverse für die Rezeptionsgeschichte thomanischer Gedanken bzw. für die Entstehung entgegengesetzter Entwürfe überdauerte die intensive Phase der eigentlichen Debatte²⁸. Im Gegensatz zu manch späterer Kontroverse über thomistische Thesen, etwa zur Immaculatafrage, haben wir es im Korrektorienstreit mit einer zeitgenössischen Reaktion zu tun, die einen programmatischen und als Neuerung empfundenen Kerngedanken des Thomas erkennen läßt.

IV. Die neuere Thomas-Rezeption

Im Licht der mittelalterlichen Kontroversen müßte Thomas' Absicht umso deutlicher erscheinen, in der Negativität des Todes die Notwendigkeit christlicher Trauer zu begründen und die damit verbundene Hoffnung zu rechtfertigen. Das heißt aber nicht, daß dieser Zusammenhang immer gebührend rezipiert wurde²⁹. Eine nähere

²⁵ Vgl. Robert Wielockx: *Aegidii Romani Opera omnia*. III. 1. Edition et commentaire, Florenz 1985.

²⁶ *Epistola ad Petrum de Confileto*, in: Fr. Pelster (ed.), *Fr. Kard. Ehrle: Gesammelte Aufsätze zur englischen Scholastik (Storia e Letteratura 50)*, Roma 1970, 18–54.

²⁷ Vgl. F. J. Roensch: *Early Thomistic School*, Dubuque, Iowa 1964.

²⁸ Vgl. Th. Schneider, *Die Einheit des Menschen (BThThMA, NF 8)*, Münster 1988.

²⁹ Eine seltene Ausnahme zur Trauervergessenheit bietet F. J. Illhardt: *Trauer. Eine moraltheologische und anthropologische Untersuchung*, Düsseldorf 1982; zu Thomas von Aquin vgl. 45–81. Obwohl Illhardt sich auf die Sth beschränkt und in Anlehnung an H. J. Siebert: *Freude und Trauer bei Thomas von Aquin. Ihr Wesen und ihre Einordnung in eine philosophische Ethik (Diss.)*, Bonn 1973, vorwiegend die gelingende und mißlingende Gestaltung der Leidenschaft Traurigkeit behandelt, ohne besonders auf die Todesproblematik im allgemeinen (vgl. aber 72 ff.) oder die Todestrauer Christi einzugehen, stellt der Autor die Überlegungen des Thomas doch in den breiteren Kontext einer geistesgeschichtlich umfassenden Philosophie und Theologie der Trauer.

Schilderung auch nur der neueren Rezeptionsgeschichte würde den hier vorgesehenen Rahmen sprengen³⁰, doch sei auf vier typische Modelle der Thomasauslegung hingewiesen.

Die ersten beiden verstehen sich als philosophische und gerade nicht-theologische Auslegungen. Weiter von der Intention des Thomas distanziert ist die erste Interpretation, Thomas hätte aus philosophischen Gründen den Tod als die völlige Zerstörung des Individuums ansehen müssen; er habe sich aber durch die theologische Überlieferung von einer postmortalen Existenz der getrennten Seele zu widersprüchlichen Äußerungen verführen lassen, welche die Konsequenz der philosophischen Gedanken aufgeben³¹. Insofern hier so etwas wie Auferstehung nicht völlig ausgeschlossen wird, wäre sie nur als Mirakel der völligen Neuschöpfung im Tode oder am Jüngsten Tag vorstellbar³². Nun gibt eine Thomas zugeschriebene Quaestio zu, daß infolge der Verbundenheit der Seele mit dem Leib »...non irrationabiliter de immortalitate ipsius dubitatur«³³. Thomas gibt zu, daß die Gleichzeitigkeit von der Verwiesenheit der Seele auf den Leib bzw. der wesenhaften Verleiblichung der Seele auf der einen und der Transzendenz der Seele und ihrer Erkenntnis über die Verleiblichung hinaus auf der anderen Seite die Frage schwieriger mache, als wenn der Mensch rein sinnlich und leiblich wäre³⁴. Daß Thomas aber doch bereit ist, sich auf dieses Problemniveau zu begeben, zeigt auch, wie programmatisch die Ausarbeitung der angesprochenen Spannungseinheit gemeint war. Diese Thematik ist nicht erst in den eschatologischen Überlegungen zu finden, sondern war schon in den bereits

³⁰ Vgl. L. Scheffczyk: »Unsterblichkeit« bei Thomas von Aquin auf dem Hintergrund der neueren Diskussion (Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse, München 1989).

³¹ Vgl. Kl. Bernath: *Anima Forma Corporis. Eine Untersuchung über die ontologischen Grundlagen der Anthropologie des Thomas von Aquin*, Bonn 1969; B. Mojsisch: *Zum Disput über die Unsterblichkeit der Seele in Mittelalter und Renaissance*, in: *FZPT* 29 (1982) 341–359; und O. Pluta: *Kritiker der Unsterblichkeitsdoktrin in Mittelalter und Renaissance. Mit einer Einleitung von K. Flasch*, Amsterdam 1986, besonders 16–19. Zur Kritik vgl. Schneider, a. a. O., und G. Greshake, in: *ThR* 82 (1986) 505 ff.

³² Vgl. R. Heinzmann: *Thomas von Aquin*, in: *Klassiker der Philosophie* (1981) 198–213; und: *Ders.: Anima unica forma corporis. Thomas von Aquin als Überwinder des platonisch-neuplatonischen Dualismus*, in: *PhJ* 93 (1986) 236–259; *Ders.: Philosophie des Mittelalters (Grundkurs Philosophie 7)*, Stuttgart 1992, 214–216; sowie zum Hintergrund: *Ders.: Die Unsterblichkeit der Seele und die Auferstehung des Leibes. Eine problemgeschichtliche Untersuchung der früh-scholastischen Sentenzen- und Summenliteratur von Anselm von Laon bis Wilhelm von Auxerre (BGPhMA XL H 3)*, Münster 1965. Zur Kritik vgl. H. J. Weber: *Die Lehre von der Auferstehung der Toten in den Haupttraktaten der scholastischen Theologie* (Freib. theol. Stud. 91), Freiburg 1973, besonders 128 ff. und 134; sowie M. Schulze, *Leibhaft und unsterblich. Zur Schau der Seele in der Anthropologie und Theologie des Hl. Thomas von Aquin (Studia Friburgensia, N. F. 76)*, Fribourg 1992. Trotz einer gelegentlichen Offenheit für die Theorie einer »Auferstehung-im-Tode« unterscheidet sich diese erste Variante der Thomas-Interpretation insofern von den römisch-katholischen Spielarten jener Theorie, als dort der Beitrag der menschlichen Freiheitsgeschichte kategorialer (G. Greshake) oder transzendentaler (K. Rahner) Art zur Auferstehung bzw. zur Verinnerlichung der Leiblichkeit in einer Weise betont wird, die bei der extrinsezistischen Position dieser ersten Auslegungsform kaum denkbar wäre.

³³ Leonard A. Kennedy: *A New Disputed Question of St. Thomas Aquinas on the Immortality of the Soul*, in: *AHDL* 45 (1978) 205–223, hier aus dem corpus, 213. Der Text fährt fort: »...Convenit enim cum substantiis incorruptibilibus in hoc quod est intelligens; et hoc videtur incorruptibilis esse. Convenit cum substantiis corruptibilibus ex hoc quod est corruptibilis corporis forma; ex quo videtur et ipsa corruptibilis esse.«

³⁴ Q. D. De anima XV co.

erwähnten anthropologischen, erkenntnis- und freiheitstheoretischen Ausführungen viel zu präsent, um noch eine »philosophische« Schicht ohne derartige Transzendenz konstatieren zu dürfen. Aus thomanischer Sicht wäre die Ganz-Tod-Theorie nur dann »konsequent«, wenn die Konsequenz auch zur Vereinfachung des gesamten Menschenbilds herangezogen wäre: statt der für eigenständig-individuelle Spontaneität offenen Erkenntnislehre³⁵ ein »Realismus« der Passivität, der kaum über die sinnliche Fremdbestimmung bloßer Annahme à la David Hume hinausginge; statt der an letztgültiger Vollendung orientierten Freiheitslehre die Reduzierung des Menschen auf seine Neigungen zu den Gütern augenblicklicher Situationen; statt der verpflichtenden Verantwortung in Freundschaft und Gesellschaft nur noch Bedürfnis und Vorteilnahme. Jene menschliche Würde müßte »konsequenter Weise« aus dem Blick verschwinden, die den unbedingten Einsatz für den Menschen erfordert. Die Hoffnung für und die Trauer um den Menschen wäre dann im Rahmen der thomanischen Anthropologie nicht mehr als eine Konsequenz des Menschen selbst, sondern allenfalls extrinsezistisch zu begründen. Das sind die Fragen, die Thomas mit jenem Menschenbild verbindet, das er (nicht ganz treffend) »averroistisch« nennt³⁶.

Das gesehen zu haben, macht den Vorzug einer zweiten Interpretationsart aus³⁷. Hier wird die »Unsterblichkeit« der Seele als strenge Konsequenz der philosophischen Anthropologie und Erkenntnislehre aufgefaßt. Das Wort vom »Krüppelwesen« der leibberaubten Seele ist vielleicht überzeichnet und ohne Rücksicht auf die Möglichkeiten göttlicher Freiheit gefaßt; es trifft aber auch etwas Richtiges. So hat z. B. Mary F. Rousseau³⁸ im Anschluß an Charles Pegis³⁹ die »natürliche« Ver-

³⁵ Vgl. Q. D. De anima II co.: »Cum enim anima humana sit quaedam forma unita corpori, ita tamen quod non sit a corpore totaliter comprehensa quasi ei immersa sicut aliae formae materiales, sed excedat capacitatem totius materiae corporalis, quantum ad hoc in quo excedit materiam corporalem inest ei esse in potentia ad intelligibilia, quod pertinet ad intellectum possibilem.«

³⁶ So vor allem in De unitate intellectus, wo die Zusammengehörigkeit der anthropologischen mit den erkenntnis- und freiheitstheoretischen Thesen ausgearbeitet wird.

³⁷ Vgl. A. C. Pegis: »Soul and body are intelligible realities only within the context of the unity of the human composite. This composite controls not only the relations of soul and body but also the relations of immortality and death. Given the unity of man, we cannot simply identify immortality with the separation of the soul from the body, nor can we think of death as an event that takes place in physical nature. The result is certainly a mystery, not to say several mysteries. But it is, in St. Thomas's teaching at least, no more and no less a mystery than man himself« (Between Immortality and Death: Some Further Reflections on the »Summa Contra Gentiles«, in: The Monist 58 [1974] 1–15, hier 15); und den zwischen der zweiten und dritten Interpretationsart zu situierenden N. A. Luyten: »Das Phänomen des Sterbens konfrontiert uns sozusagen in überdimensionierter Weise mit dem Paradox, welches der Mensch eigentlich schon immer ist: Er ist zugleich wesentlich leiblich und übersteigt das Leibliche. Bei der Frage nach der Identität des Menschen muß diese Paradoxie immer mitbedacht werden. Was die Sache natürlich nicht vereinfacht!« (Todesverständnis und Menschenverständnis. Zum Todesverständnis von K. Rahner und L. Boros, in: Ders., Hrsg.: Tod – Ende oder Vollendung? Grenzfragen 10, Freiburg u. a. 1980, 193).

³⁸ M. F. Rousseau: The Natural Meaning of Death in the Summa theologiae, in G. F. McLean (Hrsg.): Immateriality (PACPA 52), Washington D.C. 1978, 87–95; und Dies.: Elements of a Thomistic Philosophy of Death, in: The Thomist 43 (1979) 581–602.

³⁹ A. C. Pegis, a. a. O.; und Ders.: St. Thomas and the Problem of the Soul in the Thirteenth Century, Toronto 1976; Ders.: The Separated Soul and its Nature in St. Thomas, in: A. A. Maurer u. a. (Hrsg.): St. Thomas Aquinas 1274–1974. Commemorative Studies, Toronto 1974, I 131–158; Ders.: St. Thomas and the Meaning of Human Existence, in: A. Parel (Hrsg.): Calgary Aquinas Studies, Toronto 1978, 49–64.

armung der unsterblichen Seele durch den Tod treffend beschrieben, im Gegensatz zu Pegis aber diese philosophische Lehre von der theologischen Sicht des Todes bei Thomas abgehoben, die angeblich »optimistisch« ausfällt. Dabei ist zuzugeben, daß Thomas nicht immer die Negativität des vollzogenen Todes theologisch konsequent zur Geltung bringt. Er kann zum Beispiel vom Zwischenzustand als dem Ort größerer Evidenz der Erkenntnisempfänglichkeit gegenüber geistigen Wesen sprechen, ohne sofort deutlich zu machen, daß diese neue Evidenz der größeren Verarmung gegenüber eigenen Erkenntnisquellen entspricht⁴⁰. Was aber aus dieser Interpretation der Todestheologie herausfällt, ist die theologische Deutung der Negativität des leibberaubten Seelenzustandes, die Thomas nicht exklusiv, aber doch verbreitet ausarbeitet⁴¹.

Eine dritte Interpretationslinie läßt sich ebenfalls von den positiven Aussagen zum Todeszustand der Seele bestimmen, nun aber so, daß auch die aus der philosophischen Anthropologie zu erwartende Negativität des Todes weitgehend relativiert wird. Der Akzent bleibt auf der Seinsmächtigkeit und dem Selbstand der Seele, so etwa in einer neueren Untersuchung von Markus Schulze⁴², der die beiden Seiten der Spannungseinheit »Mensch« zuerst treffend nachzeichnet, um dann die Spannung doch zugunsten des einen Pols aufzulösen. Damit verschwindet nicht nur die volle Unzulänglichkeit des Zwischenzustands aus dem Blick, welche nach der Vollendung einer Auferstehung gerufen hätte; auch die eigener Insuffizienz entspringende Eigenart der leibseelischen Existenz-, Erkenntnis- und Gesellschaftsweisen wird wieder unscharf gefaßt. Wie vorhin in bezug auf die »averroistische«, transzendenzlose Deutung des Menschen gibt Thomas auch gegenüber der »platonischen« Behauptung einer Selbstgenügsamkeit der den Leib transzendierenden Seele zu⁴³, daß seine

⁴⁰ Vgl. hingegen die Qualifizierung der aus eingegebenen Spezies bezogenen Einzelerkenntnis der anima separata als »in quadam universalitate et confusione«: QD De anima XX co; vgl. etwa auch Sth I 89, 4. Dort wird nicht nur der Ausfall der auf das phantasma bezogenen Erkenntnis der Einzeldinge (und Personen) beschrieben, sondern auch festgestellt, daß ungeachtet der Freiheit Gottes bezüglich seiner Einwirkung auf die getrennten Seelen diese von sich aus kaum geeignet sind, bei der Rezeption eingegossener Spezies mehr als Vages und bloß Allgemeines daraus abzuleiten. Hier kommt das Wort »universaliter« öfter im pejorativen Sinn vor. Auch unter diesem Aspekt gilt die Art der Einzelerkenntnis im leibberaubten Zustand als unter dem Niveau des leibseelischen Verstands. Der in diesem Kontext erfolgende Hinweis auf die weitere Geltung des Prinzips, »omne enim receptum determinatur in recipiente secundum modum recipientis« (QD De anima, ebd.), zeigt, daß bei aller Andersheit der von Thomas behaupteten Erkenntnisart er doch überzeugt ist, daß er es nicht mit dem Mirakulösen zu tun hat, wie dieses bei einer Neuschöpfung der Fall wäre. So deutet Bernhard von Trilia den thomistischen Gedanken richtig, wenn er schreibt: »Sed efficacia virtutis intellectivae animae separatae non est proportionata universalitati formarum influxarum, sed magis est proportionata formis a rebus acceptis, propter quod naturale est ei corpori uniri. Et ideo anima separata per huiusmodi species influxas non cognoscit omnes species rerum naturalium perfecte et complete sicut angeli, sed in universali et incomplete«: *Quaestiones de cognitione animae separatae a corpore* (hrsg. von Stuart Martin), Toronto 1965, II (68).

⁴¹ Vg. z. B. Comp. Theol. I 151: »Natura enim animae est ut sit pars hominis ut forma. Nulla autem pars perfecta est in sua natura nisi sit in suo toto. Requiritur igitur ad ultimam hominis beatitudinem ut anima rursum corpori uniatur.«

⁴² A. a. O.

⁴³ Zur Problematik des Platonismusbildes in der theologischen Eschatologie, wo einige potentiell bedeutungsvolle Motive und Reservationen Platons bislang nicht genügend rezipiert wurden, vgl. Schenk, a. a. O., 443–453.

eigene Position schwieriger erscheinen muß⁴⁴. Doch auch hier akzeptiert Thomas das Problemniveau, das nach seiner Meinung dem ambivalenten Wesen Mensch entspricht.

Eine letzte Auslegungssträhne möchte die leibseelische Einheit des Menschen auch theologisch zur Geltung bringen, vermag dies aber nur unter Preisgabe der gegenüber jedem Geistprinzip Andersgeartetheit der Leiblichkeit, was wieder zur Minimalisierung der Negativität des Todes führt. Der Leib wird in den Geist derart hinein verinnerlicht⁴⁵, daß die geschichtlich angereicherte Seele nun doch wieder souverän und selbständig wird. Das gilt für Theorien einer Auferstehung-im-Tode wie auch für die Deutung des Todes als des Gewinns einer allkosmischen Beziehung zur Materie insgesamt durch die Entgrenzung vom eigenen Leib. Die Negativität des Todes wird entweder auf das Hypothetische, durch die faktische Entwicklung von vornherein Verdrängte reduziert, oder sie wird zum Moment der Passivität an einer sie umfassenden Selbsttranszendenz. Die im Mittelalter allgemeine Redeweise, im Tode gehe die Vollpersonalität verloren, begegnet hier so wenig wie die von Thomas hervorgehobenen Einschränkungen seelischer Vollendung. Wer darauf besteht, den Tod als paradigmatische Tat der Freiheit und »Grundmuster des Lebens« zu sehen, dem »die durchgängigen Strukturen aller anderen Lebensakte nicht abgesprochen werden dürfen«⁴⁶, gerät in die Gefahr, hinter das Niveau mittelalterlicher Theologie zurückzufallen und die Erfahrung des 20. Jahrhunderts zu ignorieren. Unter Verwendung fromm gemeinter Formeln wird der Tod als »Selbstvollendung« des Menschen gedeutet, im positiven Sinn als »Reife«, »Frucht« und »Ernte« der Zeit⁴⁷. So sehr diese Auslegung in der Absicht beginnt, durch die einheitliche Sicht des Menschen die sogenannte »platonische« Überfremdung der Eschatologie zu überwinden, so sehr endet sie in der Wiederbelebung platonischer Motive, etwa bei Karl Rahners Beschreibung des Todes als der »Befreiung aus dem Kerker der Zeit«⁴⁸. Auch in der Auffassung des mit dem Tod anbrechenden *aevum* stehen solche Interpretationen

⁴⁴ Vgl. Sth I 89, 1; und Q. D. De anima XV co: »Et si quidem haec opinio teneatur, haec quaestio facilis et absoluta est.«

⁴⁵ Nach Karl Rahner erscheint der Verinnerlichungsprozeß umso leichter vorstellbar, als prinzipiell feststehe, »... daß Materielles nichts anderes ist als eingegrenzter, gewissermaßen »gefrorener« Geist = Sein = Akt.« »Das Materielle ist ... nur als ein Moment an Geist und für (endlichen) Geist denkbar« (Ders.: Die Hominisation als theologische Frage, in: Ders. und P. Overhage: Das Problem der Hominisation (QD 12/13), 13–90, hier 51 f. Indes ist deutlicher geworden, daß diese Vorstellung von der notwendigen Selbsttranszendenz des Materiellen auf die in ihm potentiell gegebene Geistigkeit eine Parallele nicht bei Thomas von Aquin, sondern bei seinen Kritikern findet, wie etwa bei Robert Kilwardby in seiner Epistola ad Petrum de Conflato, art. II, der sein Verbot der thomistischen These verteidigt, *Potencia activa non est in materia*: a. a. O. 23–28.

⁴⁶ Kl. Baake: Praxis und Heil. Versuch eines konstruktiven Dialogs zwischen der lateinamerikanischen Theologie der Befreiung und der Theologie Karl Rahners (BthSt 6), Würzburg 1990, 227, Anm. 97.

⁴⁷ Vgl. K. Rahner, Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums, Freiburg et al. 1976, 267 f., 419 ff.

⁴⁸ SzTh VII 165; zum Wandel der Todestheologie Rahners vgl. Schenk, a. a. O., 458–477. Zur Thomasauslegung der zuletzt genannten Theorien vgl. auch L. Oeing-Hanhoff: Mensch und Natur bei Thomas von Aquin, in: ZkTh 101 (1979) 300–315.

dem hierarchischen Weltbild des Neuplatonismus näher, da das *aevum* unhinterfragt als Erfüllung und Überbietung der Zeit nahe an der Ewigkeit gilt⁴⁹, während Thomas an ein schlechtes *aevum* zu denken scheint, das nicht in der Erfüllung von wesentlichen Möglichkeiten, sondern in der Beraubung von Möglichkeit, Bewegungsfreiheit und Zeit besteht⁵⁰. Während Thomas den Tod als Endgültigkeit der Geschichte infolge des damit eingetretenen Freiheitsverlusts und der Radikalisierung der Passivität deutete, bedeutet hier der Tod ein Endgültigwerden der Geschichte als die Vollendung menschlicher Freiheit. Das führt nicht nur zu schwerwiegenden Problemen für eine ökumenisch denkende Theologie⁵¹, sondern begründet die kritische Anfrage etwa eines J. B. Metz, ob solche positive Deutungen des Todes – zumal in ihrer transzendentaltheologischen Form – den Kampf gegen den Tod und gegen die den Tod vorwegnehmende Ungerechtigkeit noch ernst zu nehmen vermag⁵².

V. Der Tod und die Antinomie von Hoffnung und Zweifel

Die vier genannten Interpretationen haben gemeinsam, daß sie alle von der weitreichenden Eindeutigkeit des Todes ausgehen: als der Ganztod oder die Selbstvollendung, die allenfalls in akzidenteller Weise bedingt sei. Nur die zweite Auslegung ließ eine stärkere Aporie bestehen, nämlich in der Lehre vom Tod als Transzendenz in radikalster Verarmung; auch dies sei nur eine philosophische Position, die von der theologischen überholt sei. Schaut man aber genauer hin, entdeckt man in den Schriften des Thomas eine Reihe von Texten, die in teils substanzontologischer, teils subjektontologischer Rede auf die *theologische* Bedeutung der Zweideutigkeit des Todes hinweisen⁵³. So gilt der Tod als einerseits naturwidrig, insofern er die tiefste Sehnsucht des auf Totalität ausgerichteten Vernunftbegabten widerspricht, andererseits aber auch als naturgemäß, insofern der auf hinnehmende Erkenntnis und anzunehmende Gesellschaftlichkeit angewiesene Mensch aus disparaten Prinzipien zusammengesetzt sein muß. Die Zusammensetzung sowohl des Leibes selbst als auch

⁴⁹ Vgl. die Beiträge G. Lohfinks in: Ders. und G. Greshake: *Naherwartung – Auferstehung – Unsterblichkeit* (QD 71), Freiburg ⁴1982, besonders 64–69, 145–148, 206f.

⁵⁰ Vgl. etwa SCG IV 95: »Anima est in statu mutabili quoad corpus unitor; non autem postquam fuerit a corpore separata. Dispositio enim animae movetur per accidens secundum aliquem motum corporis; cum enim corpus deserviat animae ad proprias operationes, ad hoc ei naturaliter datum est ut in ipso existens perficiatur, quasi ad perfectionem mota. Quando igitur erit a corpore separata, non erit in statu ut moveatur ad finem...«

⁵¹ Vgl. etwa W. Pannenberg: *Tod und Auferstehung in christlicher Sicht*, in: *Kerygma und Dogma* 20 (1974) 167–180.

⁵² J. B. Metz: *Glaube in Geschichte und Gesellschaft*, Mainz ³1980, 136–148.

⁵³ Zur Bedeutung der thomanischen Aussagen für eine Theologie des Todes vgl. u. a. H. Volk: *Das christliche Verständnis des Todes*, in: Ders.: *Gesammelte Schriften III*, Mainz 1978, 185–235; und Scheffczyk, a. a. O.

der leibseelischen Ganzheit ist die Folge der natürlichen, aus eigener Insuffizienz hervorgehenden Exzentrizität des Menschen⁵⁴. Nur deshalb kann Gott den sündig gewordenen Menschen der Sterblichkeit als der Sünde Sold überlassen, ohne ihm eine natürliche Begabung und damit ein Recht zu entziehen⁵⁵. Ähnlich verhält es sich mit der Auferstehungshoffnung. Läßt sich auch die leibberaubte Seele nur als der naturwidrige Zustand des versehrten Teiles eines verlorenen Ganzen denken, von dem sie nach wie vor ihre Identität bezieht und aus welchem Ganzen sie lebt, indem sie ihm auf Möglichkeit hin nachtrauert, so übersteigt es doch die Möglichkeiten ihrer Natur, von sich aus diese wesentliche Defizienz aufzuheben. Die leibberaubte Seele bedarf der Wiederherstellung der Vollpersonalität, des vollen Gedächtnisses ihrer Geschichte und Gesellschaftlichkeit, darf aber die Erfüllung dieses Bedürfnisses nicht als ein ihr Geschuldetes ansehen, sowenig wie ihr eine tatsächlich erfolgte Erfüllung heteronom und fremdartig erscheinen darf⁵⁶. Der Mensch zeichnet sich dadurch aus, daß er wesentlich von einer Sehnsucht umgetrieben wird, die zwar seine Würde mit ausmacht, aber sein Vermögen übertrifft⁵⁷. Das gelingende Leben lebt über seine Verhältnisse, ohne zu wissen, ob die Rechnung aufgeht und die Schul-

⁵⁴ Vgl. etwa Q.D. De anima VIII ad 1: »...Licet anima sublimissima sit formarum in quantum est intelligens, quia tamen cum sit infima in genere formarum intelligibilium, indiget corpori uniri quod sit mediante complexionis ad hoc quod per sensus species intelligibiles possint acquirere, necessarium fuit quod corpus cui unitur habere plus in quantitate de gravibus elementis, scilicet terra et aqua.«

⁵⁵ Vgl. etwa Sth I 76, 5 ad 1, et 97, 1; Comp. theol. I 152; und Q.D. De anima XIV ad 7: »...Peccatum gratiam totaliter tollit; nihil autem removet de rei essentia.« Vgl. zum Anfang des Lebens H. Seidl: Zur Geistseele im menschlichen Embryo nach Aristoteles, Albertus Magnus und Thomas Aquinas, in: A. Lobato (Hrsg.): L'anima nell'antropologia di S. Tommaso d'Aquino (Studia Universitatis S. Thomae in Urbe 28) Massimo/Milano 1987, 123–157.

⁵⁶ Vgl. SCG IV 79–82, etwa 81: »Resurrectio enim tantum ad finem naturalis est, in quantum naturale est animae esse corpori unitam; sed principium eius activum non est naturale, sed sola virtute divina causatur.«

⁵⁷ Gelegentlich deutet Thomas die Sehnsucht nach der Auferstehung als Hinweis auf die tatsächliche Erfüllung der Sehnsucht. Streng genommen ist sie nur der Beweis für ihre Möglichkeit, die für Thomas erst mit der Unsterblichkeit der Seele gegeben ist. Vgl. SCG II 55: »Impossible est naturale desiderium esse inane: natura enim nihil facit frustra. Sed quilibet intelligens naturaliter desiderat esse perpetuum: non solum ut perpetuetur esse secundum speciem, sed etiam individuum... Illa igitur quae ipsum esse perpetuum cognoscunt et apprehendunt, desiderant ipsum naturali desiderio. Hoc autem convenit omnibus substantiis intelligentibus. Omnes igitur substantiae intelligentes naturali desiderio appetunt esse semper. Ergo impossibile est quod esse deficient; II 79: »Impossible est appetitum naturalem esse frustra. Sed homo naturaliter appetit perpetuo manere. Quod patet ex hoc quod esse est quod ab omnibus appetitur; homo autem per intellectum apprehendit esse non solum ut nunc, sicut bruta animalia, sed simpliciter. Consequitur ergo homo perpetuitatem secundum animam, qua esse simpliciter et secundum omne tempus apprehendit; III 44: »Vanum enim est quod est ad finem quem non potest consequi. Cum igitur finis hominis sit felicitas, in quam tendit naturale ipsius desiderium, non potest poni felicitas hominis in eo ad quod homo pervenire non potest: alioquin sequeretur quod homo esset in vanum, et naturale eius desiderium esset inane, quod est impossibile.« In der Quaestio de immortalitate anim(a)e werden solche Indizien von beweiskräftigen Aussagen deutlich unterschieden: »Sciendum tamen quod, ad immortalitatem anime hostendendam, et si per quedam immortalitatis ipsius signa procedatur quasi quibusdam viis, una est tamen via demonstrans immortalitatem ipsius, et propter quid immortalis sit hostendes« (Kennedy 213, mit Hinweis auf das für die Unsterblichkeit allein beweiskräftige Argument aus der Selbstreflexion der Erkenntnis; vgl. ebd. 215, und Q.D. De anima 14, co.).

den beglichen werden. Hier fallen Möglichkeit und Können konstitutiv auseinander⁵⁸. Daher schwebt die Idee der Unsterblichkeit zwischen Fluch und Segen⁵⁹.

Betrachtet man Thomas aber im Licht der damaligen Optionen, dann wird deutlich, daß er absichtlich und programmatisch, philosophisch und theologisch einen Weg zu gehen versuchte, der die erfahrene Defizienz des Todes zum Ausdruck bringen sollte. Thomas stellt ausdrücklich fest, daß seine These schwieriger als die These von »Platon« und »Averroes« sei. Die Seele entweder als selbständig oder als einfach sterblich wäre nach Thomas leichter vorstellbar als diese »unselbständig versehrte Unsterblichkeit«. Denn allein der Mensch wird vom Schöpfer so ausgestattet, daß der Untergang seines Selbst von einem verbleibenden Teilprinzip erlebbar ist. Nur im Mensch kann so der Tod leben.

Thomas hätte die Unsterblichkeitsthese als Folge des von der Vernunft nicht mehr nachvollziehbaren Glaubens ausgeben können. In der kontroversen Frage nach der denkbaren Anfangslosigkeit der Welt schlug Thomas diesen Weg tatsächlich ein. Daß er aber dies nur in bezug auf die Gabe der Auferstehung tut, nicht aber in bezug auf die durch Unsterblichkeit notwendige Sehnsucht nach ihr, unterstreicht den programmatischen Charakter seiner Lehre⁶⁰. Der »Schrei nach Evidenz«, der nach H. U. von Balthasar unsere Zeit charakterisiert, hört nur sein eigenes Echo; es war aber immer schon so. Jene für Thomas programmatische, letztlich unlösbare Diastase zwischen Glauben und Evidenz, zwischen allgemeiner Hoffnung und unausweichlichem Zweifel soll hier zum Ausdruck kommen, welche nicht erst postmortale Existenz prägt, sondern die Grundstruktur des Daseins, auch des gläubigen Daseins ausmacht.

»Denn messianisch ist die Natur aus ihrer ewigen und totalen Vergängnis«, schrieb Walter Benjamin⁶¹. Das naturgemäße Unheil der verarmten Unsterblichkeit ermöglicht eine bestimmte Offenheit für die Heilsgeschichte: Überläßt Gott den Menschen seiner Mortalität, so kann der Tod zur Strafe werden, ohne dem Menschen ein ihm Geschuldetes zu nehmen; gerade deshalb bleibt dies eine denkbare Möglichkeit, die ihrerseits die Theodizee- und Anthropodizeefrage offenhält. Die im Horizont der Erfahrung sich zeigende Ungewißheit des letzten Ausgangs menschlicher Geschichte zeigt jene Antinomie des Herzens, welche den ambivalent bleibenden, antinomisch strukturierten, transzendentalen Horizont bildet, vor dem jeder Vollzug des Glaubens und der streng theologischen Hoffnung beginnt. Wenn die thomatische Lehre von der »anima separata« jene Aporie, die der Mensch selber ist, zum

⁵⁸ Vgl. SCG III 147: »... Manifestum est quod divina providentia aliter disponit creaturas rationales quam res alias secundum quod in conditione naturae propriae ab aliis differunt... Hoc autem inferioribus creaturis non competit, ut scilicet ad finem pervenire possint qui eorum facultatem naturalem excedat... Si igitur homo ordinatur in finem qui eius facultatem naturalem excedat, necesse est ei aliquod auxilium divinitus adhiberi supernaturale, per quod tendat in finem.«

⁵⁹ Vgl. SCG IV 79; Comp. theol. I 151.

⁶⁰ Vgl. I. Craemer-Ruegenberg: Albert le Grand et ses démonstrations de l'immortalité de l'âme intellectuelle, in: Archives de Philosophie 43 (1980) 667–673.

⁶¹ W. Benjamin: Theologisch-politisches Fragment, in: ders.: Gesammelte Werke, Bd. 2, Frankfurt 1977, 203f.

Ausdruck bringt, so ist das ein Anzeichen ihrer primär anthropologischen Begründung. Wenn aber die anthropologische Struktur antinomischer Hoffnung und Angst wiederum die erfahrungsmäßige Unentschiedenheit des menschlichen Schicksals hinsichtlich des möglichen Ereignisses von Fluch und Segen besagt, so bedeutet sie eine transzendente Vorbereitung des Glaubens an die Erlösung.

Die Erfahrung mit der Erfahrung, die Erfahrung also von der erfahrungsmäßigen Unentscheidbarkeit der Frage nach der Erfüllung menschlicher Hoffnung, zeigt sich nicht als zufälliges Erfahrungsdefizit, sondern als die Folge einer für unsere Existenz wesentlichen Defizienzerfahrung. Sollte sich Gott dem Menschen vor oder in dessen Tod offenbaren, so könnte die für den Menschen konstitutive Defizienzerfahrung zur Bedingung der Möglichkeit eines Segens werden, dessen Geschenk- und Rettungscharakter aufleuchtet, ohne die erfahrene Defizienz vergessen zu machen. Von seinem Wesen her ist das »animal rationale«, das ewigkeitsverdächtige Tier, vielleicht ein »Paradox«, mit Sicherheit aber eine ungelöste Spannung von Hoffnung und Angst. Würde mit dem Tod die Seele verstummen oder aber als schon vollendet gelten, so wäre die Theodizeefrage zu Ende. So bleibt sie das, was der Mensch selber ist – eine selbstunsichere Frage an Gott.

Es sei zum Schluß der Hinweis auf zwei Konsequenzen der vorausgegangenen Überlegung gestattet. Erstens: Die Parallelität zwischen der unentscheidbaren Antinomie menschlicher Hoffnung zwischen Zweifel und relativer Zuversicht einerseits und der Unentscheidbarkeit der Theodizeefrage andererseits ist kein Zufall; nicht aber so, als ob sie von der Möglichkeit eines »Vergleichs« abhinge, wonach der Mensch die Anklage fallen ließe im Tausch gegen die Aussicht auf Erfüllung. Das landläufige Vorverständnis, die Philosophie würde jene Theodizeefrage offen halten, welche die gläubig-hoffende Theologie schließen möchte, täuscht sich. Ohne die theologisch verstärkte Hoffnung, die sich in der Erfahrungsreflexion als unsichere Sehnsucht zeigen kann, wäre der Theodizeeprozess wegen der Vorentscheidung des Anthropodizeecausus längst eingestellt worden. Die Vermutung, der Mensch sei doch nur jener Teil des Kosmos, zu dessen Rangordnung vergebliche Hoffnung und sicherer Untergang gehören, hätte sich längst zur Gewißheit verfestigt. Jene stoische Weltdeutung, die einst Thomas von Aquin bekämpft hat, hätte den zu akzeptierenden Richterspruch ausgesprochen: daß derjenige weise ist und am weitesten über der Begrenztheit des sterblichen Individuums erhaben, der erkennen kann, daß dies so auch gut sei. Nur jene für Trauer und Hoffnung offene Sehnsucht, die das Leid des Individuums durch keine vollkommene Unterordnung in den Kosmos verstummen läßt, hält die Frage offen, warum es Leiden in diesem Ausmaß und in dieser Willkür gebe.

Zweitens: Die Gestalt einer mit der Trauer gleichursprünglichen Hoffnung, jener Auferstehungshoffnung, die sich gegen die Verstümmelung des Menschen richtet, hat ihren Ort nicht erst in der Eschatologie. Sie ist die Ablehnung des Todes, weshalb sie schwerlich von Theologien zum Ausdruck gebracht werden kann, die das Negative am Tod überspringen. Weil sie aber Ablehnung des Todes ist, ist sie auch die Ablehnung jeder Vorwegnahme des Todes durch die gewollten oder naturbedingten

Verunmöglichungen menschlicher Möglichkeiten. Die Hoffnung, die der Trauer entspringt und diese zugleich entstehen und bestehen läßt, wendet sich gegen die Bedrängung des Menschen durch die Gewalten der Natur und der Ungerechtigkeit. Die Anthropozidee sucht diese Hoffnung nicht nur auf »juristischem«, sondern auch auf »exekutivem« Weg durchzusetzen. Daß ihr dies nicht ganz gelingt, soll ihre Klage nicht leiser werden lassen. Denn sie ist die noch unerfüllte Hoffnung auf jene *iustificatio* personaler und sozialer Art, welche schon in diesem Leben Folge und Abbild der Auferstehung ist: jene *causa efficiens et exemplaris iustificationis*⁶².

⁶² Sth III 56, 1 ad 3.

Amtspriestertum und allgemeines Priestertum

Untersuchungen eines Kirchenrechtlers

Von *Rudolf Schunck, Frankfurt/M.*

1. Einleitung

Das umfassende Thema Amtspriestertum und allgemeines Priestertum möchte ich unter kirchenrechtlichen und pastoralen Aspekten untersuchen.¹ Dabei sollen vor allem die Beziehungen beider Priesterarten behandelt werden. Dabei erscheint es sinnvoll, die Bearbeitung des Themas unter einem weiteren Gesichtspunkt zu erschließen, der zu einem tieferem Verständnis für den kanonisch-pastoralen Bereich des Priestertums führt. Es geht darum, Priestertum des hierarchischen Dienstes und allgemeines Priestertum im Lichte der Lehren des Zweiten Vatikanum zu betrachten. Denn hier finden wir die theologischen Grundlagen für die kanonischen Normen unserer Überlegungen. Auf dieser Grundlage kann die pastorale Wirksamkeit der Kodifikation angemessen beleuchtet werden. Diese Perspektive beachtet natürlich auch die aktuelle Situation der Kirche. Wir befinden uns in historisch äußerst wichtigen Momenten, wo die immerwährende Aufgabe der Evangelisierung – die heute vielfach eine Neuevangelisierung bedeutet – verstärkt auf allen Gliedern der Kirche lastet².

In meinen Ausführungen werde ich in einem ersten Teil einige Lehraussagen des II. Vatikanischen Konzils über das Mysterium und die Sendung der Kirche behandeln. Dabei werden insbesondere die Unterschiede und die Beziehungen zwischen Amtspriestertum und allgemeinem Priestertum untersucht und gleichzeitig die Partizipation beider an der Mission der Kirche in der Welt untersucht. Dies ist notwendig für eine korrekte Interpretation und Anwendung der kanonischen Normen³. Der zweite Teil wird einigen Fragen von pastoraler Wichtigkeit gewidmet, unter Beachtung der obenerwähnten theologischen Grundlagen. Beenden werde ich meine Arbeit mit schlußfolgernden Überlegungen.

¹ Die juristisch-kanonische Wichtigkeit der konziliaren Lehre über beide Arten des Priestertums wurde von Kanonisten unterschiedlicher Schulen behandelt. Vgl. zum Beispiel E. Corecco, *Riflessione giuridico-istituzionale su sacerdozio comune e sacerdozio ministeriale*, in: *Atti del IX. Congresso Nazionale dell'Associazione Teologica Italiana*, Cascia 14.–18. September 1981, Padova 1983, S. 80–129; und P. J. Viladrich, *La distinzione essenziale sacerdozio comune-sacerdozio ministeriale e i principi di uguaglianza e di diversità nel diritto canonico costituzionale moderno*, in: *Il diritto ecclesiastico* 83 (1972), I, S. 119–157.

² Hier sind äußerst signifikant die wiederholten Aufrufe des Papstes und der letzten Sondersynode zu einer Neuevangelisierung des europäischen Kontinents. Vgl. Johannes Paul II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Christifideles laici*, vom 30. Dezember 1988, Nr. 34–35; Erklärung vom 13. Dezember 1991 der Bischofssynode Sonder-Versammlung für Europa.

³ Über die enge Beziehung zwischen dem Zweiten Vatikanischen Konzil und dem CIC von 1983 vgl. Johannes Paul II., *Ap. Konst. Sacrae disciplinae leges*, vom 25. Januar 1983. Hier wird die Wichtigkeit, auch die juristische, der Lehre dargelegt, nach der alle Glieder des Volkes Gottes – jeder auf seine Weise – am prophetischen, priesterlichen und königlichen Amt Christi teilnehmen.

2. Theologische Grundlagen für das Amtspriestertum und das allgemeine Priestertum

2.1. Die doppelte Teilhabe am Priestertum Christi

Der Konzilsteilnehmer Kardinal K. Woityla schrieb bereits im Jahre 1972: »Man könnte in gewissem Sinn sagen, daß die Lehre über das Priestertum Christi und die Teilhabe an ihm im Zentrum der Lehre des Zweiten Vatikanums steht und daß man in ihr irgendwie all dem begegnet, was das Konzil von der Kirche, dem Menschen, der Welt sagen wollte.«⁴ Tatsächlich brachte die theologische Vertiefung durch das II. Vatikanum eine Bestätigung der Lehre über das Amtspriestertum mit sich und zudem eine stärkere Beachtung des allgemeinen Priestertums aller Christgläubigen.⁵ Gleichzeitig wurden die wechselseitigen Beziehungen zwischen den verschiedenen Formen der Teilhabe am einzigen Priestertum Christi offenkundig. Sie unterscheiden sich dem Wesen nach, nicht bloß dem Grad nach und sind einander zugeordnet.⁶

⁴ K. Woityla, *Quellen der Erneuerung*, Freiburg – Basel – Wien 1981, S. 198.

⁵ Vgl. über den auf dem Zweiten Vatikanischen Konzil erreichten Fortschritt in den Beziehungen Kleriker, Laien und Amt die Ausführungen von R. Weigand, *Änderung der Kirchenverfassung durch das II. Vatikanische Konzil?*, in: *AfkKR* 135 (1966), S. 391–414; Th. Wilmsen, *Die Zusammenarbeit zwischen Priestern und Laien nach dem Zweiten Vatikanum*, in: *Volk Gottes. Zum Kirchenverständnis der Katholischen, Evangelischen und Anglikanischen Theologie. Festgabe für Josef Höfer*, hrsg. von R. Bäumer – H. Dolch, Freiburg i. Br. 1967, S. 715–723; O. Semmelroth, *Das priesterliche Gottesvolk und seine amtlichen Führer*, in: *Concilium* 4 (1968), S. 41–47. Vgl. zur nachkonziliaren Entwicklung H. Schmitz, *Tendenzen nachkonziliarer Gesetzgebung*, in: *AfkKR* 146 (1977), S. 381–419; dabei erkennt und analysiert der Autor eine pro-laikale Entwicklung (S. 398–406).

⁶ Nachdem die Kirche zunächst als priesterliches Volk betrachtet wird, beschreibt die Konstitution *Lumen gentium* in der Nr. 10 die wesentliche Unterscheidung zwischen den beiden Arten des Priestertums und ihre wechselseitige Zuordnung: »Das allgemeine Priestertum aber der Gläubigen und das Priestertum des hierarchischen Dienstes unterscheiden sich zwar dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach. Dennoch sind sie einander zugeordnet: das eine wie das andere nämlich nimmt je auf besondere Weise am Priestertum Christi teil. Der Amtspriester nämlich bildet kraft seiner heiligen Gewalt, mit der er ausgerüstet ist, das priesterliche Volk heran und leitet es; er vollzieht in der Person Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes Gottes dar; die Gläubigen hingegen wirken kraft ihres königlichen Priestertums an der eucharistischen Darbringung mit und üben ihr Priestertum aus im Empfang der Sakramente, im Gebet, in der Danksagung, im Zeugnis eines heiligen Lebens, durch Selbstverleugnung und tätige Liebe.« Die Internationale Theologenkommission hat versucht, die Beziehung zwischen beiden Arten des Priestertums tiefer zu erfassen; vgl. Internationale Theologenkommission, *Temi scelti di ecclesiologia*, 8. Oktober 1985, in: *Civiltà Cattolica* 136 (1985), S. 446–482; Kapitel 7 trägt bezeichnenderweise den Titel »Il sacerdozio comune nel suo rapporto col sacerdozio ministeriale« (S. 486). Eine kürzlich erschienene Studie befaßt sich mit der wesentlichen Unterscheidung zwischen Amtspriestertum und allgemeinem Priestertum; gleichzeitig weist der Autor neue Verständniswege auf, um die wesentliche Verschiedenheit der Arten der Teilhabe am Priestertum Christi zu zeigen; s. A. Aranda, *El sacerdocio de Jesucristo en los ministros y en los fieles. Estudio teológico sobre la distinción »essentia et non gradu tantum«*, en: *La formación de los sacerdotes en las circunstancias actuales*; Simposio Internacional de Teología, Universidad de Navarra, Pamplona 1990, S. 207–246. Unter der theologischen Literatur zu diesem Thema vgl. ebenfalls A. Vanhoye, *Sacerdoce commun et sacerdoce ministériel. Distinctions et rapports*, in: *Nouvelle Revue Théologique* 97 (1975), S. 193–207; und H. U. von Balthasar, *Christlicher Stand, Einsiedeln 1977*, S. 145–202. Zur Textgeschichte der Konstitution *Lumen gentium* Nr. 10 vgl. B. J. Hilberath, *Das Verhältnis von gemeinsamem und amtlichem Priestertum in der Perspektive von Lumen gentium 10*, in: *Trierer Theologische Zeitschrift* 94 (1985), S. 311–326. Vgl. ebenfalls im von der Kongregation für den Klerus soeben veröffentlichten *Directorium pro presbyterorum ministerio et vita*, vom 31. Januar 1994, *Città del Vaticano* 1994, Nr. 18.

Das allgemeine Priestertum wird in der Taufe grundgelegt; das bedeutet, es besteht und wirkt in der Kirche auf der Ebene der Gleichheit, und es wird allen Getauften zuteil. Das Amtpriestertum hingegen hat seinen Ursprung im Sakrament des Ordo in den Weihestufen Presbyterat und Episkopat und führt zu einer Verschiedenheit, insofern nicht alle Getauften es erhalten; diejenigen, die es empfangen, repräsentieren Christus in einer besonderen Weise⁷ und werden mit einer Weihewalt ausgestattet⁸.

Da diese Realitäten in den Sakramenten ihren Ursprung haben, gehören sie zur Grundlage der kanonischen Normen und bilden die notwendigen Kriterien für ihre Interpretation. Die Funktion des Kirchenrechtes besteht in diesem Falle im Rezipieren, Fördern und Behüten aller Elemente sowohl auf der Ebene der Gleichheit, basierend auf dem allgemeinen Priestertum, wie auf der Ebene der hierarchischen Verschiedenheit, basierend auf dem Amtpriestertum⁹.

Die Ebene der Gleichheit wird begründet in der Tatsache des Gläubig-Seins; diese Wirklichkeit äußert sich in den Rechten und Pflichten der Gläubigen, darin zeigen sich Würde und Freiheit der Kinder Gottes¹⁰. Dadurch, daß diese Tatsache die primäre, allgemeine und grundlegende ist, ergeben sich hier keine Differenzierungen, denn die juristischen Folgen der Taufe sind gleich bei allen Getauften. Die womöglich bestehende Verschiedenheit zwischen den Gläubigen beeinträchtigt nicht ihre fundamentale Gleichheit. Deshalb besitzen auch diejenigen Gläubigen, die die Weihe empfangen haben, weiterhin das allgemeine Priestertum; dieses wird weder überwunden noch suprimiert durch das Weihesakrament. Der Codex behandelt diese Aspekte in der Definition des Laien (c. 204 § 1), in der Darlegung des Prinzips der Gleichheit der Würde und Tätigkeit (c. 208) und in der Anerkennung der bereits erwähnten Rechte und Pflichten der Gläubigen (cc. 209–223).

Der juristische Ausdruck des Amtpriestertums zeigt sich einerseits in der hierarchisch grundgelegten Verschiedenheit und andererseits im persönlichen juristischen Statut des Klerikers. Die Gläubigen, die das Amtpriestertum empfangen haben, sind aufgerufen, die hierarchischen Funktionen auszuüben, entsprechend den *tria munera: sanctificandi, docendi und regendi*. Denn durch das Weihesakrament besitzen sie, gemäß der klassischen Terminologie, Gewalt über den sakramentalen Leib Christi und über seinen Mystischen Leib. Der Empfang der Weihe setzt außerdem

⁷ Über die spezifische Art der Christusrepräsentation bei den Priestern s. L. Scheffczyk, Die Christusrepräsentation als Wesensmoment des Priesteramtes, in: Schwerpunkte des Glaubens. Gesammelte Schriften zur Theologie, Einsiedeln 1977, S. 367–386; vgl. auch F. Hengsbach, Das Wirken des Priesters in der Person Christi, in: Stärke deine Brüder, Sinn und Sendung, Bd. 1, hrsg. K. M. Becker, Sankt Augustin 1977, S. 48–66.

⁸ Über die strukturierende Funktion von allgemeinem Priestertum und Amtpriestertum in der Kirche s. P. Rodriguez, El concepto de estructura fundamental de la Iglesia, in: Veritati Catholicae, Festschrift für Leo Scheffczyk zum 65. Geburtstag, Aschaffenburg 1985, S. 237–246.

⁹ Besonders wertvoll ist die kanonistische Darlegung des Themas durch J. Hervada; der Autor versteht es, die aus beiden Arten des Priestertums herrührenden Elemente juristisch einzuordnen, ihre Konsequenzen sowohl im Bereich der Ebene des Laien wie in der hierarchischen Struktur aufzuzeigen; J. Hervada, Diritto costituzionale canonico, Mailand 1989.

¹⁰ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution Lumen gentium, Nr. 9.

eine Lebensentscheidung und einen speziellen Lebensstil voraus. Dies kommt in einem eigenen rechtlichen Statut zum Ausdruck, das von dem des Gläubigen als solchen verschieden ist. Es ruht auf der neuen Weihung, die die Geweihten Christus, dem Haupt, gleichgestaltet, und auf der Sendung, die mit dem Weihesakrament verbunden ist.

Der Codex übernimmt diese doppelte Perspektive, indem er auf der einen Seite die Pflichten und Rechte der Hirten im Bereich der *tria munera Ecclesiae*¹¹ und auf der anderen die Pflichten und Rechte der Kleriker oder geweihten Diener¹² behandelt.

Dem kirchenrechtlichen Regelwerk wird nur eine solche Interpretation gerecht, die in Übereinstimmung mit dem Obengesagten davon ausgeht, daß zwischen den beiden Arten des Priestertums zu unterscheiden nicht heißt, das Prinzip der Gleichheit aufzulösen. Denn die Priester sind nicht *mehr* Gläubige als die, welche nicht die Priesterweihe empfangen haben. Das Gläubigenstatut läßt keine Rangstufenbildung zu. Kraft der Taufe sind alle zur Heiligkeit gerufen. Das bedeutet, sich mit Christus zu identifizieren und für die Sendung der Kirche Mitverantwortung zu tragen. Die Teilnahme am hierarchischen Priestertum bringt aus sich kein Mehr an Heiligkeit gegenüber dem nicht geweihten Gläubigen. Er bedeutet einzig und allein, daß die Priester einen Titel mehr erhalten haben, der sie zur christlichen Heiligkeit aufruft, damit sie ihrem priesterlichen Dienst¹³ besser und mit mehr Früchten nachgehen. Sähe man das anders, so hieße dies, dort eine Rangordnung unter den Gläubigen einzuführen, wo es keinen Platz für sie gibt. Denn im Gläubigenstatut gilt das Gleichheitsprinzip.

Die Stellung der Frau und ihre Funktion in der Kirche ist unter diesem Blickwinkel zu sehen. Sie besitzt genau wie der Mann das allgemeine Priestertum und hat dasselbe Statut als Gläubige. Daß sie nicht das Weihesakrament empfangen kann, berührt nicht im geringsten ihre Würde als Christ. Denn die Fülle des Lebens als gläubiger Christ besteht nicht darin, bestimmte Funktionen auszuüben (im hier interessierenden Fall die des Priestertums), sondern heilig zu werden¹⁴.

¹¹ Über munus sanctificandi im Buch IV; über munus docendi im Buch III; und über munus regendi vor allem in dem Teil, der der hierarchischen Verfassung der Kirche gewidmet ist.

¹² Vgl. Kap. III des Titel III im Buch II. Über das juristische Statut der Kleriker vgl. V. de Paolis, *I ministri sacri o chierici, in: Il fedele cristiano (Il Codice del Vaticano II, n. 6)*, Bologna 1989, S. 103–173; ebenfalls G. Dalla Torre (u. andere), *Lo stato giuridico dei ministri nel nuovo Codex Iuris Canonici*, Libreria editrice vaticana 1984. Über den Dienstauftrag des Presbyter im Dekret *Presbyterorum ordinis*, vgl. P. J. Cordes, *Sendung zum Dienst. Exegetisch-historische Studien zum Konzilsdekret »Vom Dienst und Leben der Priester«*, Frankfurter Theol. Studien, Bd. 9, Frankfurt 1972.

¹³ Die allgemeine Berufung zur Heiligkeit ist in der Taufe grundgelegt, sie spezifiziert sich in einer neuen Weihe gegenüber Gott durch das Ordo-Sakrament. Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dekret *Presbyterorum ordinis*, Nr. 12; und Johannes Paul II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Pastores dabo vobis*, vom 25. März 1992, Nr. 20.

¹⁴ »Diese Bestimmung hat die Kirche immer aus dem eindeutigen, freien und souveränen Willen Jesu Christi, der nur Männer zu seinen Aposteln berufen hat, herausgelesen.« Johannes Paul II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Christifideles laici*, vom 30. Dezember 1988, Nr. 51. Außerdem: »Majores in Regno caelorum non sunt ministri, sed sancti.« Kongregation für die Glaubenslehre, *Instruktion Inter insigniores*, vom 15. Oktober 1976, in: *AAS* 69 (1977), S. 115; auf die Wichtigkeit dieser Instruktion

2.2. Das Verhältnis Kirche – Welt und seine Auswirkungen in der Ausübung des allgemeinen Priestertums der Gläubigen

Die Kirche steht mit ihrer eschatologischen und ihrer Heilsmission, die erst in der kommenden Welt ganz entfaltet wird, mitten in der Welt. Sie respektiert uneingeschränkt den Unterschied und die Autonomie von Kirche und Gesellschaft, die verschiedene Aufgaben haben¹⁵. Die Kirche ist in der Welt präsent. Ihre Glieder sind auch Glieder der irdischen Stadt. Ihre Botschaft richtet sich an alle Menschen, denn alle sind von Christus erlöst und alles Irdische steht in Christus in Beziehung zu Gott¹⁶. Die Kirche lebt in der Welt, ohne von der Welt zu sein. Sie wurde dazu gesandt, das Erlösungswerk Christi fortzusetzen, das gerade aufgrund seines Ausgerichtetseins auf das Heil der Menschen einschließt, alles Zeitliche in Jesus zu erneuern¹⁷. Die Kirche ist dazu berufen, zum Lob und zur Ehre des Schöpfers und Erlösers die Welt zu heiligen, die zeitliche Wirklichkeit dem Willen Gottes entsprechend zu ordnen. Deshalb hat die Kirche auch eine säkulare Dimension. An ihr haben alle Glieder Anteil und sie steht nicht abseits vom Heilswillen Gottes und dem Geheimnis der Kirche¹⁸.

Die Säkularität der Kirche schlägt sich als theologische Größe darin nieder, wie das Handeln ihrer Gläubigen in der Welt eingestuft wird. Wenn das ganze Volk Gottes das Zeitliche heiligt und die Gesellschaft mit christlichem Geist erfüllt, dann verwirklicht es eine Aufgabe ekklesialen Charakters. Denn es setzt das gemeinsame Priestertum aller Getauften in die Tat um. Es wäre demnach falsch, solche Tätigkeiten, die ein Christ innerhalb der kirchlich verfaßten Strukturen ausübt, als kirchlich im eigentlichen, theologischen Sinn des Wortes zu bezeichnen.

Andererseits ist nicht zu übersehen, daß sich nicht alle Gläubigen in einer gleichen Lage gegenüber der Welt befinden. *Wie* ein jeder an der Säkularität der Kirche teilhat, ist verschieden. Die Unterschiede drücken sich in dem verschiedenen persönlichen Rechtstatut aus. Die geweihten Diener der Kirche sind aufgrund besonderer Berufung vor allem und eigentlich zum Gottesdienst und zur Seelsorge geweiht. Ihr Handeln im Zeitlichen ist von der Verwirklichung ihrer Aufgabe und ihres besonderen Tätigkeitsfelds abhängig. Aus diesem Grund verbietet der CIC den Hirten der Kirche wirtschaftliche, politische, gewerkschaftliche und ähnliche Aktivitäten¹⁹.

verweist der Beitrag von A. Vanhoye, *Das Zeugnis des Neuen Testaments zur Nichtzulassung der Frauen zur Priesterweihe*, *L'Osservatore Romano* (deutsche Ausgabe) vom 19. März 1993, S. 9. Vgl. auch J. Ratzinger, *Zur Frage nach dem Sinn des priesterlichen Dienstes*, in: *Geist und Leben* 41 (1968), S. 347–376; treffend formuliert der Autor die Gleichheit der Christen: »Für sich gesehen und auf sich allein hin gesehen ist jeder Christ nur Christ und kann gar nichts Höheres sein. Es gibt die Einheit und Unteilbarkeit des einzigen christlichen Rufes. ›Ad se‹ ist jeder nur Christ, und das ist seine Würde.« (S. 371). Inzwischen hat Papst Johannes Paul II. diese Frage definitiv entschieden; vgl. Johannes Paul II. *Apostolisches Schreiben Ordinatio sacerdotalis*, vom 22. Mai 1994, in *L'Osservatore Romano* (deutsche Ausgabe) vom 10. Juni 1994, S. 2.

¹⁵ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, *Pastoralkonstitution Gaudium et spes*, Nr. 76.

¹⁶ Vgl. ebenda, Nr. 40.

¹⁷ Vgl. Johannes Paul II., *Nachsynodales Apostolisches Schreiben Christifideles laici*, Nr. 15.

¹⁸ Vgl. ebenda, Nr. 15.

¹⁹ Vgl. zum Beispiel die *Canones* 278 § 3, 285, 286, 287, 289.

Den Ordensleuten ihrerseits kommt die Aufgabe zu, den eschatologischen Charakter der Kirche öffentlich zu bezeugen. Und alle, deren Leben geweiht ist, haben von ihrer Weihe her eine besondere Sendung. Die Laien dagegen besitzen den säkularen Charakter als ureigenes und besonderes Merkmal²⁰.

Das Lehramt der Kirche hat in jüngerer Zeit den über das bloß Soziologische hinausgehenden Wert des säkularen Charakters des Laien betont²¹. Die Welt ist das Umfeld der christlichen Berufung der Laien; dort ruft sie Gott, um wie die Hefe von innen her zu ihrer Heiligung beizutragen²².

Daraus ergibt sich, daß das Leben der Gläubigen, die Laien sind, rechtlich vor allem durch die staatliche Ordnung der Gesellschaften, deren Bürger sie sind, bestimmt wird, und daß die kirchenrechtlichen Vorschriften über sie eher spärlich sind. Das erschwert es, zwischen dem kirchenrechtlichen Statut des Gläubigen und des Laien genau zu unterscheiden. Dies bedeutet jedoch nicht, worauf noch zurückzukommen sein wird, daß die Säkularität des Laien kirchenrechtlich bedeutungslos wäre. Schließlich prägt die Säkularität zu einem Großteil das Leben, in dem die Laien als Gläubige ihre Pflichten erfüllen und ihre Rechte ausüben²³.

2.3. Warum der Laie nicht minderwertig ist

Die Unterscheidung des Amtspriestertums vom allgemeinen Priestertum ist also im Kontext der Stellung der Kirche in der Welt zu sehen. Dies ist Grundvoraussetzung, um zu verstehen, wo das Wirkungsfeld des gemeinsamen Priestertums hinsichtlich der ekklesial und rechtlich verschiedenen Sendungen der Gläubigen liegt. Ließe man das Verhältnis Kirche – Welt beiseite und nähme nur die Beziehung Amtspriestertum – allgemeines Priestertum in den Blick, wobei ersteres die Aufmerksamkeit vom letztgenannten auf sich zieht, so stünde das Ergebnis fest: der nicht geweihte Gläubige hätte eine schlechtere Stellung als der Priester. Die Aufwer-

²⁰ Der Canon 207 § 1 betrachtet die Laien ausschließlich von einer sakramentalen Perspektive aus: es sind diejenigen Gläubigen, die nicht das Weihesakrament empfangen haben. In anderen Canones jedoch übernimmt der CIC klar die konziliare Sicht von der besonderen Säkularität der Laien (vgl. zum Beispiel cc. 225 § 2 und 227). Für ein weitergehendes Studium, worin der Autor klar unterscheidet zwischen dem sakramentalen Grundgehalt des Laien und der Spezifizierung, die aus seinem Lebensstil resultiert, vgl. L. Navarro, *Il fedele laico*, in: *Il diritto nel mistero della Chiesa*, 2. Aufl., Bd. II, Rom 1990, S. 142–170.

²¹ Wie allgemein bekannt, haben einige berühmte Autoren die Säkularität in einem soziologischen Sinn verstanden, ohne die Wichtigkeit und theologische Bedeutung zu erfassen, die ihr zukommt. Vgl. K. Mörsdorf, *Die Stellung der Laien in der Kirche*, in: *Revue de Droit Canonique X–XI (1960–1961)*, S. 214–234 (dieser Artikel ist ebenfalls veröffentlicht in: *Schriften zum Kanonischen Recht*, hrsg. von W. Aymans – K. Th. Geringer – H. Schmitz, Paderborn 1989, S. 411–231).

²² Grundlegend für dieses Thema sind die Texte der Dogmatischen Konstitution *Lumen gentium*, Nr. 31 und das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Christifideles laici*, Nr. 15–17.

²³ Die Schwierigkeit, zwischen dem Statut des Gläubigen und des Laien zu unterscheiden, zeigte sich in der Bearbeitungsphase der entsprechenden Canones über die Pflichten und Rechte der Laien (vgl. *Communicaciones 17* [1985], S. 175–183). Diesbezüglich hat ein Autor geschrieben: »Die wichtigsten Rechte, die dem Laien eigen sind, (...) sind nicht diejenigen, die aus dem Laien-Sein hervorgehen, sondern die aus der grundlegenderen Tatsache des Gläubigen-Seins.« P. Lombardia, *Los derechos del laico en la Iglesia*, in: *Escritos de Derecho canónico*, Bd. III, Pamplona 1974, S. 268.

tung der Laien (als nicht geweihte Personen) läge bei solch einem Grundverständnis auf der Linie einer Annäherung an das Amtpriestertum durch Übernahme von Funktionen, die bis dahin von Klerikern wahrgenommen wurden. Die Einbeziehung des Begriffspaars Kirche-Welt wirft demgegenüber ein neues Licht auf das Verhältnis des Priestertums im hierarchischen Dienst zum allgemeinen Priestertum aller Getauften. Zugleich erlaubt es ein vertieftes kirchenrechtliches Verständnis dafür, was ein Laie ist und infolge davon, was ein Kleriker und was gottgeweihte Personen sind. In die rechte Perspektive gerückt, öffnet sich dadurch ein Weg dazu, den Titel, der sich mit den Pflichten und Rechten der Laien befaßt, genauer in den Blick zu nehmen (cc. 224–231).

Die Dimension der Säkularität der Kirche und die Arten, an dieser Anteil zu haben, lassen die unersetzbare Rolle entdecken, die dem Laien in der Kirche zukommt. Der Weltcharakter ist der Entfaltungsrahmen des Laien. Er charakterisiert ihn und ist Unterscheidungsmerkmal von den anderen Arten von Gläubigen. Sein rechtlicher Status besteht demgemäß in erster Linie im Rechtsstatut des Gläubigen als solchen, jedoch durch die Säkularität geprägt²⁴. Die Aufgabe des Laien liegt demnach vor allem in der Verwirklichung seines allgemeinen Priestertums auf den ihm eigenen Tätigkeitsfeldern: »Es sind nämlich alle ihre Werke, Gebete und apostolische Unternehmungen, ihr Ehe- und Familienleben, die tägliche Arbeit, die geistige und körperliche Erholung, wenn sie im Geist getan werden, aber auch die Lasten des Lebens, wenn sie geduldig ertragen werden, ›geistige Opfer, wohlgefällig vor Gott durch Jesus Christus‹ (1 Petr 2,5). In der Feier der Eucharistie werden sie mit der Darbringung des Herrenleibes dem Vater voll Frömmigkeit dargebracht. So übergeben die Laien, indem sie allenthalben den Dienst der Anbetung vollziehen, die Welt an Gott.«²⁵

Damit ist nicht ausgeschlossen, daß der Laie, insofern er Gläubiger ist, im institutionellen Leben der Kirche aktiv wird und bei kirchlichen Ämtern und Aufgaben mitwirkt. Denn auch hierzu ist er durch das allgemeine Priestertum aller Getauften befähigt²⁶. Die ekklesiologische Arbeit des Zweiten Vatikanischen Konzils hat den Laien einen Zugang zu zahlreichen Funktionen in der Liturgie und in vielfältigen pastoralen Tätigkeiten erschlossen²⁷. Gleichwohl lohnt es sich, eine möglicherweise oft unbemerkt bleibende Tatsache hervorzuheben: der dem Laien eigene Weltcharakter findet auch in den erwähnten Funktionen Widerhall. Die Hierarchie ruft den Laien, abgesehen von der Fähigkeit dazu, die sich aus der Taufe ergibt, gerade wegen seiner Erfahrung als Laie oder aufgrund seiner Sachkenntnis und Berufserfahrung in bestimmten Bereichen. Man denke beispielsweise an die Teilnahme von Laien in den Vermögensverwaltungsräten der Bistümer (vgl. c. 492 § 1) und der Pfarreien

²⁴ Es erscheint wichtig, darauf hinzuweisen, daß der Codex canonum Ecclesiarum orientalium – im Unterschied zum CIC von 1983 – eine Definition des Laien enthält, die die Säkularität als eine spezifische Note dieser Gläubigen versteht (vgl. CCEO, c. 399).

²⁵ II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, Nr. 34.

²⁶ Der Canon 228 des CIC hat, in einer allgemeinen Art und immer gemäß den Rechtsvorschriften, bestimmt, daß Laien kirchliche Ämter und Aufgaben übernehmen können, und gleichfalls vorgesehen, daß Laien als Sachverständige und Ratgeber den Hirten der Kirche zur Seite stehen können.

²⁷ Vgl. hier die Ausführungen von W. Aymans, Strukturen der Mitverantwortung der Laien, in: AfkKR 159 (1990), S. 368–386; insbes. Kap. IV. »Formen der Mitverantwortung von Laien«, S. 375–383.

(vgl. c. 537), an die Pastoralräte (vgl. cc. 512 § 1, 536 § 1 und 519) sowie an die Kongregationen der Römischen Kurie. Sehr oft liegt der Grund ihrer Teilnahme in diesen Gremien in ihrer beruflich erworbenen Fachkenntnis oder in ihrer Erfahrung als Eheleute und Eltern. Wo ihr Beitrag sich auf Bereiche erstreckt, in denen sie als Experten gelten können, ist er besonders wertvoll und unersetzlich.

3. Die rechtlich-pastorale Bedeutung des Begriffspaares Amtspriestertum – allgemeines Priestertum und sein Echo in der Beziehung zwischen der Kirche und der Welt

Ausgehend von den oben dargelegten Grundlagen soll gezeigt werden, welche Bedeutung es für die Praxis hat, wenn man dieser Basis treu bleibt. Dabei kann nicht aus dem Blick geraten, daß im Volk Gottes das Praktische nur das ist, was zum Heil führt, was also mit der Seelsorge zusammenfällt. Die Perspektive dieses Abschnittes ist deshalb unmittelbar rechtlich und praktisch zugleich.

Die nachfolgende Untersuchung geht von zwei großen pastoralen Fragekomplexen aus. Sie sprengen sicherlich den Rahmen des bloß Kirchenrechtlichen. Aber auch im Kirchenrecht sind sie grundlegend und stets präsent. Es geht um das Thema der Teilhabe der Gläubigen am Leben der Kirche – unter besonderer Berücksichtigung ihres Wirkens in den im engeren Sinn als kirchlich zu bezeichnenden Strukturen und Tätigkeiten – und um die Frage des Wirkens der Kirche in der Welt, bei der Belebung der zeitlichen Ordnung mit christlichem Geist. Für beide Problemkreise erweist es sich als nützlich, die Struktur der Kirche unter dem Begriffspaar Amtspriestertum – allgemeines Priestertum zu berücksichtigen und in Beziehung zur Sendung der Kirche in der Welt zu setzen.

Im übrigen stimmt diese Unterteilung im wesentlichen mit der des Nachsynodalen Apostolischen Schreibens *Christifidelis laici* in den Kapiteln 2 und 3 überein, die betitelt sind »Die Teilhabe der Laien am Leben in der *communio* der Kirche« und »Die Mitverantwortung der Laien für die Kirche in ihrer Sendung«. Auf dieses Schreiben wird im folgenden Bezug genommen. Gleiches gilt für das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Pastores dabo vobis*, das dieselben Fragen aus der Optik des priesterlichen Dienstes erörtert. In beiden päpstlichen Schreiben schlägt sich nieder, wie groß der gegenseitige Austausch zwischen der Gesamtkirche und ihrem Haupt ist, den der Heilige Geist bei jeder Bischofssynode bewirkt. Wie es auch in diesen Dokumenten zum Ausdruck kommt, ist es indes unmöglich, eine genaue Grenzlinie zwischen beiden Themenkreisen zu ziehen, da sie in der Wirklichkeit des einen Mysteriums der Kirche unauflöslich verbunden sind²⁸.

²⁸ Vgl. zum Beispiel in *Christifideles laici*, Nr. 23: Nachdem dort die Funktionen, die Laien in der Liturgie, in der Weitergabe des Glaubens und in den pastoralen Strukturen der Kirche ausüben können, behandelt wurden, beschreibt das Nachsynodale Apostolische Schreiben daran anschließend das eigentliche Feld der evangelisierenden Tätigkeit der Laien in der Welt; *Christifideles laici* zitiert hier den berühmten Text von Paul VI., Apostolisches Schreiben *Evangelii nuntiandi*, vom 8. Dezember 1975, Nr. 70.

3.1. Die Teilnahme der Gläubigen am kirchlichen Leben

Die rechtliche Ausformung dieser Teilnahme ergibt sich aus den Rechten der Gläubigen, und das besonders im Fall der Laien, deren ausdrückliche und positive Würdigung eine der großen kanonistischen Beiträge des Konzils und des Codex von 1983 ist. Das Kirchenrecht hat einen Internationalen Kongreß den Grundrechten des Christen in Kirche und Gesellschaft gewidmet²⁹. Hier ist nicht der Ort, um die umfassende wissenschaftliche Diskussion und die pastoralen Spannungen, die hinsichtlich der Rechte des Gläubigen in der nachkonziliaren Zeit entstanden sind, zu dokumentieren. Der Interessierte wird das alles in den Kongreßakten wiederfinden. Die Wogen der ersten Reaktionen haben sich geglättet: auf der einen Seite die der leichtgläubigen Enthusiasten, auf der anderen Seite die der radikal Mißtrauischen. Mit dem neuen Codex steht die Aufgabe, diesen Aspekt der kirchenrechtlichen Dimension der Kirche in die Tat umzusetzen.

Eben dafür ist es unerläßlich, die Grundrechte der Gläubigen im gesamt des Geheimnisses der Kirche zu reflektieren, vor allem in bezug auf die zweifache Teilhabe am Priestertum Jesu Christi. Dabei gilt es auch, die Wurzeln des antihierarchischen Affektes aufzudecken, der die öffentliche Diskussion um die Rechte der Gläubigen – vor allem der Laien – offen oder unterschwellig begleitet.

Natürlich gibt es auch andere Aspekte, die für ein ekklesiologisches Verständnis der Grundrechte aller Getauften berücksichtigt werden müssen. Man denke nur an die Notwendigkeit, diese nicht von den entsprechenden Pflichten, die alle Glieder der Kirche haben, zu trennen. Das kommt vor allem in der Verpflichtung zur *communio* zum Ausdruck, worauf der Canon 209 § 1 Bezug nimmt³⁰. Ebenso muß man die Rechte der Gläubigen in Beziehung zu den Heilsgütern setzen, um zu verstehen, was diese Verpflichtung zur *communio* im Bekenntnis des Glaubens, in den Sakramenten und in der Kirchenleitung – gemäß der klassischen Formulierung im Canon 205 – bedeutet. Somit kann man auch von einem wirklichen Recht aller Christen im Dienst der Hierarchie in all den Funktionen sprechen, die der Aktualisierung dieser Güter entsprechen: im Dienst am Wort, den Sakramenten, der Autorität und in der Förderung der legitimen kirchlichen Freiheit. Die Autorität als ein Heilsgut anzusehen, auf das man ein Recht hat, bedeutet mit Worten von Erzbischof Dyba, »sich in einer Logik der *communio* zu bewegen, die jegliche Sichtweise der Dialektik Hierarchie – Volk Gottes hinter sich läßt.«³¹ Sieht man als Erkennungszeichen

²⁹ Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft, hrsg. von E. Corecco – N. Herzog – A. Scola, Akten des IV. Internationalen Kongresses für Kirchenrecht, Freiburg (Schweiz) 1981. Auch wenn die Arbeit von del Portillo vor dem neuen Codex verfaßt wurde, ist sie hilfreich, um die Grundlagen des Konzils und die Kodifikation zu diesem Thema zu verstehen: A. del Portillo, Gläubige und Laien in der Kirche, Paderborn 1972. Hinsichtlich der Bibliographie nach der Promulgation des CIC von 1983, siehe G. Feliciani, *Il popolo di Dio*, Bologna 1991, S. 177–184.

³⁰ Siehe bezüglich der Verflechtung zwischen Freiheit und Verantwortung: J. Ratzinger, Freiheit und Bindung in der Kirche, in: Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft (s. Anm. 29), S. 37–52.

³¹ J. Dyba, Das hierarchische Weihpriestertum und das gemeinsame Priestertum aller Gläubigen, Vortrag beim Symposium Internationale Iuris Canonici in Rom (19.–24. April 1993), in: *Ius et vita et in missione Ecclesiae*, hrsg. Pontificium concilium de legum textibus interpretandis, Roma 1994, S. 807–821, hier S. 821.

einer echten christlichen Freiheit die verantwortliche Übernahme von Aufgaben, die den geweihten Hirten als Repräsentanten des Hauptes Jesu Christi, der bis heute in der Heilsgeschichte wirkt, zukommen, dann vermeidet man den Fehlschluß, Autorität und Freiheit gegeneinander auszuspielen.

3.2. Grundrechte in der Kirche

Nicht selten wird der Bezugspunkt der Grundrechte in der Kirche in den Zugang zum Weihesakrament gelegt. Das liegt vor allem bei denen nahe, die davon ausgeschlossen sind, so zum Beispiel von Frauen oder Verheirateten in der lateinischen Kirche. Oder man verlegt den Bezugspunkt in eine erweiterte Teilnahme an kirchlichen Funktionen, die dem Weiheamt zugeordnet sind (Liturgie, Leitung der Kirche etc.). So gesehen scheinen die Rechte der Laien die wesentliche Unterscheidung zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem Amtspriestertum aufzuheben, zumindest aber abzuschwächen. Die Taufe wäre somit Befähigung, teilzuhaben an jedem Amt in der Kirche. Und wenn das nicht immer mit solcher Klarheit vertreten wird, dann weil man nicht offen in Konflikt mit dogmatischen Prinzipien geraten möchte. In der Tat erscheinen diese Prinzipien als kaum erträgliche Einschränkungen, die man in der Praxis weit mehr untergräbt, als es mit einem direkten Angriff möglich wäre, denn man eröffnet eine Dynamik, die darauf hinzielt, die Grenzen von Kleriker und Laie zu verwischen.

3.3. Amtspriestertum als Titel persönlicher Überlegenheit?

So gesehen erscheint das Weihesakrament – und damit auch die eigenen Rechte und Pflichten der Hierarchie – im Wirkungskreis kirchlicher Macht, mehr oder weniger willkürlich einigen wenigen vorbehalten. Das Amtspriestertum wird als Titel persönlicher Überlegenheit gesehen. Das Bewußtsein der fundamentalen Gleichheit aller Gläubigen bewirkt dann in allen nicht Geweihten ein Gefühl der Minderwertigkeit und das Bedürfnis nach Emanzipation. Dem Amt des Hirten sollen in dieser Sicht nur gewisse Funktionen einer äußeren und formalen Präsidentschaft zurückbleiben.

Demgegenüber gilt es aber zu erfassen, daß der Gegenstand der Gläubigenrechte im Volke Gottes nicht in der Ausübung gewisser Ämter besteht, die mehr oder weniger dem der Apostelnachfolger und ihrer Mitarbeiter eignen. In der Kirche gehören diese Ämter – einschließlich der, die von nicht geweihten Gläubigen als Mitarbeiter oder in Vertretung ausgeübt werden – zu einer Ordnung, die verschieden ist von den Getauften eigenen Rechten und Pflichten. Jene Ordnung setzt ohne Zweifel die Taufe voraus, aber erfordert weitere Titel. Im Kern – und für die besonderen Funktionen des Weiheamtes – den Titel der sakramentalen Weihe und immer die institutionelle Berufung, der Kirche auf diese Weise zu dienen (was sich kirchenrechtlich in Einrichtungen wie Sendung oder Beauftragung ausdrückt). Somit haben die Gläu-

bigen in dieser Ordnung nur Möglichkeiten, nicht aber Rechte im strengen Sinne des Wortes³².

Dies soll freilich nicht heißen, daß die Gläubigen im Bereich des institutionellen Lebens der Kirche nicht Träger von ureigenen Rechten sind. Abgesehen von dem Recht auf angemessene Anleitung sollen sie auch selbst an der kirchlichen Leitungsaufgabe teilnehmen – und zwar gemäß den Charakteristika, die den Gläubigen eigen sind. Sie haben das Recht, ihre Anliegen und Wünsche den geistlichen Hirten vorzutragen (vgl. c. 212 § 2); diese haben die Pflicht, die Gläubigen – soweit es um Fragen geht, die das Wohl der Kirche angehen, anzuhören und die Hinweise tatsächlich zu berücksichtigen: denn die Sorge um die Kirche betrifft alle. Den Gläubigen steht das Recht zur freien Meinungsäußerung in der Kirche zu, freilich unter Beachtung der *communio* (vgl. c. 212 § 3). Darüber hinaus gilt das Recht, den Gottesdienst gemäß dem eigenen Ritus zu feiern (vgl. c. 214); das Recht, die rechtmäßigen Rechte vor einem kirchlichen Gericht zu verteidigen (vgl. c. 221 § 1) usw.

3.4. Zum Wesen der Beziehung Priester – Laie

Der Hintergrund für die Rechte der Gläubigen ist in Wirklichkeit vielschichtiger, als die oben angeführten Anschauungen es zu verstehen geben. Es geht um eine Teilhabe, die nicht allein passiv, sondern radikal aktiv verstanden werden muß. Das Ziel ist die Verwirklichung der göttlichen Heilspläne, wie sie sich uns in der Geschichte der pilgernden Kirche darbieten: durch das Wort Gottes und die Sakramente, in der apostolischen Sendung des ganzen Volkes Gottes, der jeden und den ganzen Menschen in seine Gemeinschaft ruft. Man darf diese innere Verbindung von Kirche und Welt nicht vergessen, will man die wesentliche Beziehung zwischen Priester und Laie erfassen³³.

³² So steht es zum Beispiel nur dem Diakon und Priester zu, eine Homilie, die »Teil der Liturgie selbst ist« (vgl. c. 767 § 1), zu halten. Dem Laien – auch den pastoralen Mitarbeitern – bleibt es verwehrt, innerhalb des eucharistischen Kultes zu predigen. Vgl. hierzu die partikularrechtliche Bestimmung für den Bereich der Deutschen Bischofskonferenz: Pastorales Wort der deutschen Bischöfe zum Beschluß der Laienpredigt, in: Amtsblatt des Erzbistums Köln, Stück 8, 15. März 1988, S. 92–94.

³³ Über den Protagonismus der Gläubigen in der Kirche vgl. zum Beispiel P. A. Bonnet, II »christifidelis« recuperato protagonista umano nella Chiesa, in: Vaticano II. Bilancio e prospettive venticinque anni dopo, Assisi 1987, Bd. 1, S. 471–492; der Autor vertritt jedoch seine These mehr aus dem Blickwinkel des Amtes, die nicht ganz überzeugen kann, um das Kirchliche der weltlichen Tätigkeiten zu erfassen. G. Dalla Torre, La collaborazione dei laici alle funzioni sacerdotali, profetica e regale dei ministeri sacri, in: Monitor ecclesiasticus 109 (1984), S. 164–165 sieht seinerseits die Gefahr eines Klerikalismus, der aus dem einseitigen Drängen nach kirchlichen Funktionen, die Laien ausüben können, entsteht. Ein großer Teil der neueren kanonistischen Literatur über die Laien-Gläubigen folgt dieser Priorität, das heißt der Blickwinkel ist die Teilnahme an Funktionen in der kirchlichen Organisation; das geht Hand in Hand mit dem Gebrauch eines Konzeptes vom Laien allein als nicht geweihter Gläubiger, unter Vernachlässigung seiner Säkularität, so als ob diese das Kirchenrecht nicht interessiere. Vgl. zum Beispiel H. Müller, Zur Frage nach der Stellung des Laien im CIC/1983, in: Ministerium iustitiae. Festschrift für Heribert Heinemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres, hrsg. von A. Gabriels – H. J. F. Reinhardt, Essen 1985, S. 203–216; H. Pree, Die Stellung des kirchlichen Laiendienstnehmers im CIC/1983, in: Recht im Dienste

Eine Reihe von konkreten pastoralen Fragen finden in diesem Rahmen die Grundlage für eine angemessene Lösung. Wir wollen kurz auf zwei eingehen: einmal das Thema der Ämter, Aufgaben und Funktionen der Laien; zum anderen das der Beteiligung der Laien an den Pastoralräten und anderen synodalen Organismen.

Die Spannung zwischen Amtspriestertum und allgemeinem Priestertum ist unabhängig von der ekklesiologischen Bedeutung der Kategorie des Amtes ohne Zweifel der Hauptgrund, warum es heute solche Mühe kostet, zu einem Verständnis der von der Weihe unabhängigen Ämter zu gelangen. Das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Christifideles laici* Nr. 23 erinnert daran, daß »die Väter ihre volle Anerkennung den wertvollen apostolischen Beiträgen der Laien ausgesprochen haben, der Männer und Frauen, die sich für die Evangelisierung, die Heiligung und die christliche Inspirierung des säkularen Bereichs einsetzen, sowie ihrer hochherzigen Einsatzbereitschaft als Stellvertreter in Situationen akuter oder dauernder Not.« Auf diese Stelle bezugnehmend werden einige Canones des neuen Codex zitiert, in denen Kleriker durch Laien ersetzt werden können³⁴, zugleich wird aber auch unterstrichen, daß die Ausübung solcher Aufgaben aus dem Laien keinen Priester macht³⁵. Ebenso wird an einige Bestimmungen des Codex erinnert, in denen vorgesehen ist, daß Laien Funktionen und Aufgaben innerhalb der Organisationsstruktur der Kirche wahrnehmen – und zwar nicht nur stellvertretend³⁶. Andererseits wird auch darauf verwiesen, daß »bei dieser Vollversammlung der Synode neben den positiven nicht die kritischen Beurteilungen über den undifferenzierten Gebrauch des Terminus ›Amt‹ fehlten, über Unklarheit und wiederholte Nivellierungen zwischen dem gemeinsamen Priestertum und dem Amtspriestertum, über die geringe Beachtung gewisser kirchlicher Normen und Bestimmungen, über die willkürliche Interpretation des Begriffes ›Stellvertretung‹, über die Tendenz zur ›Klerikalisierung‹ der Laien und über das Risiko, de facto eine kirchliche Dienststruktur zu schaffen, die parallel zu der im Sakrament des Ordo gründenden steht.«

Dieses nachsynodale Schreiben regt die Teilnahme der Laien in den Diözesanpastoralräten, Diözesansynoden und Partikularkonzilien an (vgl. Nr. 25), ebenso auch die Übernahme pastoraler Verantwortung auf pfarrlicher Ebene wie zum

des Menschen. Eine Festgabe Hugo Schwendenwein zum 60. Geburtstag, hrsg. von K. Lüdicke – H. Paarhammer – D. A. Binder, Graz 1986, S. 467–478; und M. Kaiser, Laie und Laienrecht im CIC/1983, in: *Theologie und Glaube* 78 (1988), S. 366–396. Gerade um die praktischen Konsequenzen des Unterschiedes Kleriker-Laie besser zu verstehen, ist es notwendig, die Laien als säkulare Gläubige zu sehen; darüber hinaus ist es angebracht, mehr Aufmerksamkeit den rechtlichen Situationen der gläubigen Laien als Gläubige, mit einer spezifischen Säkularität, zu schenken.

³⁴ Vgl. *Christifideles laici*, Nr. 23, Anm. 72.

³⁵ Vgl. ebenda. Über die Stellvertretung in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils – die Texte von *Lumen gentium* in Beziehung mit *Apostolicam actuositatem* und *Ad gentes* – siehe L. Ligier, *Ministeri laicali di supplenza. Loro fondamentali nei documenti del Vaticano II*, in: *Vaticano II. Bilancio e prospettive* (s. Anm. 33) Bd. 1, S. 737–751.

³⁶ Vgl. ebenda, Anm. 74.

Beispiel in den Pfarrpastoralräten (vgl. Nr. 26–27)³⁷. Entscheidend ist, daß diese Teilnahme nicht den hierarchischen Aufbau der Kirche antastet, denn dann würden diese Einrichtungen nicht mehr die Struktur des Volkes Gottes – und die der untergeordneten Einheiten wie zum Beispiel die Pfarrei – aufgrund der zweifachen Teilhabe am Priestertum Christi widerspiegeln, sondern eine verzerrte kirchliche Wirklichkeit³⁸.

Ausdruck des hierarchischen Aufbaues ist, daß die Stimme der Laien in diesen verfassungsrechtlichen Strukturen der Kirche fast immer nur eine beratende ist. Die Wirksamkeit einer solchen Stimme ist das Ergebnis eines spezifischen und unersetzlichen Beitrags. Nicht zu vergessen ist der große communiale Wert dieser Laien-Stimmen. Die Verfassungsstruktur der Kirche bleibt voll gültig, auch wenn die rechtlichen Normen den Laien eine beschließende Stimme in einigen Gremien zusprechen, wie es zum Beispiel in verschiedenen Fällen mit den Räten geschieht, die sich mit den finanziellen Angelegenheiten einer Diözese befassen (vgl. cc. 1277 u. 1292 § 1). Diese Teilnahme an der beschließenden Gewalt macht aber aus den nicht geweihten Gläubigen keineswegs Hirten, verzeichnet auch nicht die Stellung des Hirten, dem die Hauptverantwortung der Entscheidung zuzuschreiben ist, allerdings mit der Zustimmung vorgesehener Gremien. In der Ausübung der Jurisdiktionsgewalt ist ein Zusammenwirken mit Laien (vgl. c. 129 § 2) unter genannten Voraussetzungen möglich. Aber besagte Zusammenarbeit ist hier nicht Ausdruck einer besonderen Förderung des Laientums, sondern bezieht sich auf eine bessere Ausübung der Leitungsfunktionen. Wer die Kirche leitet, ist – als Haupt der Teilkirche – der Bischof mit seinen Räten (diese organisatorische Struktur kann auf weitere kirchliche Einrichtungen ausgedehnt sein, wie zum Beispiel Priesterrat, Pastoralrat usw.). Der Bischof hat hier nicht bloß die Funktion eines Vorsitzenden³⁹.

³⁷ Diese Thematik wurde ausführlich auf dem letzten Internationalen Kongreß für Kirchenrecht behandelt: La synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église (Actes du VIIe Congrès international de Droit Canonique. Paris 1990), in: L'année canonique, hors séries, 1992, 2 Bd. Siehe insbesondere den Beitrag zu diesem Kongreß von G. Chantraine, Synodalité, expression du sacerdoce commun et du sacerdoce ministériel?, S. 45–67. Aus dem Artikel erkennt man die Notwendigkeit, die Synodalität im Licht des Unterschieds der beiden Arten des Priestertums zu interpretieren und zu vermeiden, daß die allgemeine Verwendung des Begriffs »Synodalität« für zwei analoge Wirklichkeiten dazu führt, die Schärfe der Unterscheidung zu mindern und vergessen läßt, daß die »Macht« in der Kirche im Grunde darin besteht, zu Kindern Gottes zu werden.

³⁸ Keine rein theoretischen Sorgen bewegten K. Mörsdorf nach dem Konzil zum Verfassen des Artikels: Die andere Hierarchie. Eine kritische Untersuchung zur Einsetzung von Laienräten in den Diözesen der Bundesrepublik Deutschland, in: AfkKR 138 (1969), S. 461–509; auch enthalten in: Schriften zum Kanonischen Recht (s. Anm. 21), S. 432–480.

³⁹ Über die Thematik beschließende und beratende Stimme vgl. E. Corecco, Ontologie de las Synodalité. in: Théologie et droit canon. Écrits pour une nouvelle théorie générale du droit canon, hrsg. von F. Fechter – W. Wildhaber, unter der Leitung von P. le Gal, Freiburg (Schweiz) 1990, S. 215–218.

3.5. Im Licht welcher Leitvorstellungen kanonische Normen auszulegen sind

Die Verfassungselemente des Volkes Gottes sind so hervorzuheben, daß man sowohl den Sinn für die Einheit wie das Bewußtsein für die Vielfalt der Sendung des geistlichen Amtes wahrt. Für die adäquate Anwendung und Auslegung der kanonischen Normen ist vor allem eine von Herzen kommende Übereinstimmung mit ihrer theologischen Grundlegung vonnöten. Andernfalls könnten diese Normen als reine Beschränkungen angesehen werden, als Ausdruck einer Verteidigung klerikaler Gewalt, die Zuweisung bestimmter Befähigungen an Laien dagegen als Ausdruck puren Zugeständnisses. Eine solche Sicht der Dinge behandelt die zur Debatte stehenden Fragen ähnlich wie die historischen Auseinandersetzungen zwischen Prälatenstand und weltlichem Fürstenstand, nur daß es jetzt die Basis der Kirche wäre, die sich anschickt, die Aktivitäten der Kirche in die Hand zu bekommen, um sie zu demokratisieren⁴⁰. Diese grundlegenden Themen müßten in der Katechese, in der Predigt und in den übrigen Formen der Wortverkündigung behandelt werden, damit es den Gläubigen möglich wird, den positiven und bindenden Wert des kirchlichen Lebens zu schätzen.

Auch die angemessene Bildung der geweihten Diener der Kirche sollte verstärkt ins Blickfeld rücken⁴¹. In diesem Sinne unterstreicht das Nachsynodale Apostolische Schreiben *Pastores dabo vobis*, Nr. 41, in Übereinstimmung mit dem Dekret *Optatum totius*, Nr. 2, daß die Gnade und die Verantwortung für die Priesterberufungen beim ganzen Volk Gottes liegen. Mit Bezug auf die gläubigen Laien heißt es in dem Dokument: »Je mehr sie den Geist ihrer eigenen Berufung und Sendung in der Kirche vertiefen, desto klarer werden sie die Bedeutung und die Unerstzlichkeit der Berufung und Sendung des Priesters erkennen können« (Nr. 41).

Andererseits haben aber auch die juristischen Mittel ihre Bedeutung. Es handelt sich um eine Materie, die durch Partikularrecht – Bischofskonferenzen und Diözesen – zu konkretisieren ist, um die Anpassung an zeitliche und lokale Gegebenheiten zu leisten. Solche Konkretisierungen dürfen den Grundlagen der Disziplinarnorm nicht widersprechen, vielmehr sollen sie wie ein Kanal sein, der die Grundlagen lebendig in die Pastoral überleitet. Die Partikularnormen müssen dabei in jedem Einzelfall mit der notwendigen rechtlich-pastoralen Klugheit angewandt werden, um zur Entscheidung zu gelangen, was *hic et nunc* gerecht ist. Wichtig ist, daß die vom Recht vorgesehenen Voraussetzungen erfüllt sind – hinsichtlich der Notwendigkeit und Nützlichkeit für die Pastoral und hinsichtlich der persönlichen Eignung –, wenn es darum geht, Gläubige zu bestimmten Aufgaben zu berufen.

⁴⁰ Siehe zum hier zugrunde liegenden Problem: nämlich mit welchem Geist man die institutionellen Organismen der Partizipation in der Kirche wahrnimmt E. Corecco, Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie?, in IKZ-Communio 1 (1972), S. 33–53.

⁴¹ Vgl. hierzu das Bischofsdokument, Schreiben der Bischöfe des deutschsprachigen Raumes über das priesterliche Amt (Eine biblisch-dogmatische Handreichung), vom 11. November 1969, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (Hirtenschreiben der deutschen Bischöfe, Heft 0.3), Bonn 1970; vgl. zudem das jüngste diesbezügliche Dokument der deutschen Bischöfe, Schreiben der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst, vom 24. September 1992, hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. (Die Deutschen Bischöfe, Heft 49), Bonn 1992.

3.6. Entschlossenes Vorgehen der Hirten schützt die Rechte der Gläubigen

Wenn nach gutem Zureden oder Zurechtweisungen alle Mittel erschöpft sind, wird man sich gelegentlich der schmerzlichen Pflicht nicht entziehen können, das kirchliche Gut der hierarchischen Unterscheidung durch die Verhängung von kirchenrechtlichen Strafen zu schützen, die sich in der Begründung wie in der konkreten Anwendung strikt an das Recht halten müssen. So kann es etwa notwendig sein, bestimmten Gläubigen einen Auftrag oder die *Missio canonica* zu entziehen, sie von bestimmten Kirchenämtern zu dispensieren oder sogar die kanonischen Strafen zu verhängen, die für die Usurpation von kirchlichen Funktionen vorgesehen sind⁴². Man darf nicht vergessen, daß ein solches entschlossenes Vorgehen des Hirten Zeichencharakter besitzt und man damit als *ultima ratio* das Recht der Gläubigen und aller Menschen schützt, das darin besteht, dem authentischen Wesen und Wirken der Kirche begegnen zu können. Die Logik der Toleranz verkehrt sich gegen sich selbst, wenn sich durch sie eine Situation immer weiter zuspitzt, bis man zu einem Punkt gelangt, wo die Einheit der Kirche auf dem Spiel steht. Es darf nicht vergessen werden, daß es auch hier um wahre Hirtenliebe geht sowie um eine wirkliche Förderung der Teilnahme aller Gläubigen am Leben der Kirche.

3.7. Die Belebung der weltlichen Ordnung durch christlichen Geist

Die Kirche unserer Tage erkennt immer tiefer ihre Beziehung zur Welt. Sie weiß um ihren Heilsauftrag, der alle Dimensionen des menschlichen Lebens auf dieser Erde umfaßt. Naive Vorstellungen von einem Dialog und einer Begegnung mit der Welt, wonach Beziehung vor allem unter dem Gesichtspunkt der Anpassung gesehen wurde, sind inzwischen wohl überwunden. Sicher gilt, daß die Kirche allen alles werden muß, um alle zu gewinnen (vgl. 1 Kor 9,22). Doch muß das in völliger Treue zu ihrer Botschaft und zu ihrem Wesen geschehen, die sie von ihrem Herrn empfangen hat. Sie darf also eine rechte Anpassung nicht verwechseln mit einem Kompromiß mit Ansprüchen, die aus der Sünde erwachsen und von daher nicht nur mit dem Evangelium unvereinbar sind, sondern auch dem spezifischen Beitrag der Kirche für eine menschenwürdige Welt im Wege stehen.

Dieser Beitrag wird auf unterschiedliche Weise geleistet⁴³. Johannes Paul II. widmete seinen traditionellen Brief an die Priester zum Gründonnerstag 1989 dem Thema der Beziehung zwischen Priestern und Laien. In diesem Brief sagte er: »Die gläubigen Laien – unsere Brüder und Schwestern – sind kraft ihrer eigenen Berufung mit

⁴² Vgl. vor allem die Canones 1378, 1379 und 1381.

⁴³ Vgl. zum Beispiel das Gespräch mit J. Meisner, »Wir befinden uns im offenen Kulturkampf«, Deutsche Tagespost vom 20. 6. 1992, S. 3–4; dabei sagte der Kardinal u. a.: »Es ist nicht meine Aufgabe, politische Kräfte in der Gesellschaft zu organisieren. Das ist nach unserem Kirchenverständnis eine ausgesprochene Aufgabe christlicher Laien, die in diesen Bereichen Fachleute sind, und da fehlt mir als Kirchenmann die Kompetenz.« S. 3.

dieser ›Welt‹ in einer Weise verbunden, die von der unsrigen verschieden ist. Die Welt ist ihnen als Aufgabe von Gott in Christus, dem Erlöser, anvertraut. Ihr Apostolat soll direkt zur Umformung der Welt im Geist des Evangeliums führen (vgl. Ap. Schreiben *Christifideles laici*, Nr. 36). Sie kommen, um in der Eucharistie, deren Diener wir durch die Gnade Christi sind, das Licht und die Kraft zu finden, um diese Aufgabe zu erfüllen⁴⁴. Die Unterschiedlichkeit der Beziehungen zur Welt, die auch für das Verständnis der Berufung und der Aufgaben derer von Bedeutung ist, die zum gottgeweihten Leben berufen sind, nimmt in entscheidender Weise Einfluß auf die Wechselbeziehung zwischen Amtspriestertum und allgemeinem Priestertum und führt unter juristisch-pastoralem Gesichtspunkt zu einer Fülle von Konsequenzen. Auf einige von ihnen will ich kurz eingehen.

Der Führungsrolle, die den Laien in der zeitlichen Ordnung zukommt, entspricht das in der Kirche geltende Recht auf legitime Freiheit in den zeitlichen Dingen (vgl. c. 227). Diese Freiheit darf nicht als eine Freiheit von der Kirche verstanden werden, sie ist vielmehr eine Freiheit in der Kirche⁴⁵. Jeder Ausübung dieser Freiheit in zeitlichen Dingen seitens der Christgläubigen kommt also eine kirchliche und apostolische Bedeutung zu. Daher muß dieses Recht immer in enger Verbindung mit dem Recht auf Teilhabe an der apostolischen Sendung der Kirche gesehen werden (vgl. cc. 216 und 225). Das Spezifikum des Laienapostolates liegt gerade in der Fähigkeit, »die Ordnung der zeitlichen Dinge im Geist des Evangeliums zu gestalten und zur Vollendung zu bringen und so in besonderer Weise bei der Besorgung dieser Dinge und bei der Ausübung weltlicher Aufgaben Zeugnis für Christus abzulegen« (c. 225 § 2)⁴⁶. Damit verbunden ist die Freiheit in der Art und Weise, wie die gläubigen Laien ihre eigenen apostolischen Initiativen planen und durchführen (vgl. c. 216). Die Organisationsformen der apostolischen Aktion können durchaus zivilen, säkularen Charakter tragen. Kirchlicher Geist darf nicht auf kirchliche Organisationsformen verengt werden.

Wenn auch besagtes Recht eine Pflicht für alle in der Kirche darstellt, die geweihten Hirten eingeschlossen, so bedeutet das doch nicht, daß es um eine Aufteilung in Einflußsphären geht oder gar darum, bestimmte Bereiche, die der Sendung der Kirche insgesamt entzogen sind, für diese einzufordern. Vielmehr ist es die Teilhabe der Hierarchie am *munus docendi*, mit dem ihr eigenen Vorrang in der authentischen Interpretation der Wahrheit Christi, die die Kirchlichkeit jeglichen Handelns der Laien in den zeitlichen Dingen ermöglichen soll. Dies muß den geweihten Hirten eine ernste Verpflichtung sein, wobei es ihnen auch zukommt, moralische Urteile über zeitliche Fragen zu fällen⁴⁷. Die gewissenhafte Ausübung dieser delikaten Aufgabe wird einerseits verhindern, daß Kirchlichkeit mit jedwelchem Kriterium, über

⁴⁴ Schreiben vom 12. März 1989, Nr. 8.

⁴⁵ Vgl. W. Aymans, »Munus« und »sacra potestas«, in: Die Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft (s. Anm. 29), S. 185–202; auf S. 199 betont der Autor den Unterschied zwischen »Freiheit von der Kirche« und »Freiheit in der Kirche«.

⁴⁶ Zu diesem Thema vgl. G. lo Castro, *I laici e l'ordine temporale*, in: *Il diritto ecclesiastico* 97 (1986), S. 241–258.

⁴⁷ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dekret *Apostolicam actuositatem*, Nr. 24.

das man verschiedener Meinung sein kann, durcheinandergebracht wird. Andererseits wird dadurch der legitime laikale Pluralismus gewährleistet, der sich natürlich seinerseits nicht eine offizielle oder offiziöse Repräsentation der Kirche als Institution anmaßen darf⁴⁸.

Man braucht nur an die Bereiche Familie, Arbeit, Erziehung und Kommunikationsmittel⁴⁹ zu denken, um die Größe der kirchlichen Herausforderung zu spüren. Zu der ausdrücklichen Anerkennung und Förderung des Rechtes auf Freiheit in den zeitlichen Dingen schlägt sich die Einsicht nieder, daß das Handeln der Laien auf den genannten apostolischen Feldern Vorrang besitzt.

3.8. Wer Unterschiede schützt, hat keine Minderwertigkeitsgefühle

Das bringt eine Sichtweise der Pastoral in diesen Bereichen mit sich, die Freiheit und Verantwortung bei den Laien unterstreicht und dazu ermuntert, sich ihr mit apostolischer Gesinnung und Mut zu stellen – und mit entsprechender menschlicher Kompetenz. Nur so sind die erforderlichen Bedingungen für die Wirksamkeit des Apostolates gegeben. Die pastorale Planung wird sich den Notwendigkeiten der Gläubigen dergestalt anpassen, daß der Dienst der geweihten Diener der Kirche und ihrer Mitarbeiter alle erreicht, ohne sich dabei auf die Christgläubigen zu beschränken, denn alle sind aufgerufen, zur einen Kirche Christi zu gehören. Alle Seelsorgefunktionen im engeren Sinne – sakramentale und liturgische Handlungen, Lehre, Anleitung des Apostolates usw. – müssen von einem Geist durchdrungen sein, der die Verschiedenheit der Beiträge der Gläubigen gemäß ihrer Stellung in der Kirche und ihren Beziehungen zur Welt würdigt und fördert. So wird man das grundlegendste Recht der Gläubigen anerkennen, das darin besteht, von den geweihten Hirten ein überreiches Angebot an geistlichen Hilfsmitteln zu empfangen, insbesondere das Wort Gottes und die Sakramente⁵⁰. In die Verkündigung ist daher die Lehre »über die nach der gottgegebenen Ordnung zu regelnden weltlichen Angelegenheiten« (vgl. c. 768 § 2) einzubeziehen, ohne dabei zu vergessen, daß ein wichtiger Teil

⁴⁸ Vgl. hierzu J. Hervada, *Magisterio social de la Iglesia y libertad del fiel en materias temporales*, in: *Studi in memoria de Mario Condorelli*, Mailand 1988, Bd. 1, S. 791–825; ebenfalls in: *Vetera et nova. Cuestiones de Derecho Canónico y Afines* (1958–1991), Pamplona 1992, Bd. II., S. 1297–1337.

⁴⁹ Vgl. Ansprache von Kardinal Joachim Meisner an Papst Johannes Paul II. während des »Ad-limina« Besuchs der nordwestdeutschen Bischöfe am 14. Dezember 1992: »Hinzukommt noch erschwerend, daß viele, vor allem die elektronischen Medien, heute die Kirche in einer einseitig tendenziösen Weise verunglimpfen und mit Negativ-Klischees behaften, so daß sich oft unter Gläubigen Minderwertigkeitskomplexe breitmachen. (...) Deshalb braucht die Kirche in der Welt auch – im Interesse des Menschen – die soziale Kommunikation. Sie muß daher gerade in der heutigen Informationsgesellschaft mit der oben skizzierten Atomisierung der gesellschaftlichen Strukturen neue Wege suchen, um stärker Eingang in die medialen Bereiche zu finden, auch wenn diese sehr vom Negativen und Konfliktiven geprägt sein mögen. Das ist sicher vorrangig eine Aufgabe unserer Laienchristen.« *L'Osservatore Romano* (deutsche Ausgabe) vom 18. Dezember 1992, S. 6.

⁵⁰ Vgl. II. Vatikanisches Konzil, Dogmatische Konstitution *Lumen gentium*, Nr. 37; CIC, c. 213.

dieser Ordnung darin besteht, daß es für die Hierarchie und die gläubigen Laien unterschiedliche Funktionen gibt⁵¹.

Die Zusammenarbeit zwischen Klerikern und Laien muß von einem Geist tiefempfundener Einheit durchdrungen sein und dabei die Ebene der Gleichheit der Kinder Gottes in Christus und als vollwertige Glieder der Kirche würdigen. Zum anderen muß sie herzlich und von gegenseitiger Wertschätzung der Unterschiedlichkeit geprägt sein, die dann nicht als begrenzender Faktor, sondern als ein Wesensmerkmal der göttlichen Berufung eines jeden im Volke Gottes verstanden wird. Auch führt die Unterscheidung der Hierarchie von den Laien nicht zu einer Scheidung zwischen den geweihten Dienern der Kirche und den gläubigen Laien, denn unter ihnen gibt es eine gegenseitige Achtung und Wertschätzung, die vom gemeinsamen Glauben her kommt. Dies gilt sowohl von seiten der Laien gegenüber den Priestern und Diakonen und drückt sich in Liebe, Respekt, Hilfe, brüderlicher Zurechtweisung, Förderung ihres Selbstverständnisses usw. aus wie auch von seiten der Kleriker gegenüber ihren Schwestern und Brüdern, den Laien, denen sie mit Wertschätzung gegenüber treten und deren Initiativen im Apostolat sie fördern. Die von dieser Sichtweise ausgehende Wirksamkeit im Apostolat gehorcht nicht einer Taktik oder Technik der Arbeitsaufteilung, sondern entspricht dem Willen Christi, der dies seiner Kirche eingeschrieben hat: Christus kam, um alle Menschen zu retten und will es auf verschiedenen Wegen tun; lediglich einige hat er als Apostel ausgewählt. So gesehen bleibt kein Raum für Überheblichkeit oder Minderwertigkeitsgefühl⁵².

4. *Schlußfolgernde Überlegungen*

Am Ende dieser Darlegungen möchte ich lediglich einige Grundüberzeugungen hervorheben, die im Verlauf ständig gegenwärtig waren.

Die kanonischen Normen leisten zur Lösung pastoraler Probleme einen wertvollen Beitrag. Wenn man jedoch vom Glauben absieht, bleibt dieser Beitrag völlig unverständlich. Dies gilt besonders, für das, was über den Glauben an die hierarchische und gemeinschaftliche Struktur der Kirche ausgeführt wurde. Das ist auch vollkommen logisch, denn die kanonischen Normen versuchen in Wirklichkeit nichts anderes, als dem Willen Christi in Treue zu folgen und ihm auf der rechtlichen Ebene

⁵¹ Über die Beziehung Hierarchie und gläubige Laien vgl. A. del Portillo, *El Obispo diocesano y la vocación de los laicos*, in: *Espiscopale munus. Recueil d'études sur le ministère épiscopal offertes en hommage à Son Excellence Mgr. J. Gijzen*, hrsg. von Ph. Delhaye – L. Elders, Assen 1982, S. 189–206.

⁵² Weiterhin aktuell sind die Ausführungen von P. Lombardia, *Trato de los presbíteros con los laicos*, in: *Teología del Sacerdocio* 6 (1975), S. 268–295; ebenfalls in: *Escritos de Derecho Canónico y de Derecho Eclesiástico del Estado*, Bd. IV., Pamplona 1991, S. 163–189. Vgl. auch die diesbezüglichen Arbeiten von J. Herranz, *I fedeli laici nella missione della Chiesa e I sacri ministri*, in: *Studi sulla nuova legislazione della Chiesa*, Mailand 1990. Vgl. ebenfalls J. L. Gutierrez, *Diakonie und Vollmacht – Vom Dienst der Hierarchie*, in: *Die Stunde des Laien. Laie und Priester zwanzig Jahre nach dem Konzil*, Bd. 1 der Reihe »Sinn und Sendung«, hrsg. von K. M. Becker – J. Eberle, St. Ottilien 1987, S. 147–189.

Wirksamkeit zu verleihen. Alle kirchenrechtlichen Bestimmungen sind in der Dynamik des göttlichen Heilsplanes zu sehen. Deshalb können sie auch nur im Glauben gelebt werden. Dieser Glaube führt dazu, das anzunehmen, was in den kanonischen Normen als geoffenbartes Glaubensgut vorgestellt wird und darüber hinaus loyal zu dem zu stehen, was diejenigen, die in der apostolischen Sukzession stehen, heute und jetzt als vom Willen und von der Weisheit Christi her kommend ausdrücken. Dieses *hic et nunc* befindet sich in grundlegender Übereinstimmung mit dem Willen und der Weisheit, die sich durch die Charismen äußern, die der Heilige Geist beständig unter den unterschiedlichsten Gläubigen austeilt.

Der neue Codex des kanonischen Rechtes ist das vorrangige Instrument, das sich die Kirche in der post-konziliaren Zeit gegeben hat, um im juristischen Bereich einen Beitrag zur heutigen Sendung der Kirche in der Welt zu leisten. Die zahlreichen technischen und kulturellen Aspekte des Rechtes der Kirche erreichen erst in dem Maße ihre eigentliche Bedeutung, als sie dieser Sendung dienen. Deshalb zeigen die kanonischen Normen nicht etwa nur eines unter vielen möglichen Bildern der Kirchenstruktur. Weiter kann man sie nicht als eine reine Organisationstechnik ansehen, die man in der Substanz wieder ändert, wenn die Umstände und die Vermutung, anders eine größere Wirksamkeit zu erzielen, es nahelegen. Wohl muß der Beitrag der menschlichen Wissenschaft und Technik für das Leben der Kirche – auch in ihrem juristischen Leben – ernst genommen werden, doch darf das nie so weit gehen, daß sie zum Modell oder grundlegenden Ausgangspunkt werden, die in der Kirche allein im demütigen Bemühen gegeben ist, Christus in jeder Hinsicht treu zu sein.

Unter der Formulierung Theologie der Unterscheidung und wechselseitiger Zuordnung zwischen dem allgemeinen Priestertum und dem Amtspriestertum werden zwei Aspekte hervorgehoben, die für die Ordnung der Gerechtigkeit in der Kirche von grundlegender Bedeutung ist: die fundamentale Gleichheit aller Getauften – allgemeines Priestertum – und die Unterscheidung der Hierarchie – bezogen auf ihren sakramentalen Kern: das Amtspriestertum. Es ist wichtig, daß die Dynamik der Gleichheit und der hierarchischen Verschiedenheit nebeneinander existieren und sich gegenseitig befruchten. Keines von beiden darf das andere ersticken oder verdunkeln, sonst würde man wiederum keines von beiden erfassen. Die Verschiedenheit der Hierarchie hat im Laufe der Geschichte gelegentlich den Gesichtspunkt der Gleichheit in den Hintergrund treten lassen, mit all den Konsequenzen, die das für die Spiritualität, das Apostolat und das Recht – Pflichten und Rechte der Gläubigen – mit sich brachte. Gegenwärtig gibt es vielleicht eine Tendenz in die andere Richtung, die Unterschiede im Namen einer vermeintlichen Gleichheit einzuebnen. Dabei rückt dann die Macht in das Zentrum des Verständnisses und der Organisation des kirchlichen Lebens und läßt die wesentliche Berufung zum Dienen in den Hintergrund treten.

Das Konzept der Verschiedenheit ist dagegen eher in der Lage, die Zugehörigkeit aller Getauften zur Kirche darzustellen und zwar auch derer, die nicht in bestimmte kirchliche Strukturen eingebunden sind. Deshalb ist es so wichtig, an der hierarchi-

schen Verschiedenheit festzuhalten: damit man die Beziehung der Kirche zur Welt besser versteht und damit deutlich wird, daß sich für die große Mehrzahl aller Gläubigen in der Kirche das Christsein in der Heiligung des Zeitlichen verwirklicht – was eine wahrhaft kirchliche Aufgabe ist, mag sie sich innerhalb oder außerhalb einer kirchlichen Organisation vollziehen.

Eine gewisse Tendenz zu hypertrophem Wachstum kirchlicher Strukturen bringt die Gefahr mit sich, die Teilnahme an der Sendung der Kirche organisatorisch einzunengen und darüber die Kirchlichkeit des christlichen Lebens im allgemeinen zu vernachlässigen. Die Verschiedenheit in der Kirche ist auch Ausdruck einer gesunden Dynamik und der fortwährenden Jugend dieser Kirche.

Der Schriftkanon im ökumenischen Dialog

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Der »Ökumenische Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen« hat sich nach dem Abschluß der Studien über die Lehrverurteilungen des 16. Jahrhunderts grundlegenden und grundsätzlichen Fragen des Glaubens und der Theologie zugewandt. Hierzu gehört zweifellos der Problemkreis: Kanon – Schrift – Tradition. Die seit 1986 zu dieser Thematik gehaltenen Referate und die 1992 verfaßte gemeinsame Erklärung liegen nun vor¹. Da nach wie vor ein Dissens in Hinblick auf den Umfang der Schrift besteht², gehören dieser Umfang, die Entstehung des Kanons und die Frage nach der bei seiner Bildung wirksamen Kräfte zu den zentralen Themen des ökumenischen Dialogs. Die Thematik »Schriftautorität und Schriftauslegung« soll nach Auskunft der Herausgeber einem weiteren Band vorbehalten werden. Gliederungsmäßig sei hier nun so verfahren, daß zuerst zur kanongeschichtlichen Problematik, wie sie sich hier darstellt, nach den einzelnen Referaten und dann zur gemeinsamen Erklärung Stellung bezogen werden soll.

I. Die kanontheologische Problemlage

Im ersten Beitrag »Der Kanon des hebräischen Alten Testaments« arbeitet O. H. Steck historische Materialien für eine ökumenische Perspektive heraus. Hier seien nur die Ausführungen über den dritten Teil des AT behandelt, weil in diesem Komplex der Kanon der LXX bzw. der Katholiken und jener der Juden bzw. der Reformationskirchen divergieren. Steck lehnt zurecht eine Synode von Jamnia um 100 ab, nimmt aber ebenso an, daß »erst am Ausgang des 1. Jh.s n. Chr.« (25) der dritte Kanonteil formiert wurde. Die klare und bewußte Abgrenzung erfolgte also zu dieser Zeit. Als Grund für diese im Vgl. zur LXX restriktive Abgrenzung nennt Steck eine antiapokalyptische Tendenz, ferner eine gegen die Christen und Judenchristen und ihre Schrift gerichtete Tendenz, zumal diese die LXX benützten, dann die Betonung der hebräischen Ursprache und schließlich auch den zeitlichen Rahmen der heiligen Geschichte, die sich zwischen Mose und Esra ereignet hat und deshalb angeblich frühere Bücher (Henoch!) und spätere nicht mehr in Betracht kommen ließ. Steck nimmt an, daß zu den »übrigen Schriften« des Siraziden auch das Sirachbuch gehört habe (22) und die Juden in der Praxis einen im Vergleich zur Kanontheorie breiteren

¹ W. Pannenberg – Th. Schneider (Hrsg.), Verbindliches Zeugnis I. Kanon – Schrift – Tradition (mit Beiträgen von K. S. Frank, H. Fries, W. D. Hausschild, M. Hengel, W. Kasper, B. Lohse, R. Slenzka, O. H. Steck, P. Walter, G. Wenz), Freiburg 1992. – Der enge innere Konnex der Themen »Kanon«, »Schrift« und »Tradition« wird nicht verkannt, doch sei hier vor allem das Kanon-Problem beleuchtet.

² Vgl. A. Ziegenaus, Die ungleiche Bibel: Das Problem der deuterokanonischen Schriften: FkTh 6 (1990) 85-102.

Kanon (29) benützt haben. Schließlich erklärt Steck, daß das Formalargument der *veritas hebraica* nicht mehr sticht (31f), denn die meisten der umstrittenen Schriften waren in hebräisch bzw. aramäisch abgefaßt.

Hinsichtlich des verschiedenen Schriftenbestands des hebräischen Kanons und der LXX bzw. der Reformationskirchen und der Katholischen Kirche stellt Steck einmal fest, daß »keine Übereinstimmung« (11) herrsche; ferner macht er auf das Problem der verschiedenen Textgestalten aufmerksam (32). Dann verweist er auf die Gemeinsamkeiten »der jüdischen(!) Kanonperspektiven der LXX und der hebräischen Bibel« in Bezug auf den Ausschluß der apokalyptischen, der übrigen breiten hellenistisch-jüdischen Literatur und der Qumrantexte und stellt fest, daß die Kanondifferenzen nicht übertrieben werden sollten. Des näheren bedeute der Unterschied:

»Wer sich auf den Schriftenbestand der LXX stützt, kann sich auf dogmatische Festlegungen, auf großkirchliche Entwicklungen seit der Alten Kirche und auf die LXX-Verwendung im Neuen Testament beziehen; er behält die Verbindung zum hellenistischen Judentum der Antike.

Wer sich auf den Schriftenbestand der hebräischen Bibel stützt, behält die Verbindung zum klassischen Judentum und seiner bis heute weitergetragenen, engeren Kanon-Fixierung; auch er kann sich auf altkirchliche Positionen sowie auf die Bestandteile palästinensischen Judentums im Neuen Testament beziehen« (31).

Zweifellos ist im Vergleich zu früheren Kontroversen eine gewisse Annäherung der Positionen gelungen: Die Ablehnung des Arguments der *veritas hebraica*, das schon bei Hieronymus nicht recht überzeugt³, und die Anerkennung, daß der Überschuß der LXX-Schriften nicht in der jüdischen Diaspora, gleichsam an der Peripherie, sondern in Palästina seinen Ursprung hat, belegen die Annäherung. Steck spricht von »jüdischen Kanonperspektiven der LXX«, hält die Differenzen für geringfügig, so daß es sich letztlich um keinen Unterschied in der Sache, sondern nur um eine Frage des Standorts handelt.

Doch stößt man dann bei genauerer Lektüre des zitierten Textes auf massive Qualifizierungen, in denen die konträren Standpunkte von früher wieder aufzuleben scheinen. Wer sich auf den Schriftenbestand der LXX stützt, könne sich »auf dogmatische Festlegungen« beziehen – ist aber die rabbinische Entscheidung des ersten Jahrhunderts n. Chr. nicht auch so etwas wie eine dogmatische Festlegung? – und »auf großkirchliche Entwicklungen seit der Alten Kirche«. Meint Steck mit dieser Bemerkung, daß ursprünglich in der Großkirche der hebräische Kanon gegolten habe und erst später die Überschuß-Schriften rezipiert worden seien? Diese Auffassung ist wohl nicht zu halten, denn in den ersten drei Jahrhunderten war in der Kirche der LXX-Kanon in Geltung, der – abgesehen von Julius Africanus – erst durch Eusebius in Frage gestellt wurde⁴; Melitos Liste gibt nur den jüdischen, nicht den christlichen Kanon wieder! Steck nennt ein Motiv für die Ablehnung des Kanons der

³ Vgl. A. Ziegenaus, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart*, Freiburg 1990 (HdD 3a 2) 144.

⁴ Vgl. Ziegenaus, *Die ungleiche Bibel* 91–96.

LXX: ihren Gebrauch durch die Christen. Die tatsächliche Lage war härter: gerade einige der später so genannten deuterokanonischen Schriften ließen sich seitens der Christen bestens im Kampf gegen die Juden verwerten: So Bar 3,38 (»Die Weisheit erschien auf Erden und verkehrte mit den Menschen«), Sir 24,3 – 22 und vor allem Weish 2,12–20 (»Laßt uns dem Gerechten nachstellen ... er prahlt, Gott sei sein Vater... Ist der Gerechte wirklich Gottes Sohn...«). Auch wenn für diese Zeit jedes Quellenmaterial fehlt, darf man annehmen, daß die Christen, die das Weisheitsbuch kannten und verwandten⁵, gerade diese Stelle den Juden entgegenhielten. So liegt die Vermutung nahe, daß bei der Ausgrenzung der deuterokanonischen Schriften nicht nur ein allgemeines Ressentiment gegen die bei den Christen benutzte LXX eine Rolle spielte, sondern die Ablehnung zentraler christlicher Lehrelemente.

Schon diese Überlegung kann zur Skepsis gegenüber Stecks Ansicht führen, daß die Differenzen »nicht übertrieben« werden sollten und es sich nur um verschiedene »jüdische Kanonperspektiven« handle. Die Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts vorgenommene Eingrenzung war eine Stellungnahme sowohl gegen jüdische als auch gegen christliche Positionen. Nicht gering sind die Differenzen etwa in Bezug auf die Eschatologie. Während im hebräischen Kanon die Frage nach der postmortalen Existenz fast völlig außer acht blieb (Ausnahmen: Dan 12,1; Jes 25,8; entsprechende Tendenzen in einigen Psalmen) und der irdische Ausgleich angenommen wurde, wird in den deuterokanonischen Schriften der Blick über die Todesgrenze hinaus gelenkt. Die Verfolgungen der Gesetzstreuen weckten Zweifel am innerweltlichen Ausgleich. Dem König Antiochus wird das göttliche Gericht angekündigt, während die makkabäischen Brüder überzeugt sind, ins »unvergängliche Leben« einzugehen (vgl. 2 Makk 7,35f; 6,23. 26). Die Seelen der gemarterten Gerechten werden in »Gottes Hand« geglaubt (vgl. Weish 3,1–9). Auch Dan 3,86 meint wohl⁶ die Geister der Verstorbenen (vgl. auch Tob 13,1f; Jdt. 16,17). Das Weiterleben nach dem Tod wird sowohl mit dem Gedanken der Unsterblichkeit der Seele als auch mit dem der Auferstehung verdeutlicht. 2 Makk 12,38–45 empfiehlt ferner das Gebet für Verstorbene und 2 Makk 15,12–14 kennt das Gebet Verstorbener für die bedrängten Juden. Wer diese Schriften mit denen des hebräischen Kanons vergleicht, kann durchaus von einer Schwerpunktverlagerung in eschatologischer Hinsicht sprechen. Auch die Reformatoren des 16. Jahrhunderts haben dies erkannt und nicht zuletzt deswegen diese Schriften abgelehnt.

Steck sieht den Schriftenbestand der hebräischen Bibel als Brücke zum »klassischen Judentum«. Hier stellt sich die Frage, mit welcher Begründung die – wie angenommen wurde – Zeit bis Esra als klassisch und die folgende als Abfall von diesem Ideal gelten kann⁷. Ist hier überhaupt eine auf Jesus Christus hinzielende

⁵ Vgl. J. Vildrez, Sabiduría (Nueva Biblia Española. Sapienciales V, Barañain 1990, 110f.

⁶ Vgl. K. Koch, Deuterokanonische Zusätze zum Danielbuch. Entstehung und Textgeschichte; Bd. II: Exegetische Erläuterungen, Kevelaer 1987, 117.

⁷ Den Ausfall der Unsterblichkeitsidee haben z. B. Denker der Aufklärung an der jüdischen Religiosität stark bemängelt (Vgl. E. Hirsch, Geschichte der neueren evangelischen Theologie I, Gütersloh⁵ 1975, 333). Ist nicht die Entwicklung der beiden vorchristlichen Jahrhunderte in dieser Hinsicht und als Vorbereitung des Auferstehungsglaubens als christlicher Zentrallehre positiv zu werten?

Heilsgeschichte vorstellbar, wenn diese jahrhundertlang unterbrochen und dann im Neuen Bund wieder aufgenommen worden wäre? Für Josephus mag ein solcher Abbruch der »prophetischen Sukzession« (28) unproblematisch gewesen sein – ist er es aber auch für Christen? Auch ist zu fragen, ob eine Kultur, die sich einer Entwicklung und einer Begegnung mit fremden Kulturen, konkret: mit dem Hellenismus, verschlossen hätte, nicht erstarrt? Aus allen diesen Überlegungen kann die Frage nach dem Kanonumfang nicht heruntergespielt werden.

M. Hengel (unter Mitarbeit von Roland Deines) behandelte: Die Septuaginta als »christliche Schriftensammlung« und das Problem ihres Kanons (34–127). Hengel ist beizupflichten, daß es eine klar abgegrenzte jüdische Schriftensammlung von kanonischer Geltung in griechischer Sprache, also einen »alexandrinischen Kanon« (eine Hypothese des 18. u. 19. Jh.s) nie gegeben hat und der Gebrauch der LXX durch die Christen so alt ist wie die Kirche selber – wie auch die Hellenisten (Stephanus!) in Jerusalem griechisch-sprechende Synagogen hatten (36f). Ausführlich wird dann die Übersetzungslegende der LXX (und ihre Anreicherung) dargestellt, die die inspirierte Qualität der LXX beweisen will. Durch die Legende, die allmählich zu der Behauptung einer wunderbaren Übersetzung aller Bücher der hebräischen Schrift führte, ferner durch die Form des Codex, der den Christen die Aneinanderreihung mehrerer Bücher erlaubte, durch die Berufung der Juden auf den hebräischen Kanon bzw. auf andere Übersetzungen, sei die LXX allmählich zum christlichen AT aufgerückt, doch fehlte nach wie vor eine klare Umgrenzung des Umfangs der LXX, wie auch der verschiedene Bestand der alten Codices belege. So richtig diese Feststellungen sein mögen, besagen doch die Übersetzungslegende und die Anerkennung der LXX als AT der Christen noch nichts über den Umfang dieses Kanons: Dieser aber war schon bei Clemens Romanus und Justin im Westen, bei Polykarp und Athenagoras in Kleinasien bzw. Griechenland und Clemens Alexandrinus weiter als der hebr. Kanon.

Können nun die Kanonlisten zu einer Klärung des Umfangs des AT führen? Hengel beschreibt »die frühesten Kanonlisten«. Hier werden die Listen des Melito, des Origenes (bei der Auslegung von Ps 1), des Athanasius, der Synode von Laodizea und Cyrills von Jerusalem aufgezählt und zudem ist mehrmals von Hieronymus und seinem Kampf für die *veritas hebraica* die Rede. Diese Listenaufzählung ist unbefriedigend: Obwohl der Beitrag der LXX und ihrem Kanon, also dem Verlauf seiner Festigung, gilt, werden fast nur die Vertreter des kleineren Kanons genannt, der dem rabbinischen nahesteht. M. a. W.: Der Kanon der Synode von Karthago wird nur in einer Fußnote gewürdigt, ebenso der Canon Mommsonianus (70). Völlig außer acht bleiben die Synode von Rom unter Damasus, der Brief von Papst Innozenz I. an Bischof Exsuperius, can. 60 der Apostolischen Kanones der Apostolischen Konstitutionen⁸. Die Listen von Karthago, Damasus und Innozenz stimmen mit jenen der Konzilien von Florenz und Trient überein. Ferner wird zu wenig berücksichtigt, daß in den von Hengel genannten Listen zwar weniger Schriften als in denen von Karthago usw. genannt sind, aber meistens mehr als im hebräischen Kanon.

⁸ Vgl. Ziegenaus, Kanon 108f.

Auch wird von Hengel nicht die Differenz zwischen den Listen und dem faktischen Kanon bedacht: Bei der Durchsicht des gesamten Schrifttums der genannten Autoren fällt auf, daß Cyrill von Jerusalem Weish, Bar, den Brief des Jeremia, Sir und Dan-Teile und Gregor von Nazianz (entgegen der Listenangabe) Bar, Jdt, Sir, Weish und 2 Makk (Predigt zum Text der makkabäischen Märtyrer!) z.T. ausdrücklich als »Schrift« verwendet. Ähnliches gilt bei Amphilochius von Ikonium⁹. Auch für Kleinasien ist vor und nach Melito ein umfangreicheres AT in Verwendung¹⁰. So stellt sich die Frage, ob die »kleineren« Listen nicht doch mehr einem apologetischen Zweck dienten (um in den Kontroversen mit Juden recht zu zitieren) als einem dogmatischen, d.h. der internen Glaubensbegründung. Vor allem aber ist wenigstens zweifelhaft, ob die Liste Melitos den Umfang des AT der Christen klären will oder nicht eher die Voraussetzungen für die Kontroverse mit den Juden schaffen wollte¹¹. Man darf zurecht fragen, ob (trotz des Briefwechsels zwischen Julius Africanus und Origenes) das innerchristliche Problem in Bezug auf den alttestamentlichen Kanon nicht erst Eusebius geschaffen hat. In mehrfacher Hinsicht sind Hengels Ausführungen zu den »früheren Kanonlisten« kritisch zu hinterfragen.

Dieser seiner Vorliebe für den hebräischen Kanon entspricht nun auch der Versuch, die »Zweitrangigkeit« der nicht im hebräischen Kanon enthaltenen Schriften nachzuweisen (74–78). Tatsächlich werden manche der »deuterokanonischen« Schriften seltener zitiert. Doch was besagt dieser Umstand in Hinblick auf die Kanonizität einer Schrift? Wer bedenkt, daß die deuterokanonischen Schriften und Zusätze in den Codices nicht, wie bei einer protestantischen Bibel, als geschlossener Komplex an das AT angehängt waren, sondern irgendwo (bei den Weisheitsbüchern, bei den Geschichtsbüchern) unter den übrigen Schriften zu stehen kamen, wird keinen Rangunterschied zwischen den Büchern feststellen können. Eine seltenere Zitierung kann ferner auch von der Rücksicht auf jüdische Leser oder Kontrahenten abhängen: Man vergleiche nur die häufige Verwendung von Schriften, die im hebräischen Kanon fehlen, durch Clemens Romanus (oder auch im kurzen 2. Clemensbrief) und die seltene Verwendung in der Dialogschrift Justins, der sich bewußt nur auf »gemeinsame« Schriften stützen will. Auch gilt zu bedenken, daß manche der sog. deuterokanonischen Schriften mehr verwandt wurden als protokanonische. Welches Gewicht legt Epiphanius in den Listen auf Weish und Sir¹²? Die Verwendung von Weish, Sir, Est, Jdt und Tob als Leseschrift für die Katechumenen bedeutet in gewisser Weise sogar eine Aufwertung dieser Bücher in Alexandria, wo Athanasius eine pragmatische Lösung der Probleme festlegte¹³. Die Häufigkeit der Verwendung einer Schrift besagt nicht viel über ihren kanonischen Charakter!

In den weiteren Ausführungen legt Hengel die allmähliche Entstehung der jüdischen LXX und der christlichen mit ihren zusätzlichen Schriften dar. Die Aufnahme

⁹ Vgl. ebd. 100f.

¹⁰ Vgl. ebd. 73ff.

¹¹ Vgl. Ziegenaus, Die ungleiche Bibel 91–96.

¹² Vgl. Ziegenaus, Kanon 103–107.

¹³ Vgl. ebd. 96ff.

von Kohelet, Daniel und Esther beruhe auf einem »historischen Irrtum« (96), die Kirche könnte »ohne Not« (114) mit weniger Schriften auskommen als der hebräische Kanon umfaßt, aber auch Jdt und Tob würde gut in diesen Kanon passen (97), und auch einige der schließlich nicht in die LXX aufgenommenen Schriften hätten in diesen Kanon gepaßt. Sicherlich, das sei Hengel zugegeben, ist die Entscheidung, warum gerade diese Schrift und jene nicht in den endgültigen Kanon gelangte, nicht voll einsichtig zu machen, und muß irgendwo die Grenzlinie gezogen werden, aber die Gründe, die zur Abgrenzung des hebräischen Kanons führten (Sprache, anti-hellenistische und antichristliche Tendenz, hohes Alter, Ende der prophetischen Sukzession) sind für eine heilsgeschichtliche Sicht von Offenbarung, die auf Jesus Christus und das NT hinführt, schwer akzeptabel. Warum die Entscheidung der Juden zu Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts annehmen und die der Christen ablehnen? Zur Zeit der Entstehung des NT gab es zwar noch keinen abgeschlossenen Kanon, aber »Schrift« deckt sich nicht mit dem hebräischen Kanon¹⁴ und umfaßt mehr Bücher. Insofern kann man die Kanonfrage (abgesehen vom Inhalt: Eschatologie!) nicht offen halten oder als sekundär abtun.

»Zur altkirchlichen Kanongeschichte« nimmt K. S. Frank Stellung (128–155). Er hebt gerade für die ntl. Kanonbildung die Bedeutung der *viva vox* und der *regula fidei* hervor. Insgesamt stand ihm für diese Thematik (Kanonbildung beider Testamente in der Alten Kirche!) zu wenig Raum und wohl auch zu wenig Zeit für die Vorbereitung zur Verfügung. In Hinblick auf den ntl. Kanon fehlen fast völlig die östliche Theologie (Die Episode mit Serapion [147f] ist kein Ersatz!), etwa die Tradition Alexandriens (in Hinblick auf die katholischen Briefe!), dann eine detaillierte Darlegung der Kanonkriterien, zu der die ebenfalls übergangene Diskussion über den Verfasser des Hebräerbriefes interessante Aspekte hätte liefern können, ferner die Bedeutung Tertullians und schließlich die lehramtlichen Entscheidungen des 4./5. Jahrhunderts (Synoden, amtliche Schreiben).

Völlig unbefriedigend sind die Ausführungen zum atl. Kanon der Alten Kirche. Wenn Frank Melitos Liste als Verzeichnis des christlichen AT versteht (133f), befindet er sich zwar im Einklang mit sehr vielen Historikern, obwohl Unniks Einwände stärkere Berücksichtigung verdienten: The need Melito felt was not conditioned by ecclesiastical, but controversial needs¹⁵. Daß das Kanonverzeichnis der Synode von Laodizea vielleicht aus späterer Zeit datiert, wird nicht vermerkt. Bei Origenes (134) wird nur die Liste zur Erklärung von Ps 1 erwähnt, als ob sie das AT des großen Alexandriners wäre, ohne Erwähnung des Briefes an Julius Africanus (klarer: M. Hengel im vorhergehenden Beitrag, S. 71). Zu den Apostolischen Kanones wird wörtlich bemerkt: »Sie fügen Esther und Esdra vor den Psalmen ein (gleiche Ordnung wie Epiphanius). Die atl. Bücher sind, »verehrt und heilig«. Von der Weisheit Sirachs heißt es: Die jungen Leute sollen sie auswendig lernen, was an den Osterfestbrief des Athanasius erinnert« (138). Nicht erwähnt wird, daß die Kanones drei Makkabäerbücher

¹⁴ Als »Schrift« galten nicht nur Henoch (Jud 14), sondern auch die 1 Kor 2,9; 9,10 genannten Stellen und einige, wo von Propheten gesprochen wird: Mt 23, 35; Hebr. 11,37; Apg. 7,51; dazu Origenes: vgl. Ziegenaus, Kanon 48 f.

¹⁵ W. C. van Unnik, Ἡ καὶ τῆ δὲ ἀρχαῖα – a problem in the early History of the canon: Suppl. Nov T 30 (Lei 1980) 164.

nennen (nach der Textvorlage Zahns¹⁶), und M. Metzger¹⁷ in seiner textkritischen Ausgabe sogar vier Makkabäerbücher, Jdt, und fünf Bücher Salomons, also mit Sir und Weish, anführt. Aus der unangemessenen Darstellung des sicher komplizierten Epiphanius von Salamis sei nur ein Satz angeführt: »Die Weisheit Salomos und Sirachs meldet er als ›umstritten‹ an (138). An der betreffenden Stelle¹⁸ heißt es jedoch, die Bücher seien bei ›ihnen‹ (= den Juden!) umstritten.

P. Walter behandelt »Erasmus von Rotterdam und die Kanonfrage« (156–168). Erasmus versucht, wie Walter klar herausstellt, seine historischen und philologischen Erkenntnisse in Bezug auf die Autorschaft und die im Altertum angezweifelte Kanonizität einer Schrift dadurch theologisch zu verarbeiten – was allerdings nicht recht gelingt –, daß er einerseits die Autorität der Kirche in Kanonfragen betont, andererseits aber die nie umstrittenen Bücher des AT und des NT für höher hält.

B. Lohse greift nun das für einen ökumenischen Arbeitskreis wichtige Thema auf: Die Entscheidung der lutherischen Reformation über den Umfang des alttestamentlichen Kanons (169–194). Luther habe in seinen früheren Vorlesungen seit 1513 die Apokryphen (kath.: = deuterokanonischen Bücher) durchaus herangezogen, auch in Lehrfragen. Erst im Streit mit Eck um das Fegfeuer wird 2 Makk abgelehnt, weil es nicht im hebräischen Kanon stünde und erst von der Kirche in den Kanon aufgenommen sei. Die Fegfeuerlehre könne also nicht aus der Schrift bewiesen werden. Auch Karlstadt lehne die Apokryphen als »Schrift« ab. Luther binde die Kanonizität nicht so sehr an die Verfasserschaft als an den Inhalt. Wie Luthers Vorreden zu den Apokryphen zeigen, lehnt er bei einer allgemein positiven Einstellung vor allem 2 Makk ab. »Infolgedessen ist es letztlich eine Sachkritik, die bei Luther zu einer Reserve gegenüber den alttestamentlichen Apokryphen führt« (191).

Lohses korrekte Darstellung gibt allerdings Anlaß zu einigen Nachfragen: Wenn in der Druckanordnung Hebr, Jak, Jud und Offb ohne Numerierung als Anhang angefügt, aber ab 1600 von der lutherischen Orthodoxie aufgewertet und voll integriert wurden, warum könnte dieser Schritt nicht auch bei den atl. Apokryphen geschehen (vgl. 185, Anm. 50), zumal es doch beim heutigen historischen Wissensstand schwer einleuchtet, warum die reformatorischen Kirchen eine Entscheidung der Rabbiner Ende des ersten nachchristlichen Jahrhunderts für wichtiger nehmen als die der Kirche. Dies dürfte umso leichter fallen, wenn es stimmt – worüber allerdings noch zu diskutieren wäre! –, daß für Luther die Grenzen des Kanons nicht endgültig festgelegt worden sind und der Kanon im Alten und auch im Neuen Testament »nach seinen Rändern hin« offen ist. Allerdings schreibt Lohse: »... nicht festgelegt worden ist und auch nicht festgelegt werden kann« (191). Ist also der Kanon und die Schrift eine undefinierbare Größe? Nicht vermerkt wird von Lohse das in ökumenischer Hinsicht bedeutsame Ergebnis, daß die Reformatoren beim Apokryphenkomplex

¹⁶ Th. Zahn, Geschichte des ntl. Kanons II (Erlangen 1890/92) 191ff.

¹⁷ SourcesChr 336, 308.

¹⁸ Panarion 8,6 (GCS 25, 191f); vgl. Ziegenaus, Kanon 105; Epiphanius zählt ferner zu Jer (mit Klgl) noch »seine Briefe« und Bar.

einige Schriften (3 u. 4 Makk; 3 u. 4 Esra) ausgegrenzt haben und somit der rezipierte Apokryphenteil mit dem deuterokanonischen Teil identisch ist (Ausnahme: Gebet Manasses).

W.-D. Hausschild stellte sich das Thema: Die Bewertung der Tradition in der lutherischen Reformation (195–231). Hausschild befaßt sich nicht ausdrücklich mit der Kanonfrage, doch die restriktive Sicht von *traditio* zugunsten des *sola scriptura*-Prinzips impliziert die – historisch nicht verifizierbare – These von der Selbstbegründung und Selbstbeglaubigung der Schrift. Im Gegensatz zum Mittelalter erhält nur die Tradition der alten Kirche eine günstige Wertung. Wenn aber der *consensus quinquesaecularis* betont wird, wäre zu fragen, was dieser Konsens in Hinblick auf den Kanon bedeutet, da kein Kirchenvater außer Hieronymus (und wohl Eusebius) den hebräischen Kanon ausdrücklich vertreten hat¹⁹, oder – umgekehrt – von Julius Africanus abgesehen in den ersten drei Jahrhunderten überall ein großer Kanon im Gebrauch war, falls man sich darauf einigen könnte, daß Melitos Liste nicht das christliche AT wiedergeben wollte.

G. Wenz behandelt dann »die Kanonfrage als Problem ökumenischer Theologie« (232–288). Im ersten Abschnitt wird die Interdependenz von Kanon, Tradition und Heiliger Schrift in der katholischen Lehre dargestellt. Wenz findet die auch von katholischen Theologen anerkannte Suffizienz der Schrift nicht gewahrt, wenn wenigstens in einem Punkt, nämlich bei der Bestimmung des Kanons, in materialer Hinsicht die kirchliche Tradition als »Autorisierungsinstanz der Schrift« (240) fungiert. Damit würde möglicherweise dem Lehramt eine Interpretationsbefugnis zuerkannt, die eine traditions- und amtskritische Berufung auf die Schrift unterbinden kann. Die reformatorische Position des ausschließlichen *Sola-Scriptura*-Prinzips wollte dagegen jede menschliche Einflußnahme bei der Festlegung und Auslegung der Schrift ausschalten und betonte die *claritas scripturae* und die *Autopistie*: Die Schrift bezeuge sich selber und lege sich selber aus. Wenz mag einerseits mit seiner energisch verfochtenen These recht haben, daß die Frage nach dem Quantitativen, dem Umfang der Bibel von den Reformatoren als sekundär betrachtet wurde und deshalb die Grenzen am Rande offen seien. Wenn »Schrift« und Kanonizität durch das »Christum treiben« begründet und daran gemessen wird, genügt im NT eigentlich schon ein einziges Buch – etwa Gal – und die übrigen Bücher bieten nur eine – letztlich überflüssige – Wiederholung. Andererseits scheint Wenz die im *Sola-Scriptura*-Prinzip verborgene Dynamik zu verkennen, die zu einer klaren Fixierung des Kanons hindrängte. Ob die Entwicklung, die in der hugenottischen *Confessio de Foy* (1559) und in der *Confessio Belgica* (1561) zu detaillierten Kanonlisten führte, nicht Ausdruck dieser inwendigen Dynamik ist? Das seit der Mitte des 16. Jahrhunderts sich verstärkende historische Beweisverfahren (Qualifizierung einer Schrift – *Homologumenon* oder *Antilegomenon* – in der Alten Kirche, Verfasserfrage) steht doch in einem Widerspruch zur Position Luthers von der *claritas* und *Autopistie* und

¹⁹ Entweder waren einige der sieben deuterokanonischen Schriften rezipiert oder Dan und Est hatten die Zusätze oder die Liste differierte vom konkreten benutzten Kanon.

übernimmt tatsächlich eine kirchliche Position (mit dem Ziel der Klärung des Kanonumfangs) – nur eben der Alten Kirche –, ebenso wurde mit der Entscheidung der Reformatoren für den hebräischen Kanon ein klar umrissener Kanon übernommen und deshalb der LXX-Überschuß in den Anhang getan. Im dritten Abschnitt wird die Kanonfrage aus der modernen kritischen Perspektive erörtert (Semler, Ergebnisse der Kanonforschung, Notwendigkeit der Begründung des Kanons). Wenz referiert die katholische Position, daß für die Identität und Definitivität des Kanons »die dogmatische Annahme einer einheitsstiftenden Funktion kirchlicher Autorität alternativlos« (269) sei. Der konfessionelle Dissens bezieht sich tatsächlich auf die unterschiedliche Sicht des Verhältnisses von Schrift einerseits und Kirche/Tradition andererseits. Gegen H. Diem, der von der Selbstdurchsetzung nicht nur der *res scripturae*, sondern auch des Kanons spricht, führt Wenz den historischen Befund an, daß in Hinblick auf die Evangelien und das Corpus Paulinum zwar von einer Selbstdurchsetzung gesprochen werden kann, aber nicht in Hinblick auf Hebr und einige katholische Briefe: »Die Vereinheitlichung und der schließliche Abschluß des Kanonisierungsprozesses verdankt sich zweifellos kirchlichem Dekret« (273). Wenz stellt ferner mit Ebeling fest (274), daß ein klar umrissener, in seinem Umfang nicht mehr diskutierbarer Kanon bedeutet, daß »der Protestantismus bereits im Prinzip katholisch geworden (ist), denn er gründet sich dann auf der Unfehlbarkeit einer frühkatholischen Lehrentscheidung«²⁰. Wenz will aber nicht die Prämissen reformatorischer Dogmatik (274) preisgeben. Er verfolgt nun seinerseits, in Auseinandersetzung und Abhebung von H. Braun und G. Kümmel, die Linie, daß er das Verhältnis des chronologischen Formalkriteriums (= Nähe zum ursprünglichen Offenbarungsgeschehen, insofern sei der Kanonentscheid der alten Kirche anzuerkennen) zum Sachkriterium (= Gottes Heilshandeln in Jesus Christus) näher zu bestimmen versucht. Zu diesem Sachkriterium gehören die Normativität des geschichtlichen Jesus und die Auferstehung (wohl gegen Braun?), ferner die Ursprungszeugen als die notwendigen Subjekte der Erinnerung an Jesus (= Formalkriterium) und die selbsttätige Erinnerung Jesu durch den Geist, so »daß im Jesus-Zeugnis der Bezeugte in der Kraft des göttlichen Geistes sich selbst lebendig zu bezeugen vermag« (286). In diesem Rahmen sieht Wenz keine theologische Notwendigkeit für eine »definitive Umgrenzung des Kanons«. Er läßt allerdings die Möglichkeit der Kanonrevision offen, jedoch dürfe der Kanon »keiner äußeren Reglementierung unterworfen werden« (287).

Wenz besticht durch die klare Nennung der Probleme. Mit seiner Position der offenen Kanongrenzen (Revision möglich, aber keine Reglementierung!) kommt er dem Ergebnis der modernen Forschung, die eine Beteiligung der Kirche beim Kanonisierungsprozeß nicht ausschließen kann, und damit auch einer katholischen Position entgegen, bleibt aber letztlich dem reformatorischen Ansatz treu. Wenn Kanonizität »Maßgeblichkeit« bedeutet, besagt dann eine unbestimmte Maßgeblichkeit nicht einen Widerspruch? Wenn Wenz für einen Teil des ntl. Kanons die Selbst-

²⁰ Zu hinterfragen wäre allerdings, was Ebeling hier unter »frühkatholisch« versteht: Historisch betrachtet, fand diese Lehrentscheidung zwischen ca. 200 und 400 statt – oder erst auf ökumenischen Konzilien.

durchsetzung behauptet und für den anderen den kirchlichen Entscheid gelten lassen will, so trifft diese Feststellung für die Zeit nach 200 zu. Um 150 waren jedoch auch die später unumstrittenen Bücher heftig umstritten. Wie wäre sonst ein Markion, der nur zehn Paulusbrieve und ein amputiertes Lk-Ev. anerkennt, ein Diatessaron oder das antimontanistische Ressentiment gegen johanneisches Schrifttum zu verstehen? Müßte man nicht auch für den Kernkanon einen kirchlichen Entscheid annehmen? Nicht berücksichtigt wird das Verhältnis von Kanon und »Schrift« (als inspiriert wie das AT galten »ntl.« Bücher erst ab dem letzten Drittel des 2. Jahrhunderts!). Das Problem sei nur angedeutet: Entweder ist das NT nicht »Schrift« – dann wäre der Kanon insofern offen, nicht nur nach vorne, sondern auch rückwärts, d.h. auf die Ergebnisse der kritischen Exegese (Quellenschriften) und den vier Evangelien könnte leicht ein fünftes zur Seite treten, als Überevangelium – oder aber es ist »Schrift«, dann sind frühere Quellen und Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese nur Erklärungshilfen für die kanonische Schrift.

H. Fries referierte über »Kirche und Kanon. Perspektiven katholischer Theologie« (289–314). Fries betont mit der Offenbarungskonstitution *Dei Verbum* (2. Vaticanum) die Inspiration. Dadurch, daß der gesamten Kirche Irrtumslosigkeit zuerkannt wird, wird eine isolierte Betrachtung des Lehramts überwunden. Ferner streift Fries die Thematik von Schrift und Tradition – Traditionskritik seitens der Schrift – Suffizienz der Schrift. In acht Thesen nimmt er zur Kanonfrage Stellung: I.) Eine Revision der kirchlichen Entscheidung ist nicht möglich. II.) Obwohl die Frage nach der Heilsrelevanz einer Schrift berechtigt ist, dürfe die – protestantischerseits verschieden bestimmte! – These vom Kanon im Kanon nicht zu einer Einschränkung des Reichtums der gesamten Schrift führen. III.) Die Kanonbildung sei offen für die inhaltliche Suffizienz der Schrift. IV.) Die Inspiration ist der Grund für die Kanonizität einer Schrift; insofern schafft nie die Kirche Schrift. V.) Die Bildung des Kanons und die Kriterien dafür werden beleuchtet. VI.) Fries referiert zustimmend mit einigen Zusatzfragen K. Rahners Vorschlag, Inspiration und Kanonbildung so zu verstehen, daß Gott die Urkirche in ihrer qualitativ einmaligen Funktion, d.h. als maßgeblich, und damit indirekt die in ihr entstandene Schrift begründet habe. Die Anfragen, die Fries anfügt, machen aber m. E. den Vorschlag Rahners letztlich unbrauchbar. VII.) Ein Verstehen der Schrift steht im Zusammenhang mit der Kirche. VIII.) Die Autorität der Kirche bei der Kanonbildung bleibt auch nachher als Auslegungsautorität erhalten. – Der globale Überblick über die katholische Position, die Fries gibt, hätte allerdings noch stärkerer Differenzierungen bedurft: Z.B. darf zu recht der Kanon im Kanon den Reichtum der Schrift nicht einengen, aber gibt es nicht eine Einheit der Schrift, auch im katholischen Verständnis?

R. Slenczka behandelt »Schriftautorität und Schriftkritik« (315–334). Die Schriftautorität wird, wie Slenczka einleitend bemerkt, seitens der im ökumenischen Dialog häufig betonten Verschiedenheit der Traditionen in Frage gestellt, weil dabei die Wahrheitsfrage ausgeklammert wurde. Schriftautorität ist die Wirkung, die von Gottes Wort ausgeht; wird diese Sicht aufgegeben, tritt die Gemeinde an die Stelle des Wortes Gottes. Schriftkritik ist also nicht die Kritik an der Schrift, sondern Kritik

der Schrift an Mensch und Kirche. Die Situation sei jedoch so, daß das Schriftprinzip zwar grundsätzlich anerkannt würde, aber dann viele Voraussetzungen aufgestellt werden, unter denen die Schrift Wort Gottes sein kann. Es geht Slenczka um die richterliche Funktion des Wortes Gottes, vor dem alle Christen stehen. Allerdings wird das Problem der rechten Schriftauslegung in diesem Zusammenhang leider nicht thematisiert.

W. Kasper erörterte »Das Verhältnis von Schrift und Tradition. Eine pneumatologische Perspektive« (335–370). Nach wie vor ist nach Kasper zwischen den Konfessionen umstritten, ob die kritische Funktion der Schrift gegenüber der Tradition mit einer Irreversibilität definierter Dogmen vereinbar ist. Kasper stellt dann drei geschichtliche Modelle der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition heraus. Da beide nicht getrennt werden können, ist es nach Kasper das Ziel des ökumenischen Bemühens, »die wesentlichen Anliegen der Reformation in kritischer wie schöpferischer Weise wieder ins Ganze des Tradierungsprozesses zu integrieren und so zu einer gegenseitigen Bereicherung und zu einer versöhnten Einheit in der Vielfalt zu kommen« (369).

II. Die gemeinsame Erklärung

Angesichts der durchaus nicht immer harmonistischen Einzelbeiträge wird der Leser neugierig, welche Ergebnisse in der gemeinsamen Erklärung festgehalten werden. Es scheint, daß bei der Darlegung des geschichtlichen Befunds nicht unbedingt auf die vorausgegangenen, den Kanonhistoriker nicht immer überzeugenden Beiträge zurückgegriffen wird.

Bei den geschichtlichen Beobachtungen zur Kanonfrage (374–385) wird anerkannt, daß bei der »pharisäischen« Kanonbildung religionspolitische Überlegungen eine Rolle gespielt hätten (Abgrenzung gegen apokalyptische Gruppen, gegen Diasporajuden mit der LXX, die zur Bibel der Christen wurde). Von der LXX wird einerseits gesagt, daß manche ihrer Bücher in Palästina übersetzt wurden, doch sei andererseits die Aufwertung der deuterokanonischen Bücher zur »bevorzugten Erbauungsliteratur« in Alexandrien und anderen Zentren des Diasporajudentums erfolgt. Diese Feststellung ist zu pauschal, denn die genannten deuterokanonischen Texte standen z.T. auch in Palästina in hohem Ansehen. Weitere Angaben zur Geschichte der Kanonbildung sind nur z.T. richtig, m. a. W.: auch umstritten oder falsch. So scheint die Rede von einem »Dreierkanon« bei den katholischen Briefen problematisch, denn z.B. 2 Joh war eng mit 1 Joh verbunden. In Hinblick auf den atl. Kanon sind auf S. 379f die Behauptungen, Melito (vgl. oben S. 202), die Synode von Laodizea (als wäre can 60 sicher aus dem Jahr 360) und Hilarius würden den hebräischen Kanon vertreten, äußerst ungenau, ebenso die Behauptung, Athanasius unterscheide deutlich die kanonischen Bücher der hebräischen Sammlung von jener Gruppe zusätzlicher Schriften des Septuagintakanons, die aber ebenfalls im kirch-

lichen Unterricht verlesen werden sollen. Das hier angenommene AT des Athanasius divergiert in mehrfacher Sicht (Bar, Brief des Jer, Dan-Fragmente, ohne Est!) vom hebräischen Kanon! Ungenau ist auch der Satz (nach dem Hinweis auf das Verzeichnis des Konzils von Florenz): »Die Frage nach dem Umfang des Kanons ... und nach der genaueren Abgrenzung der kanonischen von den deuterokanonischen Schriften wurde dennoch in der Theologie vor Trient nicht völlig einheitlich beantwortet.« Sicher herrschte eine gewisse Unklarheit, aber das Florentinum betont von allen Schriften die Inspiration!²¹ Die Aussagen über Trient, das keine Wertung unter den einzelnen Schriften vorgenommen hat, sind unpräzise, ebenso überrascht die Erwähnung der Synode von Konstantinopel (1642), als wäre sie die einzige Stimme aus dem Bereich des griechischen Ostens. Sicherlich kann in Kürze nicht die gesamte Kanongeschichte rekapituliert werden, aber die Stimmen zugunsten des hebräischen Kanons bzw. einer unterschiedlichen Gewichtung von proto- und deuterokanonischen Schriften werden einseitig hervorgehoben.

Interessant sind die Folgerungen (383ff): Beiden Kanongestalten wird zugestanden, »ursprünglich jüdischem ... Wurzelboden entwachsen« zu sein. Deshalb soll den deuterokanonischen Büchern eine »Brückenfunktion« zwischen den allgemein rezipierten Büchern des hebräischen Kanons und dem NT zuerkannt werden. Daß diese Schriften eine Brückenfunktion haben, da nach christlicher Auffassung die Heilsgeschichte bzw. die prophetische Sukzession nicht abgebrochen wurde, sondern auf Jesus Christus hinführt, ist nicht zu bestreiten; doch bleibt zu beachten, welche Qualität man diesen Brücken-Schriften konkret zuweist:

»Als praktische Konsequenz schlagen die ›Guidelines for Interconfessional Cooperation in Translating the Bible‹, die 1987 vom römischen ›Sekretariat für die Einheit der Christen‹ und den Vereinigten Bibelgesellschaften verabschiedet wurden, vor, daß künftig die Vollbibeln alle Bücher des Septuaginta-Kanons enthalten, wobei die deuterokanonischen Bücher (und Buchteile) als gesonderter Block vor dem Neuen Testament stehen sollten. Eine solche Anordnung würde in der Tat beiden Traditionen angemessen Rechnung tragen. Außerdem benutzen diese Richtlinien bevorzugt statt des in unterschiedlichem Sinn gebrauchten und deshalb mißverständlichen Wortes ›apokryph‹ die Benennung ›deuterokanonisch‹. Die Bezeichnung ›deuterokanonisch‹ kann vermutlich am ehesten in allen Konfessionen die wünschenswerte Eindeutigkeit in der Kennzeichnung derjenigen Schriften gewährleisten, die in der Septuaginta-Fassung zusätzlich zu den Büchern der ›hebräischen Bibel‹ überliefert sind.«

Im anschließenden Abschnitt wird das Postulat aufgestellt, daß neben der Kanongeschichte auch »der gottesdienstliche Schriftgebrauch nach der Perikopenordnung des Kirchenjahres verstärkte Beachtung finden« solle. Unter den verschiedenen Anfragen und Anregungen begegnet aber nicht der eindeutige Wunsch, es mögen auch die deuterokanonischen Schriften in der Leseordnung berücksichtigt werden, wie es

²¹ DS 1334: Unum atque eundem Deum Veteris et Novi Testamenti, hoc est, Legis et Prophetarum atque Evangelii profitetur autorem: quoniam eodem Spiritu Sancto inspirante utriusque Testamenti Sancti locuti sunt; die deuterokan. Schr. erscheinen bei der folgenden Aufzählung mitten unter den protokanonischen!

in der katholischen Kirche (Eucharistie, Brevier, Benediktionale) der Fall ist. Dem kritischen Leser stellt sich die Frage, ob die einheitliche Benennung der betreffenden Schriften als »deuterokanonisch« mehr ist als ein äußerer Etikettenwechsel. Im katholischen Verständnis gelten die deuterokanonischen Texte für inspiriert und besitzen deshalb gleiche Qualität wie die protokanonischen. Genau betrachtet will die Bezeichnung auch nur den Überschuß der LXX im Vergleich zur hebräischen Bibel ausdrücken. Die vorgeschlagene Anordnung erbringt allerdings nichts und bleibt höchst problematisch: Einmal wird die traditionelle Septuaginta-Ordnung der Griechen und der Vulgata durchbrochen, ferner müßten Dan- und Est-Teile aus dem Septuagintakontext herausgenommen werden und schließlich ist die Stellung der in manchen Bibelausgaben, aber nicht von Trient angeführten Schriften ungeklärt²²; man hätte dann eventuell zwei Anhänge! Wenn die genannten Schriften, die gleichrangig unter den übrigen stehen, aus ihrem angestammten Platz herausgenommen und an den Schluß des AT gestellt werden, bedeutet das eine für die katholische Sicht untragbare Abwertung²³, wie auch die Reformatoren mit dem Verweis in den Anhang eine Minderbewertung zum Ausdruck bringen wollten. Daß die vorgeschlagene Anordnung beiden Traditionen angemessene Rechnung trage, ist schlichte falsch: Sie ist identisch mit der Bibel der Reformatoren!

Ein weiteres Problem stellt sich hinsichtlich der Einheit der Schrift. Zurecht wird festgestellt, daß »die schließlich kanonisierten Schriften unter sich und in sich durchaus unterschiedliche Überlieferungsgestalten« mit unterschiedlichem Gewicht repräsentieren.

Zu diesem Problem des biblischen Pluralismus wird gesagt: »Lösen läßt sich das mit der historischen Tatsache des Kanonprozesses gegebene Problem seiner sachlichen Kontinuität und Identität weder durch Annahme einer formal-autoritativen Instanz, welche die Einheit des Kanons und die Gewißheit seiner Kanonizität gleichsam schriftextern und von sich aus gewährleisten sollte, noch dadurch, daß man den Kanon in unhistorisch-fundamentalistischer Weise geschichtlichen Zusammenhängen entnimmt« (389).

Hier stellt sich eine wichtige Frage: Kann aus der partiellen Verschiedenheit der einzelnen kanonischen Bücher, auch des NT, das Recht zu einem Pluralismus abgeleitet werden, so daß die Konfessionalisierung biblisch gerechtfertigt wäre? Begründet diese Verschiedenheit höchstens das »Modell der versöhnten Verschiedenheit« oder erlaubt sie auch eine Einheitsschau der biblischen Bücher? Hier rächt sich, daß bei dem geschichtlichen Aufriß die Kanonentwicklung des zweiten Jahrhunderts zu wenig reflektiert wurde. Man hätte dann bemerkt²⁴, daß beim Kanonisierungsprozeß die verschiedenen theologischen Positionen der Einzelschriften nicht übersehen wurden – Markion, Tatian mit seinem Diatessaron, der römische Presbyter

²² Vgl. Ziegenaus, *Die ungleiche Bibel*, 99ff: Es handelt sich um das Manassegebet, 3 und/oder 4 Makk, 3 und/oder 4 Esra.

²³ Auch wenn in der Septuaginta die Reihenfolge z.T. variiert, sind die deuterokanonischen Schriften voll integriert.

²⁴ Vgl. A. Ziegenaus, *Die Bildung des Schriftkanons als Formprinzip der Theologie*: MThZ 28 (1978) 279 f.

Gaius verwiesen klar auf die Unterschiede –, aber die Alte Kirche dann alle diese Reduktionen ebenso wie ein pluralistisches Nebeneinander abgelehnt und in der Vielheit die Einheit gesucht hat. Diese sollte keine Uniformität, sondern eine spannungsvolle Einheit sein. Eine solche Einheitsschau ist jedoch nicht »schriftextern«, wie es im Zitat genannt wird, sondern führt die Einheitsforderung jeder Einzelschrift, von denen keine einen Pluralismus duldet, auf der Ebene des ntl. Kanons durch. Wie sich der Kanon und der Terminus »Neues Testament« nicht aus den Einzelschriften selber ableiten lassen, so auch die Einheit des NT nicht. Sie gründet im Glaubensbewußtsein der Kirche, das sowohl den Maßstab für die Aufnahme der Einzelschriften in den Kanon als auch für die Interpretation auf Einheit hin gebildet hat und bildet.

Wegen des vorrangigen Interesses dieser Abhandlung an Kanonfragen sei auf weitere Ausführungen der »Gemeinsamen Erklärung« zu Themen wie Tradition, Lehramt oder Schriftauslegung verzichtet. Gewisse erfreuliche Annäherungen in Hinblick auf Kanonbildung, Umfang des Kanons und Tradition sind zu begrüßen, doch bleiben letztlich – hinter den komplizierten Versöhnungsversuchen – die alten Grenzen bestehen: Gehören Schrift, Tradition und Lehramt innerlich so zusammen, daß bei der Herausnahme eines der Faktoren die beiden anderen und der Kanon nicht mehr bestimmt werden können, oder wird die Schrift als sich selbst durchsetzende so herausgehoben, daß Tradition und Lehramt gleichsam etwas äußerlich Hinzukommendes darstellen, wobei die Begründung des Kanons und seines Umfangs letztlich offen bleiben muß?

Was den alttestamentlichen Kanon betrifft, muß man wohl fragen, ob nicht eine stärkere oder sogar völlige Anerkennung der deuterokanonischen Schriften möglich gewesen wäre, weil einmal von Julius Africanus und Hieronymus (und vielleicht von Eusebius) abgesehen in den ersten Jahrhunderten kein eindeutiger Vertreter des hebräischen Kanons unter den Christen zu finden ist, weil Melito und andere in diesem Zusammenhang Zitierte wohl nicht als Vertreter des hebräischen Kanons gelten können, weil zugegeben wird, daß auch die Septuaginta einer jüdischen Tradition entspringt und nicht nur in der Diaspora entstanden ist und bei der Festlegung des rabbinischen Kanons auch antichristliche Motive eine Rolle spielten, weil wohl auch den Protestanten mit der These vom offenen Kanon nicht recht wohl sein kann (obwohl sie sich mit dieser These nicht grundsätzlich gegen die Anerkennung der deuterokanonischen Schriften als gleichberechtigt stellen können). Von der Kanongeschichte her lassen sich auf alle Fälle mehr Gründe zugunsten des Septuagintaüberschusses anführen als es tatsächlich geschehen ist.

Über die wissenschaftliche Redlichkeit bei der Herausgabe der Werke Edith Steins

Von Sabine Düren, Buttenwiesen

Für die Herausgabe der Reihe »Edith Steins Werke« zeichnet das Archivum Carmelitanum Edith Stein in Brüssel verantwortlich. Durch diese Edition werden die Schriften der Seligen der Öffentlichkeit zugänglich gemacht. Wer selbst mit der Publikation von Schriften beschäftigt ist, weiß, mit wieviel Mühe und Aufwand ein solches Unternehmen verbunden ist. Die meisten Werke Edith Steins sind – und dafür sei den Herausgebern gedankt – bereits veröffentlicht. Inzwischen erschien auch ihre Vorlesung von Münster über philosophische Anthropologie. Da jedoch, nach den Worten Edith Steins, die philosophische Anthropologie »von sich aus nach Ergänzung durch eine theologische Anthropologie«¹ verlangt, wird auch die Publikation dieser Vorlesung, die Edith Stein für das Sommersemester 1933 geplant, zum großen Teil ausgearbeitet², jedoch nicht mehr gehalten hat, von großer Wichtigkeit sein.

Würde eine Edith-Stein-Forscherin diese Vorlesung Edith Steins über theologische Anthropologie bei der Behandlung der Lehre über den Menschen nach Edith Stein ignorieren, müßte man ihr den Vorwurf der wissenschaftlichen Einseitigkeit, der fachlichen Ignoranz oder der forschungsbezogenen Faulheit machen. Doch wie gewinnt die redliche Forscherin Einblick in dieses bisher unveröffentlichte Manuskript? Hier nun die Leidensgeschichte meiner Forschungsbemühungen:

Erster Ansprechpartner war für mich der Kölner Karmel als *Eigentümer* des Edith-Stein-Nachlasses. Sr. Maria Amata Neyer OCD dankte mir in einem langen und freundlichen Brief für mein Interesse, mußte mich jedoch auf das Edith-Stein-Archiv in Brüssel verweisen, das *Besitzer* und Verwalter des Nachlasses ist. So bat ich also Frau Dr. Lucy Gelber, Herausgeberin der Schriften Edith Steins und »Conservator Archivum Carmelitanum Edith Stein« (also Schatzmeister), das Manuskript dieser Vorlesung einsehen zu dürfen. Zwar kannte ich Sr. M. Amata Neyers Aussage:

¹ Stein, Edith, Theoretische Begründung der Frauenbildung, in: Wochenschrift für katholische Lehrerinnen 46 (1933), S. 136. Vgl. auch Stein, Edith, Probleme der Frauenbildung, in: Dies., Die Frau. Ihre Aufgabe nach Natur und Gnade, (= Edith Steins Werke V), Freiburg/Louvain 1959, S. 93–187, hier S. 134: »Während die Philosophie durch ihre spezifischen Erkenntnisfunktionen dazu berufen ist, Wesensnotwendigkeiten und Wesensmöglichkeiten zu erforschen, ist es der Theologie aufgegeben, festzustellen, was uns durch göttliche Offenbarung über die Eigenart der Frau gesagt ist.«

² Der Praeses des Archivum Carmelitanum Edith Stein, Michael Linssen OCD, schätzt den Umfang der Vorlesung gedruckt auf etwa 275 Seiten (vgl. Linssen, Michael, Anhang. Arbeitsbericht über die Edition der Werke Edith Steins durch das »Archivum Carmelitanum Edith Stein«, in: Elders, Leo [Hrsg.], Edith Stein, Leben. Philosophie. Vollendung, Würzburg 1991, S. 291–294, hier S. 294).

»Es ist ein geschlossenes Archiv. Auch für Doktoranden und Habilitanden, für Autoren und Referenten ist es nur in Ausnahmefällen, über die Frau Dr. G. entscheidet, zugänglich«³, doch konnte ich mir eine Absage im Blick auf mein Forschungsvorhaben nicht vorstellen.

Ohne Angabe von Gründen wurde mein Gesuch um Einsicht des Manuskripts als »prinzipiell ausgeschlossen« abgelehnt. Stattdessen wurde mir in einem Schreiben gedroht, es sei »juridisch strafbar«, wenn ich mir auf anderem Wege Einblick in das Manuskript verschaffen würde. »Doch arbeiten Sie ruhig weiter an der Vorbereitung Ihrer Dissertation auch ohne Einsicht in dieses Manuskript«, hieß es beschwichtigend. Und auch der Doktorvater erhielt auf Nachfrage keine positive Antwort. Immerhin wurde eine irgendwann erscheinende Edition in Aussicht gestellt. Die Bitte um Einblick in das Manuskriptenarchiv – bei allen historischen Arbeiten eine normale und unabdingbare Voraussetzung für wissenschaftlich korrektes Arbeiten – wurde »abermals abweisend« beschieden.

Der gutgläubige Leser mag daraus schließen, daß in dieser bisher unveröffentlichten Schrift Edith Steins keine neuen, über die bisher publizierten Texte hinausgehenden Informationen enthalten seien. Es bleibt jedoch die bohrende Frage nach dem »Warum« des so strengen vorläufigen Zurückbehaltens der in Brüssel lagernden Vorlesung Edith Steins. In einer Zeit, in der selbst das päpstliche Geheimarchiv einzusehen ist, ist eine solche Behinderung wissenschaftlichen Forschens kaum vermittelbar. Und langsam aber sicher drängt sich der Verdacht auf, daß es gerade unbequeme, wenig beachtete oder sogar bisher verborgene Aspekte Edith Steins sein könnten, die die Herausgeber der Edith-Stein-Schriften dazu veranlassen, jenen Text unzugänglich zu lassen. Vielleicht paßt das, was Edith Stein in dieser Vorlesung sagte, nicht zu dem bisher mit großer Mühe hochgepäppelten Image der Seligen als der frommen Emanze, der »Vordenkerin der Frauenfrage«⁴, der engagierten Frau, die sich angeblich für das Frauenpriestertum einsetzte⁵ und die der katholischen Frau durch ihr Engagement für die Ermöglichung gleicher Bildung endlich die ersehnte Freiheit brachte? Ich will kurz versuchen, diese Vermutung plausibel zu machen.

Auslöser war die Entdeckung eines signifikanten Fehlers in der Edition der Werke Edith Steins. Der vierteilige Vortragszyklus, den Edith Stein im Januar 1932 für die

³ Neyer, Maria Amata OCD, Edith Steins hinterlassene Schriften. Versuch einer Dokumentation, in: Katholische Bildung 92 (1991), S. 540–562, hier S. 548. Im frappanten Gegensatz dazu ist das Edith-Stein-Archiv des Kölner Karmel frei zugänglich: »Wer immer ernstes Interesse an Leben und Werk Edith Steins nachzuweisen vermag, dem mit Lektüre allein nicht genügt werden kann, hat die Möglichkeit, in unsere Bestände Einsicht zu nehmen und evtl. auch im Archiv zu arbeiten« (ebd., S. 560).

⁴ Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, Beruf und Berufung der Frau. Edith Stein zu Fragen einer modernen Frauenbildung, in: Katholische Bildung 88 (1987), S. 457–468, hier S. 459.

⁵ »Dogmatisch scheint mir nichts im Wege zu stehen, was er der Kirche verbieten könnte, eine solche bislang unerhörte Neuerung durchzuführen« (Stein, Edith, Beruf des Mannes und der Frau nach Natur- und Gnadenordnung, in: Dies., Die Frau [s. Anm. 1], S. 17–44, hier S. 43). Dieser Satz wird immer wieder in der Literatur über Edith Stein zitiert.

katholische Frauenorganisation in Zürich gehalten hat und im gleichen Jahr veröffentlicht wurde (s. Anm. 9), wurde in Band V der »Edith Steins Werke« unter dem Titel »Christliches Frauenleben«⁶ aufgenommen. Das Vorwort der Herausgeber verweist auf die vier Vorträge⁷. Es wird ausdrücklich betont: »Der Text wird der Handschrift Edith Steins getreu wiedergegeben [wortgetreu?]. Streichungen und Änderungen [eines Setzers], die für die Drucklegung vorgesehen waren, ... wurden nicht berücksichtigt«⁸. Sr. Maria Amata Neyer wies jedoch bereits im Jahre 1991 auf die Unvollständigkeit der Vorträge in diesem Sammelband hin: »Im Abdruck des Bandes V fehlen die zweite Hälfte des 3. Vortrags und der 4. ganz. Die Studie wird als unveröffentlicht bezeichnet. Auf das Fehlen von 1½ der im ganzen 4 Vorträge wird nicht hingewiesen.«⁹

Was wurde in der Neuedition von 1959 also weggelassen? Hier ein Auszug: »...wie jedes Geschöpf in seiner Endlichkeit nur einen Bruchteil des göttlichen Wesens widerspiegeln kann ..., so werden auch männliche und weibliche Art das göttliche Urbild in verschiedener Weise nachbilden.«¹⁰ Im Gegensatz zu dieser Betonung der Verschiedenheit von Frau und Mann wird in der Literatur immer wieder der nur maschinenschriftlich festgehaltene und nur »nebenbei«¹¹ formulierte Ausspruch Edith Steins betont: »Menschsein ist das Grundlegende, Frausein das Sekundäre«¹². Edith Stein sieht die Frau jedoch in ihrer gehorsamen Hinordnung auf Christus und den Mann – als Braut¹³ – und nicht in der Rolle einer Christusrepräsentantin – als Priesterin: »Vielleicht kann man von hier aus einen Zugang zu der geheimnisvollen Tatsache finden, daß Gott die Frauen nicht zum Priestertum berufen hat. Es mag auf der einen Seite als Strafe dafür aufgefaßt werden, daß die erste Auflehnung gegen den göttlichen Willen von einer Frau geschah. Es kann aber von der anderen Seite als ein besonderer Gnadenvorzug betrachtet werden, daß der Herr die ihm geweihte Braut niemals von seiner Seite lassen will«¹⁴. Rückblickend kann man feststellen, daß dieser bräutliche Aspekt in der Biographie Edith Steins die Oberhand gewonnen hat. Kann man in Anbetracht dieser Textstelle immer noch behaupten: »Vor einer letzten Folgerung, dem Priestertum der Frau, schreckt sie noch [!] zurück, allerdings

⁶ Vgl. Stein, Edith, Die Frau (s. Anm. 1), S. 45–72.

⁷ Vgl. ebd., S. XXVI.

⁸ Ebd., S. XXVII.

⁹ Neyer, Edith Steins hinterlassene Schriften (s. Anm. 3), S. 553. Sie verweist auf die ergänzenden Seiten des vollständigen [!] Erstdrucks der Vorträge: Stein, Edith, Christliches Frauenleben, in: Mädchenbildung auf christlicher Grundlage. Organ der Abteilung für höhere Mädchenbildung des Vereins katholischer deutscher Lehrerinnen und des Verbandes katholischer deutscher Philologinnen 28/6 (20. 3. 1932), S. 161–174 und 28/7 (5. 4. 1932), S. 193–212.

¹⁰ Stein, Christliches Frauenleben, in: Mädchenbildung auf christlicher Grundlage 28/7 (s. Anm. 9), S. 199.

¹¹ Gerl, Hanna-Barbara, Keine Frau ist ja nur Frau. Texte zur Frauenfrage, Freiburg u. a. 1989, S. 38.

¹² Gerl-Falkovitz, Beruf (vgl. Anm. 4), S. 457. Vgl. auch Gerl, Hanna-Barbara, Edith Stein und die Frau, in: Religionsunterricht an höheren Schulen. Zeitschrift des Bundesverbandes der katholischen Religionslehrer an Gymnasien e.V. 30 (1987), S. 133–144, hier S. 133.

¹³ Sie fordert die Ehefrau auf, »ihrem Gatten untertan zu sein wie dem Herrn; so hat die Ordensfrau in den rechtmäßigen Vorgesetzten die Stellvertreter Christi zu ehren und ihr Wort als Kundgabe des göttlichen Willens anzunehmen« (Stein, Christliches Frauenleben, in: Mädchenbildung auf christlicher Grundlage 28/7 [s. Anm. 9], S. 202).

¹⁴ Ebd., S. 203

nicht absolut, sondern aus einem, wie sie betont, persönlichen [!] Abwägen der Argumente heraus¹⁵? Edith Stein beantwortet die Frage nach dem Frauenpriestertum – das belegt dieses Zitat – nicht aus persönlichen, emanzipatorischen Motiven heraus und rein gefühlsmäßig.

Aus theologischen, das heißt spekulativ-dogmatischen Gründen sieht sie keine Möglichkeit für ein Priestertum der Frau, wenn es auch bisher kein feierlich verkündetes Dogma der Kirche gibt, das ein Frauenpriestertum definitiv ausschließt. Von der Symbolik her ist die Frau *sponsa Christi* und nicht *alter ego Christi*. Diesen Gedanken formuliert sie in dem im selben Jahr erschienenen, so viel zitierten Vortrag zum »Beruf des Mannes und der Frau nach Natur- und Gnadenordnung«. Sofort an den bereits erwähnten Satz »Dogmatisch scheint mir nichts im Wege zu stehen...«¹⁶ – »dogmatisch« im Sinne eines positiven Dogmas – fügt sie einige dogmenhistorische und spekulativ-dogmatische Überlegungen gegen das Frauenpriestertum an: »Dagegen spricht die gesamte Tradition von den Urzeiten bis heute, für mein Gefühl aber noch mehr als dies die geheimnisvolle Tatsache, ... daß Christus als Menschensohn auf die Erde kam ... – das scheint mir darauf hinzuweisen, daß er zu seinen amtlichen Stellvertretern auf Erden nur Männer einsetzen wollte. Wie er aber *einer* Frau sich so nahe verbunden hat wie keinem andern Wesen auf Erden und sie so sehr zu seinem Bilde geschaffen wie keinen andern Menschen, so hat er zu allen Zeiten Frauen zur innigsten Vereinigung mit sich berufen... Einen höheren Beruf als den der *sponsa Christi* kann es nicht geben, und wer diesen Weg offen sieht, der wird nach keinem andern verlangen.«¹⁷ Wäre es möglich, daß dieser oder ein ähnlicher Aspekt in der »Theologischen Anthropologie« zu finden wäre?

Das Fehlen der eineinhalb Vorträge in »Edith Steins Werke V« könnte ganz einfach aus Platzgründen und nicht aus inhaltlichen geschehen sein. Doch seien zwei Einwände erlaubt: Mit genau zehn Seiten wäre der Band auch nicht bedeutend umfangreicher geworden. Außerdem hätte stattdessen getrost der letzte, fälschlicherweise Edith Stein zugeschriebene Beitrag über »Aufgaben der katholischen Akademikerinnen der Schweiz« weggelassen werden können, der, nach Angaben aus dem Kölner Karmel, gar nicht von Edith Stein verfaßt ist, sondern von Frau Dr. Borsinger/Luzern¹⁸. Mit der so strengen Geheimhaltung der unveröffentlichten Manuskripte schürt das Archivum Carmelitanum Edith Stein Mutmaßungen wie die hier formulierte. Und es scheint für meine Vermutung zu sprechen, daß hier am Bild Edith Steins kaschiert wurde.

¹⁵ Gerl, Edith Stein und die Frau (vgl. Anm. 12), S. 137.¹⁶ Stein, Beruf (s. Anm. 5), S. 43.

¹⁷ Ebd.

¹⁸ Ney, Edith Steins hinterlassene Schriften (s. Anm. 3), S. 554 betont: »Der Vortrag zeigt in Tonart und Wortwahl keinerlei Ähnlichkeit mit Edith Steins Sprechweise. Dr. Borsinger schrieb mir am 28. 8. 1975: >... E. St. hat nie in der Schweiz über die Aufgaben der kath. Akademikerinnen gesprochen. Was man unter ihren Papieren gefunden hat, war eine Vortragsskizze eines Vortrags, den ich bei den Schweizer Akademikerinnen gehalten habe. E. St. und ich haben uns damals Manuskripte gegenseitig zugeschickt...«.

Wäre es nicht ein Gebot wissenschaftlicher Redlichkeit, die Manuskripte Edith Steins für Forschungszwecke zur Verfügung zu stellen? Schon 1991 bedauerte Peter Schulz in der Zeitschrift »30 Tage in Kirche und Welt«: »Hier ruhen noch heute, im hundertsten Geburtsjahr der Seligen, umfangreiche philosophische Manuskripte aus der Zeit vor und nach der Konversion. Ob sie jemals veröffentlicht werden, ist ungewiß. Fest steht nur, daß weder Professoren noch Nachwuchswissenschaftler einen Einblick erhalten.«¹⁹ Zugleich kritisierte Schulz nicht nur, daß sich Edith Steins Werke in der Privatwohnung der über 80jährigen promovierten Musikwissenschaftlerin befinden, sondern vor allem die Auswahl der bisher veröffentlichten Werke: »Sie geben Stoff her, um weitere fromme und schöne Lebensbeschreibungen entstehen zu lassen, von denen es heute bereits über hundert gibt. Doch lenken sie zugleich ab von dem, was Edith Stein auch war: Eine Gestalt, die am Schnittpunkt der bedeutendsten philosophischen Bewegungen dieses Jahrhunderts stand und von dort aus einen originellen und wertvollen Beitrag für die Geistesgeschichte unserer Zeit geleistet hat.«²⁰ Heute, nach fast drei Jahren, hat sich die Situation nicht wesentlich geändert. So ist es wohl berechtigt zu fragen: Besteht in Brüssel etwa Interesse daran, das wirkliche Bild Edith Steins zu verschleiern? Werden wir auf das Ende der Tage vertröstet, an dem der Herr entfernt »die Hülle, die alle Nationen verhüllt, und die Decke, die alle Völker bedeckt« (Jes 25, 7)?

¹⁹ Schulz, Peter, Die verlorene Lehre der Edith Stein, in: 30 Tage in Kirche und Welt 1/10 (Oktober 1991), S. 78f, hier S. 79.

²⁰ Ebd.

Marienerscheinungen im Widerstreit

Von Franz Courth, Vallendar

Die diesjährige Tagung der deutschsprachigen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie fand vom 14.–16. März 1994 im Augsburgener Ulrichshaus statt. Behandelt wurde das Thema »Marienerscheinungen«. Hiermit ein gemischtes Echo auszulösen, dessen war sich der Vorsitzende der Arbeitsgemeinschaft, Prof. A. Ziegenaus, durchaus bewußt. Finde marianische Fragestellung überhaupt Zurückhaltung und Skepsis wegen scheinbar fehlender Christozentrik, so gelte dies erst recht für das Thema Marienerscheinungen. Sie gelten nicht selten als Kristallisationspunkte von theologisch nicht aufgeklärter Volksfrömmigkeit. Überdies seien die Vorbehalte des hl. Johannes v. Kreuz (1542–1591) unvergessen, visionäre Phänomene in das geistliche Leben einzubeziehen. Bekanntermaßen habe das Wort dieses großen Lehrers geistlichen Lebens zur Zurückhaltung gegenüber inneren Eingebungen geführt.

Trotz theologischer und spiritueller Skepsis sind aber auch beachtliche positive Aspekte zu nennen. Die Ablehnung der Volksfrömmigkeit könnte einem intellektuellen Hochmut entspringen (vgl. Joh 7, 41). Ferner entspringt die genannte Skepsis oft dem neuzeitlichen Vorurteil von der kausal geschlossenen Welt, in der es keine übernatürlichen Phänomene geben dürfe. Schließlich führen die Marienerscheinungen doch zu einer christozentrischen Frömmigkeit, wie gerade der häufige Empfang des Bußsakraments und der Kommunion belegen. Dieser pastorale Hintergrund drängt zu einer verantwortlichen Auseinandersetzung mit dem Thema Erscheinungen.

In einem ersten Referat versuchte Prof. P. Georg Söll, Benediktbeuern, die im 19. und 20. Jahrhundert bekannt gewordenen und von der Kirche anerkannten Erscheinungen und ihre Bedeutung für die Marienverehrung zu skizzieren. Beginnend mit der Vinzenterin Catherine Labouré (1830) und schließlich endend mit Beauraing/Belgien (1932–33), kann Söll mit den wichtigsten Marienerscheinungen ein recht vielschichtiges Bild zeichnen. Daran ist die Inanspruchnahme einfacher Menschen hervorhebenswert; die Weisheit der Weisen tritt deutlich zurück. Der Impuls dieser geistlichen Vorkommnisse auf zeitgenössische Marienfrömmigkeit ist bekanntermaßen weitreichend. Das gilt in außerordentlicher Weise für Lourdes und dann auch für Fatima.

Prof. Manfred Hauke, Lugano, analysiert die inhaltlichen Schwerpunkte der marianischen Botschaften seit 1830. Als solche verweist der Referent auf die Ermunterung zum Gebet, vor allem zum Rosenkranz; zur Teilnahme am sakramentalen Leben der Kirche, insbesondere der Eucharistie und der Buße; zu einem bescheidenen, allen Dunkelheiten zum Trotz zuversichtlichen, in Gottes Frieden einmündenden Leben. Die vorherrschende Mariengestalt ist die segnende Gnadenmutter. Mit seiner integrativen Schau konnte Hauke ein synthetisches Marienbild zeichnen und zugleich christozentrische wie ekklesiologische Bezüge hervorheben.

Ähnlich integrativ war auch der Beitrag von Dr. Ursula Bleyenberg, Köln: »Marienerscheinungen in Südamerika und ihre Bedeutung für die Inkulturation des Evangeliums«. Die Referentin sieht die Evangelisierung des lateinamerikanischen Kontinentes seit den Anfängen von Maria begleitet; in den diese Geschichte auszeichnenden Marienerscheinungen (etwa Guadalupe) sieht U. Bleyenberg einen Ausdruck für dieses Geleit. Im Unterschied zum deutlichen Lokalkolorit dieser Geschehnisse im Laufe der frühen Missionierungsepochen treten bei den bekannten jüngeren Marienerscheinungen örtliche Charakteristica auffallend zurück.

Diese Beobachtung wurde durch die nachfolgende Referentin, Dr. Adolphine Treiber, mit Blick auf Asien und Afrika bestätigt. Deutliche Bezüge zu Fatima zeigen sich in Akita/Japan (1973–82), aber auch in Kibeho/Uganda (1981–89). Affinitäten zu Catherine Labouré sind bei den Marienerscheinungen in Zaitun/Kairo (1954–86) ersichtlich. Als bemerkenswert erweisen sich hier die ökumenischen Aspekte; auch Muslime wissen sich angesprochen.

Den Bereich der Orthodoxen Kirchen, der zu einem beträchtlichen Teil mit dem Herrschaftsgebiet des ehemaligen Kommunismus zusammenfällt, beleuchtet Dr. theol. habil. P. Ferdinand Gahbauer OSB, Ettal. Er stand vor der Schwierigkeit, daß vorhandenes Material wenig abgeklärt ist. Der großen Mehrheit hierzu vorliegender Zeugnisse fehlt die kirchliche Approbation. Gleichwohl fühlte sich der Referent berechtigt, aus einer Zusammenschau der Berichte folgendes Fazit zu ziehen: 1. zu meist sind einfache Menschen Adressaten von Marienerscheinungen; 2. eingebunden sind ferner der Ruf zur Buße und der Verweis auf Katastrophen; 3. kirchliche Überprüfungen erweisen sich als überfällig. Die beiden letzten Referenten konnten auf Marienerscheinungen bzw. Probleme aufmerksam machen, die in der Regel im westlichen Europa unbekannt sind.

Dr. Herbert King, Stuttgart, referierte über die Bedeutung der Marienerscheinungen im kirchlichen Leben der Neuzeit mit besonderer Berücksichtigung des zwanzigsten Jahrhunderts. Sein Referat hatte eine stark psychologische und zugleich typologisierende Perspektive. Nach King dienen die außergewöhnlichen Ereignisse zur Vergewisserung der christlichen Botschaft in ihrer Alltäglichkeit; sie kommen dem Defizit an Sinnhaftigkeit zuvor, unterstreichen die Lebendigkeit Mariens und ihr währendes Handeln zugunsten der Kirche.

Ein Referat zur Rolle der Marienerscheinungen für die Anfangszeit der Orden, Prof. Walter Baier zugeordnet, mußte wegen dessen Erkrankung ausfallen; inzwischen ist Prof. Baier verstorben. Sein Referat soll aber im Tagungsband, dem 10. Band der Mariologischen Studien, veröffentlicht werden.

Die grundsätzliche Bedeutung der Quellen und ihrer angemessenen Würdigung schien im Beitrag von Dr. François Reckinger, Chemnitz, auf: »Falsches Zeugnis zum Wunder - Emile Zola und Lourdes«. In seinem sehr eindrucksvollen und kenntnisreichen Referat zeigte Reckinger, daß die Gegner der Marienerscheinungen, hier repräsentiert von dem bekannten französischen Schriftsteller Emile Zola, trotz ihrer angeblich kritischen Haltung von starken Vorurteilen geprägt und für viele Fakten geradezu blind sind. Die zwischen Zola und einem Arzt in aller Öffentlichkeit ausgetragene Kontroverse um die Authentizität der Erscheinung von Lourdes könne katalysatorisch wirken.

A. Ziegenaus stellte sich den Fragen der Kriterien. Einen besonderen Akzent legte er darauf, die körperlichen Erscheinungen deutlicher zu betonen, als dies etwa K. Rahner getan habe, der vor allem den einbildlichen Weg zur Erklärung der Erscheinungen ging. Ferner machte Ziegenaus geltend, die Vervielfältigung außerordentlicher Phänomene hebe deren Bedeutung nicht, sondern mache sie ordinär. Insofern sei die von manchen gewünschte Anerkennung möglichst vieler Erscheinungen als echt auch problematisch und ist eine kritische Prüfung zu raten. Auch dürfe man für die Anerkennung der Marienerscheinungen keine eindeutigen Beweise erwarten, sondern nur Konvenienzargumente.

Prof. P. Franz Courth SAC sprach sich in seinem Beitrag »Marienerscheinungen und kirchliches Amt« für Zurückhaltung bei der Einbeziehung der Marienerscheinungen in die ordentliche kirchliche Verkündigung aus. Die mit ihr Beauftragten haben für die Gesamtheit der Kirche den weiten Raum des Glaubens, der Hoffnung und der Liebe von charismatischen Weisungen mit subsidiärer Geltung freizuhalten. Dies gilt besonders dann, wenn diese Impulse ihre relative und gruppenspezifische Bedeutung überschreiten und universale Rezeption beanspruchen. Kirchliches Amt muß um eine deutliche Christozentrik der Marienfrömmigkeit generell und der an den Erscheinungsorten insbesondere bemüht sein. Damit verbunden ist ein geschärfter Blick auf die Hierarchie marianischer Wahrheiten. Alles tragende Grundaussage ist das Bekenntnis zur jungfräulichen Gottesgebäerin.

Bei der Tagung erwiesen sich für die Thematik als besondere Probleme: 1. Die oft unsichere Quellenlage; diesbezüglich darf Lourdes wegen der Dokumentation seiner Geschichte als vorbildlich gelten. 2. Die anzuwendende Hermeneutik bei der Auslegung der bisweilen starken eschatologischen Akzente der Marienbotschaften (Fatima, La Salette). 3. Deren universale Reichweite. 4. Das Zusammenspiel außerordentlicher Begabungen und übernatürlicher Impulse. Mit diesem Themenbündel bieten die Beiträge sowohl Klärungen als auch Anregungen für weiterführende Arbeit.

Im Rahmen der Tagungen wurde bei einer Mitgliederversammlung der Vorstand der Deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie neu gewählt, bzw. in seinem Amt bestätigt: 1. Vorsitzender: Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus (Augsburg), 2. Vorsitzender: Prof. Dr. Alois Kothgasser, Benediktbeuern; Schriftführer: Prof. Dr. Franz Courth, Vallendar. Auch wurden notwendige Satzungsänderungen diskutiert und entschieden.

Fundamentaltheologie und Philosophie

Niemann, Franz-Josef, *Jesus der Offenbarer*, Bd. I: *Altertum und Mittelalter*, Bd. II: *Frühe Neuzeit bis Gegenwart (Texte zur Theologie: Fundamentaltheologie, hrsg. v. Karl-Heinz Weger)*, Styria Verlag Graz – Wien – Köln 1990; ISBN 3-222-11933-3.

Die beiden Textbände wollen ein Spiegel der Auseinandersetzung um die Person Jesu in der abendländischen Geistesgeschichte sein. In historischer Abfolge bringen sie positive und negative Stimmen. Es ist das Bestreben des Bearbeiters, im Dienste der *Demonstratio religiosa* der Fundamentaltheologie wegweisende theologische Einsichten und geistesgeschichtlich wirksame Strömungen zu dokumentieren, dabei die als klassisch geltenden Texte verfügbar zu machen und darüber hinaus schwer zugängliche Texte, die eine besondere Wirkungsgeschichte hatten. Vorausgeht den Texten jeweils eine Einführung in die dokumentierte Schrift und deren genaue bibliographische Bestimmung bzw. eine Hinführung zum dokumentierten Text. Zuweilen wird auch der Autor der Schrift kurz vorgestellt, leider nicht immer.

Bd. 1 dokumentiert Texte aus der Bibel und ihrer Umwelt, aus der Spätantike und aus dem Mittelalter, Bd. 2 aus der frühen Neuzeit und aus dem 19. und 20. Jahrhundert. Im einzelnen kommen dabei zu Wort das Alte Testament (Jer 1,4–10; Dt 13, 2–4; 18,18–22), das Neue Testament (Paulus [1 Kor] und die vier Evangelisten), außerchristliche Quellen (Flavius Josephus, der Babylonische Talmud, Vergil, Plinius der Jüngere, Sueton und Tacitus), Kirchenschriftsteller der Alten Kirche und Kirchenväter (Quadratus, Justin, der Brief an Diognet, die Sibyllinischen Weissagungen, Clemens v. Alexandrien, Origenes, Athanasius, Tertullian, Laktanz und Augustinus), nichtchristliche Autoren der Spätantike (Philostrat, Porphyrios und Kaiser Julian), der Islam (Mohammed, Abu Tahir und Al-Ghazali), das Judentum (die Schrift Toledoth Jeschu), Theologen des Mittelalters (Anselm v. Canterbury, Petrus Venerabilis, Raymund Martini, Marsilio Ficino und Thomas von Aquin) und der frühen Neuzeit (Martin Luther, Hugo Grotius und Blaise Pascal), bedeutende Offenbarungskritiker des 18. Jahrhunderts (David Hume, Hermann Samuel Reimarus, Gotthold Ephraim Lessing und das Werk »De Tribus Impostoribus«) und endlich eine Reihe von christlichen und nichtchristlichen Autoren aus dem 19. und 20. Jahrhundert. Näherhin werden unter dieser Rubrik vier Vertreter der Leben-Jesu-Forschung vorgestellt (Heinrich Eberhard

Gottlob Paulus, David Friedrich Strauß, Ernest Renan und Albert Schweitzer), sechs evangelische Autoren (Sören Kierkegaard, Ernst Troeltsch, Rudolf Bultmann, Karl Barth, Ernst Käsemann und Wolfhard Pannenberg) und neun katholische (Johann Sebastian Drey, Anton Günther, John Henry Newmann, Johann Nepomuk Ehrlich, Franz Hettinger, Maurice Blondel, Karl Rahner, Hans Urs von Balthasar und Hermann J. Pottmeyer) sowie sechs Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes (der Syllabus Pius des IX., die dogmatische Konstitution »Dei Filius« des I. Vatikanischen Konzils [die Kennzeichen der Offenbarung], das Dekret »Lamentabili«, der Antimodernisteneid, die dogmatische Konstitution »Dei Verbum« des II. Vatikanischen Konzils [Gottes geschichtliche Selbstoffenbarung in Jesus Christus] und eine Stellungnahme der Päpstlichen Bibelkommission); vorgestellt werden dann außerdem die Religionskritik des 19. Jahrhunderts (Ludwig Feuerbach, Friedrich Nietzsche und Arthur Drews), der Neomarxismus des 20. Jahrhunderts (Bloch und Machovec), das moderne Judentum (Leo Baeck, Joseph Klausner, Martin Buber und Schalom Ben-Chorin), der Hinduismus (Mahatma Ghandi) und der Buddhismus (Daisetz Taitaro Suzuki).

Formal ist die Zusammenstellung der Texte perfekt, sie ist übersichtlich angeordnet und gewissenhaft belegt. Besonders zu begrüßen ist in Band 1 der Text 21 (Justin), sind in Band 2 die Texte 96–100 (Reimarus), 101 und 102 (Lessing) sowie die Texte zur Leben-Jesu-Forschung (104ff), die man hier nun schön beieinander hat und dazu noch in einem recht ausführlichen Kontext.

Nicht ganz befriedigend ist demgegenüber die Tatsache, daß einzelne Autoren allzu umfangreich dokumentiert (Pascal, Rahner), andererseits aber wichtige Texte nicht gebracht werden. So etwa messianische Weissagungen des Alten Testaments, die Definition der Fundamentaltheologie durch das Vaticanum I (DS 3319), die bedeutsamen Ausführungen dieses Konzils über den »duplex ordo cognitionis« (DS 3325–3320) sowie Texte von Karl Jaspers und von modernen Literaten.

Auf Seite 57 des 1. Bandes ist die 1. Zeile überflüssig, weil eine Verdopplung. Auf S. 94 wird die Schrift »De spectaculis« fälschlich in Schrägdruck und mit Unterstreichung dargeboten, in einer Weise, in der im allgemeinen Autoren vorgestellt werden. Die Einführung zu Sören Kierkegaard (II, 87) wird entgegen der sonstigen Gewohnheit der Angabe der dokumentierten Schrift vorangestellt (II, 89f). Ähnlich ist es bei der Einführung zu

Ernst Troeltsch (II, 89f), Rudolf Bultmann (II, 93), Anton Günther (II, 125f) und Hans Urs von Balthasar (II, 153). Anton Günther wäre nach dem Originaltext zu zitieren gewesen (II, 125–128).

In der Einführung zu den Texten der Apollonius-Biographie des Philostrate (I, 101) hätte darauf hingewiesen werden müssen, daß die Parallelen zwischen Apollonius und Jesus bewußt in diese Biographie hineingebracht worden sind. Man kann nicht sagen, daß die Offenbarung mit der Auferstehung Jesu abgeschlossen ist (I, 24). Wenn man die Offenbarung heute als Selbstmitteilung Gottes versteht, so sollte man darin nicht einen Gegensatz zum traditionellen Offenbarungsverständnis sehen, in dem Offenbarung als Belehrung verstanden wird (II, 15). Zum einen gilt das nur primär, zum anderen darf man nicht übersehen, daß die Tatoffenbarung sekundär zur Wortoffenbarung wird. Tatoffenbarung und Wortoffenbarung gehören zusammen. Man sollte nicht die eine Einseitigkeit durch eine andere ersetzen. Wenn festgestellt wird, daß in der gegenwärtigen Fundamentaltheologie die Tatsache und der Inhalt der Offenbarung eine Einheit bilden, daß die Glaubwürdigkeit der Offenbarung heute mit deren Gegenstand begründet wird und daß man in dieser Form der Fundamentaltheologie nicht an der strengen Unterscheidung von Glauben und Wissen festhalten will und kann (II, 164), so müßte korrekterweise zum Ausdruck gebracht werden, daß diese Form zwar verbreitet, daß sie aber nicht die einzige ist, daß es auch eine Weiterführung der überkommenen wissenschaftlichen Glaubensbegründung gibt, die man nicht einfach mit dem Epitheton neuscholastisch und veraltet disqualifizieren darf. Die heute dominante Gestalt der Fundamentaltheologie muß sich fragen lassen, ob sie nicht faktisch auf eine objektive Grundlegung und Begründung der Glaubensentscheidung verzichtet. Bestimmt man den Glaubensakt als Einrücken in das Wirklichkeitsverständnis des Zeugen auf Grund eines entsprechenden Interesses (II, 165), so kann die Verweigerung des Glaubens nicht mehr als Schuld betrachtet werden und die Annahme des Glaubens nicht mehr moralisch geboten sein, was jedoch im Widerspruch zum Neuen Testament steht. Bei einem solchen Verständnis der Fundamentaltheologie rekurriert man im Grunde auf subjektive Argumente, die nur dem etwas sagen, der bereits im Glauben gefestigt ist, aber auch ihn allein lassen, wenn ihm Zweifel an der Glaubwürdigkeit des Glaubens kommen.

Trotz dieser Mängel ist das Werk eine willkommene Hilfe für den Lehrer und den Studenten bei der Vermittlung und beim Studium der Fundamentaltheologie.

Joseph Schumacher, Freiburg

Weger, K. H., Religionskritik (Texte zur Theologie: Fundamentaltheologie, hrsg. v. Karl-Heinz Weger), Styria Verlag Graz – Wien – Köln 1991; ISBN 3-222-11934-1.

Der Bearbeiter der Textsammlung versteht Religionskritik als agnostizistische Bezweifelung oder als Leugnung der Existenz Gottes, damit als Untergrabung des Fundamentes der Religion. Mit Recht konstatiert er, daß die wachsende religiöse Gleichgültigkeit, die als unreflektierte agnostizistische Grundeinstellung zu verstehen ist, die Zahl der religionskritischen Veröffentlichungen reduziert hat und weiter reduziert, weil die Religionskritik damit gewissermaßen ihr Ziel erreicht hat (S. 16f).

Die Sammlung unterscheidet Dokumente aus der Antike, aus der Neuzeit, aus dem 19. und aus dem 20. Jahrhundert, wobei die Dokumente aus dem 20. Jahrhundert mehr als die Hälfte des Buches ausmachen. Aus der Antike werden dokumentiert Xenophanes, Heraklit, Prodikos, Kritias, Epikur, Karneades, Poseidonios, Lukrez, Celsus und Sextus Empiricus, aus der Neuzeit Baruch Spinoza, John Locke, Voltaire, David Hume und Paul-Henry Thiry Holbach, aus dem 19. Jahrhundert Saint-Simon, Arthur Schopenhauer, Auguste Comte, Ludwig Feuerbach, Max Stirner, Charles Darwin, Bruno Bauer, Karl Marx, Friedrich Engels, Ludwig Büchner, Ernst Haeckel und Friedrich Nietzsche – besonders ausgiebig Feuerbach, Marx und Nietzsche –, aus dem 20. Jahrhundert Helene von Druskowitz, Sigmund Freud, Emile Durkheim, Max Weber, Vladimir Lenin, Bertrand Russell, Nicolai Hartmann, Ernst Bloch, Julian Huxley, Rudolf Carnap, Max Horkheimer, Karl Löwith, Herbert Marcuse, Erich Fromm, Theodor Adorno, John Wisdom, Alexander Mitscherlich, Jacques Monod, Max Bense, Alfred Julius Ayer, Jean Améry, Albert Camus, John Leslie Mackie, John Hospers, Ernst Topitsch, Hans Albert, Alfred Lorenzer, Horst Eberhard Richter, Antony Flew, Edward Wilson, Günter Dux, Hans Wollschläger, Tilmann Moser, Alain de Benoist und Hans Moravec. Besonders umfangreich werden von den Religionskritikern des 20. Jahrhunderts Camus, Hartmann, Russell und Carnap vorgestellt. Die vielen Namen, die teilweise auch für weniger bekannte Autoren stehen, vermitteln einen Eindruck von dem Reichtum des Buches und von den Anregungen, die es vermittelt. Man findet hier faktisch alle Einwände, die man gegen die Existenz Gottes vorbringen kann.

Der Wert des Buches wird gesteigert durch eine sehr gute formale Gestaltung. Hervorzuheben sind die kurzen Vorstellungen der einzelnen Autoren,

bevor ihre Texte dokumentiert werden, die meisterhaft sind und so etwas wie ein kleines Philosophen-Lexikon darstellen.

Diesen positiven Feststellungen seien nur einige wenige kritische angefügt, die den Wert des Buches als eines Arbeitsmittels für die Fundamentaltheologie jedoch nicht mindern können. Der erste Satz auf S. 17 ist ein wenig verunglückt. Er müßte lauten: Améry erklärt, daß er die traditionellen religiösen Glaubenssätze zwar verstehen, aber nicht glauben kann, oder: Améry erklärt, er könne die traditionellen religiösen Glaubenssätze zwar verstehen, aber nicht glauben. Es fehlt das Todesjahr von Max Bense, der 1990 gestorben ist. Vor allem aber wird der Bearbeiter der natürlichen Gotteserkenntnis nicht ganz gerecht, wenn er die Überzeugungskraft der Gottesbeweise abschwächt und den Eindruck erweckt, als stünde hier Meinung gegen Meinung. Selbstverständlich sind die Gottesbeweise nicht zwingend, aber die Anerkennung der Existenz Gottes ist mehr als eine »freie Gewissensentscheidung« (14), denn in den Gottesbeweisen ist nicht nur von Erfahrungen die Rede, die man so und so deuten kann, in ihnen schließt der Mensch nicht von dem Gedanken an Gott oder von dem Wunsch, Gott möge existieren, auf die Realexistenz Gottes, es ist vielmehr so, daß der Mensch in ihnen durch ein Schlußverfahren die innere Notwendigkeit der Existenz Gottes ein-sieht.

Joseph Schumacher, Freiburg

Stosiek, Andrea, Menschliche Würde und ihr transzendenter Grund. Ein Beitrag zu christlich fundierter Argumentation im philosophischen Diskurs, Schönstatt-Verlag, Vallendar 1993, 322 S.; ISBN 3-920849-69-8; Preis 31,- DM.

Die Berufung auf die Menschenwürde ist eine der zentralen Argumentationsfiguren heutiger Politik. Immer wieder versuchten deshalb in den vergangenen Jahren Untersuchungen die philosophisch-theologische und rechtliche Dimension menschlicher Würde auszuloten. Der Begriff der Menschenwürde erwies sich dabei als durchaus problematisch. Zunehmend losgelöst von seinen christlichen Bezugspunkten erscheint er sowohl in der Theorie als auch in der Praxis als konturenlos und ist höchst unterschiedlichen Interpretationen ausgesetzt. Manche sprechen dem Menschen eine mit seinem Sein bereits gegebene Würde zu, manche knüpfen sie aber auch ausschließlich an die Sittlichkeit oder an andere aktuelle Vollzüge des Menschen; wieder andere Autoren bestreiten hingegen gänzlich die Existenz

dessen, was wir Würde des Menschen nennen. Die vorliegende Dissertation, verfaßt an der Theologischen Hochschule der Pallotiner in Vallendar, sieht den Grund dieser Entwicklung in der Ablösung der Menschenwürde von ihrer transzendentalen Begründung. Nur so ist es zum Beispiel verständlich, daß verschiedene philosophische Strömungen zu unterschiedlichen, ja zum Teil gegensätzlichen Aussagen bezüglich der menschlichen Würde kommen. Vor diesem Hintergrund leuchtet die Leitfrage der Untersuchung ein: »Kann diese Idee nun, gelöst von der religiösen Rückbindung, konsistent gedeutet werden und für das sittliche Verhalten unvermindert prägend sein?« (15). Ein erster Teil der Arbeit entwickelt diese Frage vor dem Hintergrund mehrerer philosophischer Entwürfe: Die Positionen von Kant, Marcel, Jaspers, Luhmann, Singer, Spaemann und Thomas von Aquin werden vorgestellt und die Logik der Aussagen geprüft. Zwar vermißt man eine Begründung für diese Auswahl, der Verfasserin dürfte es aber um bestimmte Typen ethischer Argumentation gehen, um so den je unterschiedlichen Stellenwert der Transzendenz aufzeigen zu können. Die Stärken bzw. Schwächen der einzelnen Positionen werden sehr differenziert und prägnant herausgearbeitet: Nach Kant wurzelt die Menschenwürde in der mit der Vernunft gegebenen Fähigkeit zur sittlichen Selbstbestimmung, sie ist also wesentlich mit dem Menschsein als fundamentale Kategorie gegeben. Problematisch ist jedoch die Verknüpfung der Würde des einzelnen mit der Idee der Würde der Menschheit. Kant deutet die Personalität des Menschen nicht aufgrund der subjektiven Vollzüge – wie wir es heute gewohnt sind –, sondern aufgrund der Zugehörigkeit zur Menschheit. Er betont hier die Gleichheit der Menschen auf Kosten der Einzigartigkeit jedes einzelnen Menschen zu stark. Das Allgemeine wird zum ausschließlichen Maßstab des Individuellen (vgl. 37). Auch wenn Kant die Würde als Synonym für Autonomie und Intellektualität faßt, können sich Engführungen ergeben. Menschliche Würde erschöpft sich nach Ansicht der Verfasserin nämlich nicht darin, diesen beiden Bedingungen zu genügen. Moderne Gefährdungen der Würde des Menschen, wie sie sich beispielsweise aufgrund des Singerschen Präferenz-Utilitarismus ergeben, illustrieren dies nachdrücklich. Auch die Luhmannsche funktionale Sicht des Menschen, bei der sich die Würde als Resultante eines kommunikativen Geschehens ergibt, vermag diesen Gefährdungen nicht entgegenzuwirken, da nicht alle Menschen hinreichend am Kommunikationsprozeß teilnehmen

können. Sind sie damit keine Personen mit Anspruch auf Respektierung ihrer Würde? Gabriel Marcel's Versuch der stärkeren Betonung der Subjekthaftigkeit menschlicher Existenz dient als erster Schritt zur Überwindung solcher Engführungen. Die Erfahrung der Endlichkeit des Menschen wird zur Herausforderung, das Ich zu transzendieren, den Schritt zum Du zu wagen. Spaemann betont die ontologische Dimension des Würdebegriffs. Wie andere Lebewesen auch ist der Mensch als Selbstzweck, nicht bloß funktional zu sehen. Im Unterschied zu anderen Lebewesen kann der Mensch aber zu sich selbst ein reflexives Verhältnis entwickeln; er weiß um die eigene Relativität. In der Distanz zu sich selbst vermag er eine absolute Position zu gewinnen und so der gesamten Wirklichkeit gerecht zu werden. Die Würde des Menschen wird zum Anspruch, sich frei in den Dienst des Ganzen zu stellen. Die Person wird so zum Repräsentanten des Absoluten, und dies in der Einheit von Leib und Seele (123). Thomas bindet die Würde des Menschen philosophisch, Boethius folgend, an das Personsein des Menschen: *persona est rationalis naturae individua substantia*, d.h. nach Thomas: Die menschliche Person bestimmt sich sittlich im Handeln selbst, wobei sie kraft ihrer Vernunftnatur die Wirklichkeit erfaßt. Theologisch gesehen wurzelt die Würde in der Relation des Menschen zum Schöpfergott: der Mensch ist *imago dei*. Hier liegt der letzte Grund dafür, daß die Menschen einander unverfügbar bleiben und zu gegenseitiger Achtung verpflichtet sind. Ontische und sittliche Würde des Menschen werden miteinander verknüpft ohne jeweils verkürzt zu werden.

Vor diesem Hintergrund unternimmt die Verfasserin im zweiten Teil den Versuch, mit Rückgriff auf Thomas eine christliche Sicht der menschlichen Würde zu entwickeln. Sie bedenkt zugleich die Entfaltungsmöglichkeiten der sittlichen Würde des Menschen. Diesen Teil kann man auch als eine kurzgefaßte Hinführung zu zentralen Eckpunkten der thomanischen Ethik lesen: Teleologie, sittliches Urprinzip, *inclinationes naturales*, Selbstursächlichkeit des sittlichen Handelns im Willen, Gewissen, Tugendlehre sind Etappen auf diesem Weg. Auffällig ist die Einbindung der Vorstellung von der sittlichen Würde des Menschen in den Entwurf des glücklichen Menschseins. Das dem Menschen innewohnende Streben nach Transzendenz, nach vollendeter Glückseligkeit, findet seine Entsprechung im Streben nach sittlicher Würde. Begründung wie Entfaltung der Würde des Menschen sind vom Wesen her transzendental strukturiert.

Etwas den Charakter eines Anhangs trägt der abschließende dritte Teil des Buches, in dem die Summe der Arbeit im Blick auf die apostolatstheologische Fragestellung gezogen wird – eine spezifische Forschungsrichtung der Hochschule in Vallendar. Der Verfasserin ist in der Aussage zuzustimmen, daß eine transzendente und zugleich christliche Sicht der Menschenwürde geeignet erscheint, philosophische »Leerstellen« anderer Deutungsversuche auszufüllen. Die Frage, wie aber diese philosophische Argumentation in eine apostolatstheologische Weiterführung einzu bringen ist, wird im Grunde jedoch nicht behandelt. Bis auf kurze Hinweise, etwa auf die Christologie (291), wird die Theologie weitgehend ausgeblendet. Der Leser ist angesichts des knappen Resümees etwas überrascht, hätte hier doch die Möglichkeit bestanden, den spezifischen Charakter dieser Untersuchung herauszuarbeiten. Vielleicht scheiterte dieses Unterfangen aber auch daran, daß im deutschen Sprachbereich erst langsam eine Theologie des Apostolats im Aufbau begriffen ist. Schon aus diesem Grund ist man gespannt auf das von den Pallotinern geplante Lexikon des Apostolats.

Abkürzungs- und Literaturverzeichnis beschließen eine lesenswerte und nachdenklich stimmende Studie. Störend macht sich das Fehlen eines Personenregisters bemerkbar.

Bernd Kettern, Gerolstein

Lluch-Baixaui, Miguel, La teología de Boecio en la transición del mundo clásico al mundo medieval, Pamplona 1990 (Ediciones Universidad de Navarra), Pamplona 1989, 349 S.

Die Untersuchung von Miguel Lluch-Baixaui über Anicius Manlius Severinus Boethius (ca. 476–ca. 524) erfüllt in sehr erfolgreicher Weise einen zweifachen Zweck: erstens in dessen Theologie den Leser in allgemein übersichtlicher Form einzuführen und zweitens die historische Vermittlung zu beleuchten, die Boethius von der Spätantike zum Mittelalter hin geleistet hat. Wie das Vorwort von J.-I. Saranyana gut erwähnt, hat der humanistische Kritiker des Boethius, Lorenzo Valla (1407–1457), richtig dessen großen Einfluß auf das Mittelalter erkannt, den er auf drei Gebieten ausgeübt hat: in der Weitergabe der aristotelisch-porphyrianischen Logik, der Theologie über die Wesenseigenschaften Gottes und der Metaphysik des Guten. Doch hat sich Vallas Kritik, daß durch Boethius die christliche Theologie zu einem sterilen System verarmt sei, nicht bestätigt. Vielmehr ist sie durch jenen Einfluß zu reicher Entfaltung befruchtet worden.

Was den erstgenannten Zweck der Untersuchung betrifft, so legt der Autor aus den fünf theologischen Traktaten: *De Trinitate*, *Utrum Pater et Filius*, *Quomodo substantiae*, *De fide catholica*, *Contra Eutychem et Nestorium*, sowie aus *Philosophiae consolatio*, die Hauptgesichtspunkte der boethianischen Theologie in systematischer Form dar: Kapitel II behandelt die »Möglichkeit Gott zu erkennen« (27–62), Kapitel III die »Wesenheit Gottes«, 99–149), Kapitel IV die »Trinität« (151–206), Kapitel V »das Werk der Schöpfung« (207–262), Kapitel VI »das Werk der Erlösung« (263–326). Die Systematik dieser Anordnung der Themen, die sich so vielleicht noch nicht aus den Traktaten ergibt, wird gleichwohl in dem einleitenden Kapitel I, »Leben und Werk« (27–62), gerechtfertigt durch Stellen, an denen Boethius sich wenigstens über ein systematisches Vorgehen der Theologie äußert: Hiernach muß die Theologie ihre Untersuchung zuerst über Gottes Existenz und Wesenheit führen, und bei letzterer von den grundlegenden Eigenschaften der Einheit, Einfachheit, Ewigkeit u.ä. anfangen, sodann die Hl. Trinität erörtern, weiter die Christologie, und schließlich die durch Christus vermittelten Gnadengaben des Hl. Geistes behandeln.

Ohne hier die systematischen Darlegungen, die sich durch klare Diktion und gute Auswahl der Quellentexte auszeichnen, im einzelnen zu referieren, sei zu einigen Stellen beispielhaft gezeigt, wie der Autor die Darlegungen der Lehrinhalte mit auswertenden Überlegungen begleitet: So hebt er zur Erkenntnis der göttlichen Eigenschaften hervor, daß nach Boethius Gott in sich selbst für uns unbegreifbar ist, aber doch nach Analogie erkennbar (67 ff.). In vorteilhafter Weise geht daher der Autor in einem eigenen Abschnitt auf »die Analogie als Voraussetzung der Erkennbarkeit Gottes« ein (93 ff.).

Relativ ausführlich und auf spekulativ hoher Ebene behandelt Lluich-Baixaui (Kap. IV, 151 ff.) Boethius' Lehre der Hl. Trinität, wonach das eigentliche Problem des antiken Theologen nicht die drei Personen sind, sondern die durch sie nicht aufgehobene Einheit Gottes, die in seiner einen Wesensnatur begründet liegt. Da die Wesenseinheit Gottes eine substantielle ist, klärt der Autor eine Stelle in der *Consolatio*, die von »göttlichen Substanzen« spricht. Wenn der Ausdruck sich nicht auf himmlische Wesen bezieht, sondern auf die drei göttlichen Personen, so war er durch die Definition der Person beeinflusst, wonach diese eine Substanz ist. In Gott hat dann die eine wesentliche Substanz drei Weisen des Subsistierens. »Boethius konnte sagen, daß es in Gott eine Subsistenz (Essenz) gibt und drei Substanzen (Personen, die subsistieren)«.

Jedenfalls müßte in dem erwähnten Ausdruck der Begriff der Substanz einen »formalen und rein terminologischen Sinn« haben (190), da Boethius an anderen Stellen die Ansicht von drei (wesensmäßigen) Substanzen in Gott ausdrücklich ablehnt und von ihrer Verwerfung durch die Kirche weiß.

An die spekulativ-theologischen Kapitel über die Hl. Trinität und die Schöpfung schließt sich organisch das über die Gnadengaben Gottes an, die den Menschen zum Heil führen und zu einem neuen Leben aus dem Glauben (Kap. VI).

Was den zweiten Zweck der Untersuchung von Lluich-Baixaui betrifft, nämlich den Aufweis von Boethius' historischer Vermittlungsrolle zwischen Antike und Mittelalter, so fügt hierüber der Autor an verschiedenen Stellen interessante Bemerkungen ein. Um hierzu nur einige Beispiele zu geben: Schon im Kapitel I, das im Überblick in Boethius' Theologie einführt, fügt der Autor eine »historische Bemerkung über die boethianische Theologie« ein (49 ff.), die auf deren verschiedene Quellen bei den griechischen Philosophen, besonders Platon und Aristoteles, sowie bei den Kirchenvätern hinweist, ferner auch auf die Konzilien von Nicaea, Konstantinopel und Ephesus. Wichtig wäre auch das Verhältnis des Boethius zu Dionysius Areopagita. Doch sind uns hierüber genauere Erkenntnisse versagt. Der Autor vermutet, daß er dem Boethius bekannt war.

Bei der Darstellung von einem der Gottesbeweise des Boethius, aus der Gutheit Gottes, macht Lluich-Baixaui darauf aufmerksam, daß er in gewissem Sinne schon das sog. ontologische Argument des Anselm v. Canterbury vorwegnimmt (91 ff.), wenn auch Gott nach Boethius angenommen das ist, von dem »nichts Besseres gedacht werden kann«, statt wie bei Anselm: das »nichts Größeres gedacht werden kann«. Ferner, während bei Anselm diese Wesensbestimmung intuitiv eingesehen oder gedacht wird, ist die überragende Gutheit Gottes bei Boethius eine erschlossene Bestimmung, welche Gott als Ursache von allem Guten aufzeigt.

Hinsichtlich der Erkennbarkeit Gottes nimmt Boethius zu einem Problem Stellung, das schon Eunomius aufgeworfen hat, nämlich daß wir Menschen Gott mehrere verschiedene Eigenschaften zuschreiben, was der einfachen Einheit Gottes widerspricht. Boethius vermeidet den Nominalismus und arbeitet den Weg der Negation und der Analogie sowie der analogen und eminenten Zuschreibung von Eigenschaften in bezug auf Gott aus. In all diesen Punkten hat Boethius einen bedeutsamen Einfluß auf die großen mittelalterlichen Theologen ausgeübt. Der Verfasser gibt viele Hinweise, die wir hier nicht im einzelnen erwähnen können.

Aufschlußreich sind im Kapitel IV über die Trinität die Bemerkungen des Autors nicht nur über die augustinischen Quellen, besonders hinsichtlich der Auffassung der drei Personen als Relationen, sondern auch die aristotelischen Quellen in den verwendeten metaphysischen Begriffen.

Eine ausführliche Bibliographie schließt das vorliegende Buch ab und erhöht seinen Wert als nützlichen Beitrag zum Studium des großen spätantiken Philosophen und Theologen.

Horst Seidl, Rom

Sobel, Alfred, Eugen-Drewermann-Bibliographie. Primär- und Sekundärliteratur. Rezensionenverzeichnis. Bibliographie zum Fall Drewermann. Einführung, Verlag Alfred Sobel: Wiesbaden – Berlin 1992, 100 S., ISBN 3-9802928-0-0.

Benedikt, Bernadette/Sobel, Alfred (Hrsg.), Der Streit um Drewermann. Was Theolog(innen) und Psycholog(innen) denken, Verlag Alfred Sobel: Wiesbaden – Berlin 1992, 171 S., ISBN 3-9802928-2-7.

Der »Fall Drewermann« hat inzwischen eine Fülle von Stellungnahmen auf den Plan gerufen. Die »Eugen-Drewermann-Bibliographie« bietet hier eine hilfreiche Übersicht, die möglichst vollständig sein will (inzwischen als 2. erweiterte Aufl. 1993). Nach kurzen biographischen Angaben folgt die Auflistung von Primär- und Sekundärliteratur, letztere vor allem in Gestalt der sonst z.T. schwer erreichbaren Beiträge in Zeitschriften (51–63). In einer eigenen Dokumentation zum »Fall Drewermann« wird dann u.a. selbst auf Zeitungsartikel verwiesen. Die »Lektürehilfen« wollen einen (positiven) Einstieg in das Denken des Autors bieten. Ein Personenregister bildet den Abschluß der Bibliographie, die für eine umfassende kritische Auseinandersetzung mit Drewermann (= D.) nicht übersehen werden sollte.

Das Sammelwerk »Der Streit um Drewermann« vereint 11 Aufsätze mit kritischen Stellungnahmen aus theologischer und psychologischer Sicht, vorbereitet von einer kurzen Einführung (B. Benedikt: 7f) und einem Literaturbericht (A. Sobel: 9–19). Von einer Ausnahme abgesehen, sind sämtliche Stellungnahmen bereits zuvor in Zeitschriften erschienen. Streiten können wird man über die Behauptung, daß hier »die wichtigsten Aufsätze der letzten sieben Jahre« (7) dargeboten würden. Gleichwohl handelt es sich um ein beachtenswertes Werk mit interessanten Aspekten zur Beurteilung Drewermanns.

Das Kapitel »Kritik von Exegeten« enthält Beiträge von Josef Blank (aus »Publik-Forum«: 21–27) und H.-J. Venetz (aus »Orientierung«: 28–38), die dem »Tiefentheologen« gnostische Tendenzen vorwerfen, durch die subjektive Vorgänge an die Stelle geschichtlicher Fakten treten. Die historisch-kritische Exegese erscheine bei D. als »Zerrbild« (24). Das positive Anliegen des Autors (die Symbolforschung) werde besser gewahrt, wenn man die Exegese der Kirchenväter und des Mittelalters, aber auch den haggadischen Midrasch berücksichtige. »Dort findet sich alles, was Drewermann an der ›historisch-kritischen Exegese‹ heutigen Zuschnitts offenbar vermisst« (Blank: 27).

Als Anfrage aus der Psychologie (Kap. 2) bringen die Herausgeber zunächst einen Beitrag der Münsteraner feministischen Theologin (!) Maria Kassel (39–51). Indem D. die Angst als menschlichen und religiösen Urmotor bestimme, betreibe er eine »Pathologisierung von Religion und Glaube« (44). Seine im Anschluß an C. G. Jung gewonnene Geschlechtertypologie (Mann – Bewußtsein, Frau – Unbewußtes etc.) sei sexistisch, klischeehaft und frauenverachtend (47f). Dieter Funke, Lehrbeauftragter für Pastoralpsychologie in Bonn, bemängelt an D. die wissenschaftstheoretisch fragwürdige »Vermengung verschiedener tiefenpsychologischer Ansätze« (52–55, hier 53). Die geschichtslose Archetypik werde dem Moment der sozialen Formung in der Geschichte nicht gerecht. Die Psychoanalyse eigne sich nicht dazu, als »Metatheorie von Theologie« aufgebläht zu werden.

Kritik an der Bibelauslegung D.s bietet der Lutheraner Volker Stolle (57–68). »Der theologische Gehalt erinnert ... an die längst ... überholt geglaubte, liberale Jesusdarstellung Adolf von Harnacks« (66). Eine wirkliche Erschließung der biblischen Botschaft für den modernen Menschen biete D. nicht. Der Pastoralpsychologe Hermann Stenger (aus »Theologie der Gegenwart«: 69–81) äußert sich zur Bedeutung der Bildtheologie und zur Auslegung der lukanischen Kindheitsgeschichte.

Unter der Rubrik »Kritik von protestantischen Theologen« – protestantische Beiträge gibt es aber über dieses Kapitel hinaus – finden sich Aufsätze von Dieter Neuhaus (83–107) und Hans-Martin Barth (108–121). Neuhaus setzt die »Theologie des Wortes« gegen einen Ansatz, den er als »Bultmann plus ein wenig archaische Schaumschlägerei« beurteilt (103).

Ein letztes Kapitel vereint »Anfragen aus ethischer, philosophischer und pastoraltheologischer

Perspektive«. Bernhard Irrgang betont gegen D.s »Suspension des Ethischen« die Notwendigkeit einer theologischen Ethik (123–139), Jörg Splett bringt Anfragen zum Gottes- und Menschenbild (140–149) und Anton Zottl akzentuiert die »soziäre Gestalt des Christlichen« (150–165, hier 160).

Die im Sammelband vorgestellten Beiträge, die zu einem guten Teil von »progressiven« Theologen stammen, setzen ein kräftiges Fragezeichen hinter zentrale Ansätze Drewermanns. Für eine umfassende Auseinandersetzung wären freilich bestimmte inhaltliche Punkte stärker zu konkretisieren, so nicht zuletzt dort, wo das geschicht-

liche Moment des Glaubens leibhaft konkret wird: Auferstehung und Jungfrauengeburt, aber auch die Wunder des Herrn. Präexistenz und Gottessohnschaft Jesu wären ebenfalls deutlicher zu präzisieren. Das Sammelwerk eignet sich zur Ergänzung der Information über die aktuelle Diskussion; als Übersicht über die Gesamtproblematik sind freilich andere Werke eher zu empfehlen (wie etwa die einschlägige »*Questio disputata*«, hrsg. von A. Görres/W. Kasper, die kleine Monographie von E. Pavesi oder die in der Kritik freilich sehr stark ausbaufähige Doktorarbeit von G. Fehrenbacher).

Manfred Hauke, Lugano

Liturgiewissenschaft

Berger, Teresa, *Liturgie und Frauenseele. Die Liturgische Bewegung aus der Sicht der Frauenforschung (Praktische Theologie heute 10)*, Verlag W. Kohlhammer: Stuttgart 1993, 193 S., kart., ISBN 3-17-012197-9, DM 39,50.

Die Münsteraner Habilitationsschrift von Teresa Berger (B.) untersucht die Rezeption von »Frauenfragen« in der katholischen Liturgischen Bewegung, wie sie sich in Deutschland und Österreich zwischen 1918 und 1941 zeigt. Die Autorin weist zurecht auf die heute zu wenig gewürdigte Tatsache, daß die Frauenthematik in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen ein »Hauptthema« darstellt (9) und die liturgische Bewegung dieser Zeit »Beachtliches« zum christlichen Frauenbild der Gegenwart beitragen kann (11). Bedeutsam ist nicht nur die aktive Rolle von Frauen in der liturgischen Erneuerung (mit Pius Parsch: 55.102.113), sondern vor allem die allgemeine Neuentdeckung des biblisch-liturgischen Frauenbildes: Das Verhältnis Christus-Kirche, wie es konzentriert in Eph 5,21–33 erscheint, wird bewußt mit der Geschlechterbeziehung verbunden. Die symbolhafte Darstellung der Christus-Kirche-Beziehung in der Liturgie ist Ausgangspunkt für alle christlichen Beziehungen zwischen Mann und Frau (42f). Die Liturgie trägt dazu bei, die von einseitigen »Egalitätstheorien« geprägte Deutung des Geschlechterverhältnisses in der »älteren Frauenbewegung« zu überwinden; in der »neueren Frauenbewegung«, so Romano Guardini 1921, habe man (bei selbstverständlicher Bejahung der Gleichwertigkeit der Frau) wieder die Unterschiede entdeckt. Die Frau habe erneut Mut bekommen, »ganz und gar Frau zu sein« (135f).

Diese interessanten Beobachtungen werden von B. freilich nur referiert, keinesfalls aber bejaht. Kritisiert wird etwa, daß bestimmte »biologische Tatsachen« konstitutiv geworden seien für das »Bild vom Wesen der Frau« (52). Jegliche typologische Umschreibung von Polaritäten wird als »traditionell-konservativ« gebrandmarkt und (von B.) abgelehnt (49.69.136 u.ö.). Hier wird man wohl schlicht fragen müssen, ob denn Mann- und Frausein sowie die damit verbundene Symbolwelt nichts mit Biologie zu schaffen habe. Das Interpretationsraster von B. scheint nicht unähnlich der von Guardini kritisierten »älteren Frauenbewegung«. Für eine positive Wertung möchte man der Autorin gerne den Erkenntnisfortschritt wünschen, der zur »neueren Frauenbewegung« geführt hat.

Nach der Einleitung und einem (äußerst knappen) Exkurs »zum frauengeschichtlichen Kontext« wird zunächst über die »Weiblichkeitskonzeptionen« in der Liturgischen Bewegung gehandelt (32–72). Das Buch von Athanasius Wintersig, »Liturgie und Frauenseele«, wird als gewichtigstes Werk herausgestellt (34). Es kommen aber auch zahlreiche andere Autorinnen (vor allem Aemiliana Löhr und Oda Schneider) und Autoren (insbesondere Odo Casel, Pius Parsch, Ildefons Herwegen) zu Wort. Noch nicht benutzt wurde die um wichtige biographische Daten angereicherte Neuedition des Werkes von Oda Schneider über das »Priestertum der Frau«, hg. v. D. J. Hilla, Abensberg 1992. Die Position von Edith Stein wird in wenigen Zeilen als Beleg herangezogen für eine zeitgleiche Position »mit ganz anderen Schwerpunkten als denen der virgo, sponsa und mater« (49); daß auch die Karmelitin sehr deutlich

Kirchen- und Frauenbild verbindet (Die Frau: (Werke V), wird nicht erwähnt. Ein Seitenblick auf das Werk Gertrud von Le Forts hätte sich bei der Erwähnung der Mariologie (64–67) angeboten.

Zum Stichwort »Frau am Altar« (73–93) referiert B. die einschlägige Diskussion um Amtspriestertum, Diakonat, Lektorat und Ministrantinnen, wobei (in der Liturgischen Bewegung) die kirchliche Überlieferung deutlich bejaht wird. Im Rahmen des gemeinsamen Priestertums wird das »Priestertum der Frau« vor allem im Blick auf die Mütterlichkeit gesehen, was B. kritisiert.

Unter dem Stichwort »Frauenkreise in der Liturgischen Bewegung« (94–136) wird der Jugendbund »Quickborn« vorgestellt, einige Beispiele aus Pfarrgemeinden, exemplarisch die Rolle zweier Frauenklöster (Herstelle und Mont-Vierge/Belgien), die Einbeziehung der »Berufsfrau« und schließlich das Verhältnis zur Frauenbewegung.

Der Beitrag der Liturgischen Bewegung zur »Frauenfrage« wird zwar als beachtlich bezeichnet, aber leider (für eine Habilitationsschrift!) relativ knapp dargestellt. Das umfangreiche Buch von Maura Böckeler beispielsweise, das unter anderem die Beziehung zwischen Frauenbild und Pneumatologie herausstellt und die moderne Hildegard-Rezeption z.T. vorausnimmt, wird auf kaum einer halben Seite abgehandelt (40f). Das symbolhaft »weibliche« Bild der Kirche erscheint beinahe wie ein historisches Fossil, wenn von der Rezeption des Frauenbildes der Liturgischen Bewegung nach dem Zweiten Weltkrieg nur die Benediktinerinnen von Herstelle ausdrücklich genannt werden (117). Ida Friederike Görres z.B. (unter dem Stichwort »Quickborn« kurz erwähnt) hat ebenfalls Beachtenswertes zum Frauenbild geschrieben, dessen Bezug zur Liturgischen Bewegung hätte angedeutet werden können. Daß auch innerhalb der modernen Theologie (L. Boyer, H. U. v. Balthasar, J. Ratzinger, B. Albrecht...), bis hin zum Apostolischen Schreiben »Mulieris dignitatem«, ein ekklesiologisch gefärbtes Frauenbild zu finden ist, hätte wenigstens eine knappe Andeutung verdient. Doch trotz der genannten Grenzen bildet das vorliegende Werk einen aufschlußreichen historischen Beitrag zum Frauenbild. Es zeigt »einen – aufgrund der bisherigen Forschungslage in keiner Weise zu erwartenden – Reichtum an frauenspezifischem bzw. frauengeprägtem Denken und Handeln in der Liturgischen Bewegung« (137). Insofern macht die Arbeit Mut, den gleichen Zeitraum für die Geschlechteranthropologie, insbesondere das Frauenbild, noch weiter zu erschließen.

Manfred Hauke, Lugano

Hover, Winfried, Der Begriff des Herzens bei Blaise Pascal. Gestalt, Elemente der Vorgeschichte und der Rezeption im 20. Jahrhundert, Börsig-Verlag, 78567 Friedlingen a. d., ISBN 3-9802256-3-1, DM 98,-.

Der Vf., wissenschaftlicher Mitarbeiter am Seminar für christliche Weltanschauung an der Universität München, untersucht in dieser Dissertationsarbeit den Begriff des Herzens, wobei er sich vor allem an Guardini und seine Pascalinterpretation hält, die in den beiden Büchern (»Christliches Bewußtsein. Versuch über Pascal« – »Das Ende der Neuzeit«) vorliegt. Nach Guardini ist das Herz das Organ des Menschen, das auf den Wert antwortet, Herz ist würdiger Geist, der Geist, sofern er in Blutnähe gelangt.

In der Einführung (S. 11–47) wird sowohl Pascals geistige Entwicklung als auch die Geschichte der Philosophie und Theologie des »Herzens« skizziert. Im 2. Kap. (48–83) wird die biblische und augustinische Grundlage der Pascalschen Herzphilosophie herausgearbeitet, im nächsten Kap. (84–142) das Verständnis von »Herz« bei Pascal. Hier wird der Begriff in seinen vielfältigen Bezügen behandelt: Verkehrung des Herzens, Wandlung des Herzens, Herz und Geist, Organ der Liebe usw. Im Herzen sieht Pascal den Ort der Begegnung mit Gott. Im 4. Kap. wird die Rezeption des Pascalschen Herz-Begriffes bei Max Scheler und Romano Guardini untersucht, wobei die Position Pascals durch den Vergleich mit Descartes noch profiliert wird. Während dieser der Denker und Richtungsweiser nur der Neuzeit sei, weise Pascal als »Denker der Nochneuzeit« noch darüber hinaus.

Die Untersuchung ist empfehlenswert als Einstieg in das Denken Pascals und z.T. auch Guardinis, stimmt nachdenklich hinsichtlich der im 4. Kap. herausgearbeiteten Ortsbestimmung der Gegenwart (der Nachmoderne), genauer: der Kirche und des Christen. »Herz« ist ein Integrationsbegriff, der verschiedenartige Einseitigkeiten in eine Synthese zu bringen vermag. »Herz« umfaßt neben Pflicht (Norm) auch den Wert, neben Erkennen auch das Lieben, neben dem neuzeitlichen (nach Kant) Projizieren auch die Wirklichkeit. Freilich bedarf auch das »Herz« der Reinigung und Präzisierung (ist nicht: Sentimentalität, Trieb usw.). Dem Vf. gelingt es, auf diese Zusammenhänge aufmerksam zu machen und eine im abendländischen Denken immer vorhandene, aber häufig verschüttete Tradition ins Bewußtsein zu heben.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Ethik und Moraltheologie

Thomas, Hans/Kluth, Winfried (Hg.), *Das zumutbare Kind. Die zweite Bonner Fristenregelung vor dem Bundesverfassungsgericht*. Lindenthal-Institut Köln 1993, Busse Seewald-Verlag, Herford 1993, 418 S., ISBN 3-512-03117-X, DM 34,-.

Vorliegender Band setzt die Reihe des Studienkreises Medizin-Recht-Ethik des Lindenthal-Instituts in Köln fort. Zusätzlich zu dem Studienkreis wurde ein Kolloquium mit dem Titel »Recht auf Geburt und die Würde des Staates« aufgenommen. Für die Vorträge konnten Fachleute gewonnen werden, die sich zum größten Teil schon in der Vergangenheit zum Schutz des vorgeburtlichen menschlichen Lebens geäußert haben.

Ein erster Themenbereich umfaßt einerseits einen geschichtlichen Überblick über die Abtreibungsdiskussion nach dem 2. Weltkrieg und andererseits das gewandelte Selbstverständnis des Arztes. Einer der führenden Medizinrechtler in Deutschland, Adolf Laufs, weist darauf hin, daß aufgrund der neuen Technologien die Gefahr besteht, daß aus der Begründungs- eine Anpassungsethik wird, die spezifische Berufspflichten einebnen kann. Der hippokratische Eid kann in unserer Zeit viele der neuen Fragen und Konflikte nicht mehr abdecken; die Fortschritt der Medizin drängt dem Arzt Konflikte auf, die sich juristisch oft nur sehr schwer lösen lassen (25). Die vielen juristischen Eingaben sorgen dafür, daß die Ärzte unter einem steigenden Druck mit einem erheblich gestiegenen Haftpflichtrisiko arbeiten. Neben der sprunghaft angewachsenen Ärzteschaft wird erkennbar, daß das Verhältnis zwischen Arzt und Patient immer mehr den Charakter einer Geschäftsbeziehung annimmt (28). Die künstlichen Befruchtungstechniken sind hierbei nur ein Bereich, in dem der Mediziner »vom Lebensbewahrer zum Lebensspender« (35) wird. Widersprüche auf ethischem Gebiet sind durch die gesetzlichen Eingaben nahezu unvermeidbar.

Michael Gante konnte aus seiner 1991 erschienenen Dissertation einen geschichtlichen Beitrag zum Thema der Tagung vorbringen: Bereits in der Weimarer Republik ist der § 218 StGB ein politisch ununterbrochen aktuelles Thema gewesen. Die KPD und die SPD haben sich in einer Reihe von Initiativen für die völlige Freigabe der Abtreibung in den ersten drei Monaten eingesetzt (54). Insgesamt weist Gante jedoch darauf hin, daß die breite Mehrheit der Ärzte der Abtreibung aus ethischen und medizinischen Gründen ablehnend gegenüberstand. Sie akzeptierten den Eingriff nur, »wenn er

aufgrund einer medizinischen Indikation im Interesse der Gesundheit der Schwangeren notwendig schien.« (70). Seit 1976 hat sich jedoch ein grundlegender Mentalitäts- und Einstellungswandel in der deutschen Ärzteschaft vollzogen: Der Konsens, der in der Ärzteschaft in der Abtreibungsfrage bis Mitte der siebziger Jahre bestand, war zwanzig Jahre später offenkundig gebrochen. »Sprach sich der Deutsche Ärztetag 1971 noch aus grundsätzlichen Überzeugungen gegen jede Fristenregelung aus, votierte er 1992 mehrheitlich für ein solches Gesetzesmodell.« (72).

Ebenfalls auf ihre Dissertation (aus dem Jahre 1992) konnte die Juristin R. Esser zurückgreifen, die von einer gegenwärtigen »Sozialisierung« der Abtreibung sprach (78). »Das Zusammenwirken von Ärzteschaft und Staat bezüglich der Abtreibung hat nicht nur zu einer Aufweichung des Lebensschutzes am Lebensanfang geführt. Auch in Deutschland beginnt schon – zunächst anhand extremer Fälle – die Diskussion über aktive »Sterbehilfe« bei Senioren und behinderten Neugeborenen.« (84). Esser weist jedoch darauf hin, daß es »lediglich« einige hundert Ärzte sind, die die etwa 300000 Abtreibungen im geeinten Deutschland durchführen und für den Schwund des ärztlichen Ethos verantwortlich sind.

Im zweiten Themenkomplex setzen sich drei Juristen mit dem Schwangeren- und Familienhilfegesetz vom 27. 7. 1992 (SFHG) auseinander. W. Kluth weist grundsätzlich darauf hin, daß das Zutrittsrecht zur Bürgergemeinschaft am Lebensanfang auf schwachen Fundamenten steht. Er führt zunächst einen Vergleich zum amerikanischen Supreme Court auf, der in seiner Entscheidung »Roe versus Wade« im Jahre 1973 zu dem Ergebnis gelangt ist, daß Abtreibung Privatsache ist. Der Supreme Court »stellt sichtlich fest, das ungeborene Kind sei keine Person« (95). W. Kluth lehnt einhellig die Aussage des SFHG ab, das den Schwangerschaftsabbruch als »nicht rechtswidrig« einstuft, sowie die Aussage, daß die Schwangere in die Lage versetzt werden soll, »eine verantwortungsbewußte eigene Gewissensentscheidung zu treffen«. Weder eine symbolische Strafandrohung noch eine symbolische Beratung reichen aus, um das ungeborene Leben effektiv zu schützen (117). Der Jurist W. Höfling geht von Überlegungen des Grundgesetzes aus, anhand dessen er einzelne Begriffe, wie »Leben«, »Lebensrecht«, »Menschenwürde« erläutert. Für die Lebensschutzgewährleistung kann man nach Art. 2 II 1 GG »sinnvollerweise nur auf die Befruchtung im Sinne der Verschmelzung von Sa-

men- und Eizelle abstellen«, nicht jedoch auf den vierzehnten Tag nach der Empfängnis (124). Das SFHG konnte nicht verfassungskonform sein, da es den Schwangerschaftsabbruch in gewisser Weise legalisiert. In der anschließenden Aussprache ergaben sich einige Meinungsverschiedenheiten, da W. Kluth die Aussage von W. Höfling, daß die Abtreibungshandlung ein »privater Übergriff« (133) auf das Schutzgut »Leben« darstellt, kritisierte. Im Unterschied zu H.-B. Wuermeling vertritt W. Höfling die Meinung, daß das »Recht auf Geburt« nicht als ein positiver Anspruch angesehen werden kann (148). R. Beckmann fügt hierbei ein, daß das Lebensrecht im Grunde »nur« ein Tötungsverbot darstellt.

Der Jurist H. Tröndle bringt seine Auffassung zum SFHG deutlich zum Ausdruck: »Das verfassungsrechtliche Placet gälte einem Gesetz, das (...) die Tötung Ungeborener legalisiert und staatlich fördert, was den Staat zu einem Komplizen der Tötung (...) verkommen läßt.« (164). Wenn die Neuregelung in Kraft träte, »hätte das ungeborene Kind sogar die rechtliche Pflicht, seine Tötung zu erdulden.« (167). Der Schutz von warmblütigen Tieren wäre vom Gesetz her wesentlich höher veranschlagt, als der Schutz des ungeborenen Kindes. Die Beratungspraxis stellt nach dem SFHG ein reines »Täuschungsmanöver« dar, das sich bei nüchternen Analyse der rechtlich unvermeidbaren Konsequenzen als Option für »staatlich umfassende Abtreibungshilfe und als Strafe für das Kind« entpuppt (174/175). Nach dem SFHG wäre nicht die Beratung, sondern die *Beratungsbescheinigung* eine Voraussetzung dafür, daß das Abtreibungsverlangen der Schwangeren »nicht rechtswidrig« ist, was einer »unmittelbaren formellen Mitwirkung« (178) an der Abtreibung gleichkommt. Mit R. Spaemann betont H. Tröndle, daß das Gewissen nicht als Argument für ein Tötungsbegehren zur Verfügung stehen kann (183). Die anschließende Diskussion konzentrierte sich im wesentlichen auf die Beratungspraxis, wobei kritische Stimmen überwogen. H.-B. Wuermeling sieht hierbei keine einfache Lösung, doch führt er in bezug auf die christlichen Beratungsstellen aus: »Vielleicht muß man dann den Mut zum Ghetto haben. Noahs Arche hat das human schon einmal in die Zukunft gerettet.« (205).

Der dritte Komplex umfaßt philosophische Fragen, die sich im wesentlichen mit dem Problem der Beratung beschäftigen. Die Philosophin E. Ancombe hebt hervor, daß eine gesetzlich verordnete Beratung als Bedingung für die Tötungserlaubnis jemanden voraussetzt, der töten darf. »Denn diese Beratung soll ja nicht nur zwei entgegengesetzte Ergebnisse respektieren, nämlich entweder nicht zu töten oder eben doch zu töten, viel-

mehr ermöglicht sie letzteres erst und soll es auch legitimieren.« (215). Der Philosoph J. Finnis beleuchtet die Frage nach dem Gerechtigkeitsanspruch von Abtreibungsgesetzen und die Pflichten der an Gesetzgebungsverfahren Beteiligten. Finnis führt aus, daß es nicht die Aufgabe des Staates ist, jedes Laster zu verbieten und daß nicht alle Akte der Tugend zur Vorschrift erhoben werden müssen. »Staatliches Recht, so lautet die Begründung, soll die Menschen Schritt für Schritt zur Tugend hinführen. (...) So hält es Thomas (von Aquin) für rechtens, heidnische Riten zu dulden, wenn andernfalls Anstoß erregt, die öffentliche Ordnung gestört und die Herzen verhärtet würden« (223). Für Thomas besteht jedoch kein Zweifel, daß keine Gesellschaft institutionalisierte Sklaverei rechtlich dulden kann. Mit der Instruktion »Donum vitae« aus dem Jahre 1987 führt Finnis aus, daß das Gesetz die geeigneten Strafmaßnahmen für jede gewollte Verletzung der Rechte der Ungeborenen festlegen muß (226). Ausführlich wird auf Handlungen mit Doppelleffekt eingegangen, wobei Finnis abschließend zu dem Ergebnis gelangt: »Wo immer an Gesetzgebungsverfahren Beteiligte am schwerwiegenden Unrecht der Abtreibung mitwirken oder den Anschein erwecken, dieses Unrecht zu fördern, tragen sie eine ernste Verantwortung« (237). In bezug auf die ethische Rechtfertigung der Beratungspraxis kommt Finnis zu keinem eindeutigen Ergebnis, da er mit zwei gegensätzlichen Aussagen seine Ausführungen beendet: Einerseits hebt er hervor, daß die Rettung auch nur eines Kindes, das anderenfalls getötet worden wäre, die Beratung samt Scheinaushändigung als fair und vertretbar erscheinen läßt (257), andererseits führt er aus: »Vielleicht verlangt die Fairneß, Fairneß gegenüber den Kindern eingeschlossen, doch tatsächlich eine radikale und prophetische Ablehnung aller Mitwirkung, den Verzicht auf alles, was den Anschein erweckt, das System als legitim zu behandeln« (258). Diese Zweideutigkeit ist für den Leser höchst unbefriedigend, zumal die beiden Positionen schon lange bekannt sind.

Der letzte Themenkomplex behandelt das Urteil des Bundesverfassungsgerichts vom 28. 5. 1993 zum SFHG. Neben den Ausführungen von P. Lerche hebt der Jurist U. Steiner grundsätzlich hervor, »daß ein Beratungs- und Indikationsmodell in Deutschland niemals eine Chance bekommen hat, sich zu bewähren, weil es vom Gesetzgeber 1976 nicht ernsthaft als geltendes Recht eingesetzt, zumindest aber in der Praxis nicht ernsthaft als geltendes Recht umgesetzt wurde« (274). Das Urteil des BVerfG ist eine grundsätzliche Zurückweisung des SFHG. Hätte das SFHG demgegenüber Rechtskraft bekommen, so hätte dieses mit seinem Recht-

mäßigkeitsurteil Konsequenzen für die gesamte Rechtsordnung (283).

Aus erster Hand konnten die Zuhörer Anmerkungen zum Urteil des BVerfG zum § 218 StGB bekommen. Als Mitglied des zweiten Senats des BVerfG bricht K. Graßhof mit der Tradition des Senats, eigene Urteile nicht in der Öffentlichkeit zu erläutern (290). Vorausschickend weist K. Graßhof darauf hin, daß die Abtreibung in jeder Phase der Schwangerschaft eine Zerstörung von menschlichem Leben und damit ein Tötungsakt ist. Ein Ausgleich der Rechtspositionen von Ungeborenem und der schwangeren Frau ist nicht möglich, wobei festzuhalten bleibt, daß das Lebensrecht des Ungeborenen grundsätzlich den Vorrang haben muß und es somit eine grundsätzliche Rechtspflicht zum Austragen des Kindes gibt. Da in der Bevölkerung es als normal (rechtmäßig) empfunden wird, wofür Leistungen der Sozialversicherung gewährt werden, ist das BVerfG zu dem Ergebnis gekommen, daß die Gewährung von sozialversicherungsrechtlichen Leistungen für Schwangerschaftsabbrüche, deren Rechtmäßigkeit nicht feststeht, nicht gewährt werden kann (304).

In den nachfolgenden kürzeren Beiträgen von K. H. Friauf und M. Spieker wird auf das Paradox des Urteils hingewiesen: »Der erlaubte Schwangerschaftsabbruch als verbotene Handlung«. Während K. H. Friauf die »Lösung« darin sieht, daß das Festhalten an der grundsätzlichen Rechtswidrigkeit der Abtreibung verfassungsrechtlich notwendig war und der Verzicht auf die Strafdrohung im Grundsatz plausibel sei (315), kann M. Spieker den Widerspruch nicht lösen: Das Gericht bricht mit »der Einheitlichkeit der Rechtsordnung und erklärt das, was verfassungsrechtlich verboten ist, zivilrechtlich für erlaubt (...) Die »beratene« Abtreibung

bleibt aus der Perspektive der Schwangeren rechtswidrig; aus der Perspektive des Arztes aber soll sie rechtens sein« (323). Bei der anschließenden Debatte verteidigt K. Graßhof das Urteil, indem sie hervorhebt, daß es nicht die Aufgabe des BVerfG ist, zu entscheiden, was aus seiner Sicht das Bessere ist, sondern was vertretbar sei: »Die rechtspolitische Gestaltung liegt beim Gesetzgeber, nicht beim Gericht« (328).

In einem Anhang sind wesentliche Passagen zum Thema aus dem Grundgesetz, der Gesetzesfassungen von 1976 und 1992, sowie die Urteile des BVerfG von 1975 und 1993 aufgeführt.

Die Veranstalter der Gespräche waren bemüht, qualifizierte Vertreter zu den Themen zu gewinnen. Die Auswahl der Referenten läßt erkennen, daß die überwiegende Mehrheit (neun von dreizehn) Juristen sind. Dies mag aufgrund der aktuellen gesetzlichen Neuregelung gerechtfertigt erscheinen, doch darf dies nicht darüber hinwegtäuschen, daß das Thema nicht auf einige Disziplinen beschränkt werden kann. In bezug auf die breit diskutierte Frage nach der Rechtfertigung von katholischen Beratungsstellen wird in den kommenden Jahren – nicht zuletzt aufgrund des Ausstiegs aus dem staatlichen Beratungssystem in einer deutschen Diözese – sicherlich noch vieles gesagt werden. Die Ausführungen von J. Finnis haben hierzu keine neuen Gesichtspunkte geboten.

Wer über die gegenwärtige Situation zum § 218 kompetent in der Diskussion mitreden will, erhält durch diesen Band die notwendigen rechtlichen Grundlagen. Nahezu jeder einzelne Beitrag bietet interessante Ausführungen, so daß das Buch uneingeschränkt zu empfehlen ist. Den Herausgebern gebührt Dank für ihr Engagement in diesem wichtigen Thema. *Clemens Breuer, Augsburg*

Kirchenrecht

Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich. Von Hans Heimerl und Helmuth Pree unter Mitwirkung von Bruno Primetshofer. Regensburg: Verlag Friedrich Pustet 1993, 944 S., Ln., DM 198,-.

Die Verf. dieses stattlichen Bandes haben sich das Ziel gesetzt, das Vermögensrecht der katholischen Kirche, d.h. ein geschlossenes Teilgebiet des Codex Iuris Canonici vom 25. 1. 1983, systematisch darzustellen und damit für den Studierenden und den Praktiker und schließlich für alle interessierten Benutzer zugänglich zu machen. Bei den

Praktikern denken die Verf. sowohl an die innerkirchlichen Praktiker, wie Pfarrer, Dechanten, Mitarbeiter der kirchlichen Finanzkammern, Kirchensteuerämter und Kirchenbeitragsstellen sowie Generalvikare, Ordensobere und Ordensverwaltungen, kirchliche Stiftungen und Stiftungsverwaltungen, als auch an die Praktiker im Bereich des staatlichen Rechts, wie Rechtsanwälte, Richter, Notare und Steuerberater. Gerade im Interesse der praktischen Verwertbarkeit des Werkes wurde die deutsche und österreichische Rechtsprechung zu den einschlägigen Fragenbereichen mit großer Sorgfalt eingearbeitet. Das Handbuch behandelt

seiner Zielsetzung nach das gesamte universal-kirchliche kanonische Vermögensrecht. Bei der Darstellung des partikularen und des jeweiligen staatlichen Rechts beschränkt es sich auf die Rechtsverhältnisse Bayerns und Österreichs. Eine vergleichsweise umfassende Berücksichtigung des partikularen und staatlichen Rechts der übrigen deutschen Bundesländer hätte ein mehrbändiges Werk erforderlich gemacht.

Im Interesse der erstrebten Vollständigkeit des Handbuchs hat Bruno Primetshofer (Wien) die relativ eigenständige Spezialmaterie des Vermögensrechts der Orden und ordensähnlichen Einrichtungen übernommen. Für die Darstellung des bayerischen Kirchensteuerrechts konnten die Verf. in der Person des emeritierten Regensburger Kanonisten Matthäus Kaiser einen ausgewiesenen Experten dieser Materie gewinnen.

Der Inhalt dieses großangelegten Werkes kann hier nicht einmal andeutungsweise skizziert werden. Im ersten Hauptteil »Allgemeine Grundlegung« (S. 51–128) behandeln die Verf. die Grundlagen des kirchlichen Vermögensrechts (Vermögensfähigkeit der Kirche, Zwecke des kirchlichen Vermögens, Kirchenvermögen und Armut, Subjekte des kirchlichen Vermögens allgemein, universelles und partikulares Recht, das Kirchenvermögen im Verhältnis von Staat und Kirche), Begriffe und Arten des Kirchenvermögens (u. a. *res sacrae*, *res pretiosae*, geistiges Eigentum/Urheberrecht), die juristischen Personen als Träger von Kirchenvermögen, die Rechtsträger des Kirchenvermögens in Beziehung zu den verschiedenen kirchlichen Verfassungsebenen (Gesamtkirche, überdiözesane Ebene, diözesane Ebene, unterdiözesane Ebene, sonstige Rechtsträger).

Der zweite Hauptteil hat den Vermögenserwerb zum Gegenstand (S. 129–250). Neben den Arten und Quellen des Vermögenserwerbs werden u. a. auch die verschiedenen Systeme der Kirchenfinanzierung behandelt (Spenden- und Kollektensystem, Kirchensteuersystem, das österreichische Kirchenbeitragswesen und die Kirchenfinanzierung durch Zweckbindung eines Teiles der Einkommensteuer nach dem italienischen Modell). Im einzelnen unterscheiden die Verf. kirchenhoheitliche Einnahmen, widmungswirtschaftliche Einnahmen und Einnahmen aus öffentlichen Kassen (insbesondere Staatsleistungen). Ausführlich wird in einem längeren Exkurs die abgabenrechtliche Stellung der Kirche und ihrer Einrichtungen und die hierzu erlangene umfangreiche Rechtsprechung nach der bayerischen und österreichischen Rechtslage dargestellt (S. 209–235).

Der Abschnitt über die Einnahmen der Kirche als Trägerin von Privatvermögen schließt den wichti-

gen Hauptteil über den »Vermögenserwerb«, d. h. über die kirchlichen Einnahmen, ab.

Der dritte Hauptteil befaßt sich mit der Vermögensverwaltung (S. 251–289), der vierte mit den Rechtsgeschäften über Kirchenvermögen nach kirchlichem und staatlichem Recht (S. 291–351), der fünfte mit dem Vermögensrecht einzelner kirchlicher Rechtsträger bzw. Vermögensmassen, d. h. mit dem Vermögen in diözesaner, pfarrlicher und ordenseigener Trägerschaft, ferner mit dem Vermögen von Vereinigungen und ähnlichen Trägern, den frommen Verfügungen und Stiftungen sowie schließlich mit den heiligen Sachen und den *res pretiosae* einschließlich Denkmalschutz und Baurecht (S. 353–660). Der abschließende sechste Hauptteil enthält das kirchliche Dienst-, Arbeits- und Besoldungsrecht (S. 661–855).

Sowohl hinsichtlich seiner systematischen Anlage als auch hinsichtlich seiner redaktionellen Bearbeitung läßt das Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche von Heimerl/Pree keinen berechtigten Wunsch offen. Es enthält einleitend nach dem detaillierten Inhaltsverzeichnis (S. 13–36) ein Verzeichnis der verwendeten Abkürzungen (S. 37–45) und am Ende ein umfassendes Literaturverzeichnis (S. 857–884), ein Sachwortregister (S. 885–927) und ein äußerst nützliches »Verzeichnis der Ordensgemeinschaften und Klöster in Bayern und ihrer Rechtsformen« (S. 928–939). Das Handbuch zeigt, daß das kirchliche Vermögensrecht in seiner Einbettung in den Gesamtzusammenhang der staatlichen Rechtsordnungen eine überaus komplexe Materie darstellt, die in ihren Details nicht nur eine umfassende Kenntnis des kanonischen Rechts, sondern ebenso auch eine Vertrautheit mit den einschlägigen staatlichen Rechtsnormen bis hin zum Steuer- und Konkordatsrecht erfordert.

Das Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche von Heimerl/Pree ist eine großartige wissenschaftliche Leistung. Eine vergleichbare Darstellung des kirchlichen Vermögensrechts haben wir in neuerer Zeit nicht gehabt. Das Werk bedarf keiner Empfehlung. Nicht nur die kanonistische Wissenschaft, sondern vor allem auch die Rechtspraxis werden auf dieses Handbuch angewiesen sein.

Joseph Listl, Augsburg

Sebott, Reinhold, Fundamentalkanonistik. Grund und Grenzen des Kirchenrechts, Frankfurt am Main 1993, 232 S., DM 28,-, ISBN 3-7820-0672-0.

Mehr als 100 Jahre sind vergangen, seit Rudolf Sohm, evangelischer Jurist und Professor für

Rechtsgeschichte (1841–1917), im ersten Band seines Kirchenrechts, erschienen Leipzig 1892, die These vertrat: »Das Recht steht mit dem Wesen der Kirche im Widerspruch«. Damals ahnte noch niemand, welche Kreise diese Aussage nicht nur innerhalb der evangelischen, sondern auch im Bereich der katholischen Theologie ziehen werde. Es ist daher zu begrüßen, daß der Verfasser gerade in einer Zeit der verstärkten Rechtsverdrossenheit die Initiative ergreift und in seiner »Fundamental-kanonistik« einen lehrbuchartigen Entwurf des katholischen Kirchenrechts vorlegt. Eine derartige theologische Grundlegung des Rechts in der katholischen Kirche muß sich notwendigerweise mit Rudolf Sohm auseinandersetzen. In dieser Auseinandersetzung erscheint Sohm nicht nur als ein Gegner des Kirchenrechts, vielmehr bieten seine Aussagen auch zahlreiche Elemente zum Aufbau und zur Begründung dieses Rechts.

Das vorliegende Werk gliedert sich in drei Teile. Im sehr umfangreichen und grundlegenden ersten Teil »Sohms Kampf gegen das Kirchenrecht« (S. 19–99) legt der Verfasser die Gedanken Sohms vor. Er hält gleichsam eine »Blütenlese« aus Sohms Werk, insbesondere aus seinem zweibändigen Kirchenrecht, aber auch aus seinem Beitrag zur Festschrift Wach »Das altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians« und seinem Aufsatz »Wesen und Ursprung des Katholizismus«. Um die Gedanken Sohms in ein zeitliches Schema einfügen zu können, befaßt sich der Autor zunächst mit der von Sohm vorgenommenen Periodisierung der Kirchenrechtsgeschichte sowie mit dem Rechtsbegriff Rudolf Sohms. Sohm möchte die Geschichte des Kirchenrechts aus den inneren Notwendigkeiten der Entwicklung des Kirchenrechts verstehen. Diese innere Entwicklung, die vom Urchristentum zum Altkatholizismus und schließlich zum Neukatholizismus verläuft, zeichnet der Verfasser in je einem eigenen Kapitel nach. Seine Aussage, das Kirchenrecht stehe im Widerspruch mit dem Wesen der Kirche, begründet Sohm dadurch, daß er nachzuweisen versucht, die Urkirche habe kein Kirchenrecht besessen. Leider ist es nach Sohm nicht bei der rechtlosen und deshalb idealen Kirche der Urzeit geblieben. Sohm stellt das Aufkommen des Kirchenrechts und damit die Verrechtlichung der Kirche insbesondere dar an der Neubildung des Einzelbischofs, dem Aufkommen der Synoden sowie der Ausbildung der Papstgewalt. Der Verfasser geht der Frage nach, weshalb sich das Kirchenrecht durchgesetzt hat. Er untersucht die Haltung der lutherischen Reformation in Bezug auf die Sichtbarkeit der Kirche und fragt, ob das Prinzip der Sichtbarkeit bzw. der Unsichtbarkeit der Kirche nicht das unterscheidende Merkmal der katholi-

schen und der protestantischen Kirche sei. Die Zeit des Altkatholizismus, d. h. des altkatholischen Kirchenrechts, wird unter den Stichworten: Kirchenbegriff, Kirchenverfassung, Kirche, Kirchenrecht und Sakrament behandelt. Der Verfasser zeigt, wie zur Zeit des Neukatholizismus, d. h. des neukatholischen Kirchenrechts, die Kirche Verfassungsformen menschlicher Verbände angenommen hat. Er beschließt den ersten Teil, indem er einige Ungereimtheiten Sohms aufzeigt und damit zugleich eine immanente Kritik an Sohm übt.

Im zweiten Teil erörtert der Verfasser »Die Reaktion der katholischen Theologen auf Sohm« (S. 101–153). Er geht zunächst von ersten und vorläufigen Stellungnahmen zu Rudolf Sohm aus, näherhin von Besprechungen, Artikeln und kleineren Schriften, die ausschließlich von katholischen Autoren und der Zeit vor dem Zweiten Weltkrieg stammen. Hier kommen anerkannte Persönlichkeiten zu Wort, wie der Tübinger Kirchenrechtler Johann Baptist Sägmüller (sehr negative Besprechung von Sohms erstem Band des Kirchenrechts), Alfred Halban Blumenstock (Beurteilung von KRI aus juristischer Sicht), der französische Gelehrte Paul Fournier (rechtshistorische Beurteilung), Ludwig Bendix (systematische Widerlegung Sohms) und Joseph Hollweck, der sich in seinem Strafrecht mit Sohm auseinandersetzt und versucht, die von Christus gestiftete Rechtsgemeinschaft der Kirche gegen Sohm zu bestimmen. Aber auch Autoren wie Johannes Linneborn, Emil Göller, Hermann Dieckmann, Egon Schneider oder Norbert Lämmle u. a. werden in ihren Stellungnahmen zu Sohm behandelt. Die in diesem Teil vorgetragenen Bemerkungen lassen sich unter drei Stichworten zusammenfassen: Anerkennung, Kritik und offene Fragen (S. 130f). In jüngerer Zeit beginnt in der katholischen Beschäftigung mit Rudolf Sohm eine neue Phase. Diese Phase einer mehr systematischen Auseinandersetzung mit Rudolf Sohm ist gekennzeichnet durch die Namen Hans Barion, Joseph Klein und Werner Böckenförde.

Im dritten und letzten Teil tritt der Verfasser in eine »systematische Auseinandersetzung« mit Sohm (S. 155–202). Sebott weist zunächst nach, daß die Urkirche entgegen der Auffassung Sohms sehr wohl ein Kirchenrecht besaß. Er zeigt dies in drei Schritten: Entstehung des Kirchenrechts, Zusammenfassung des Rechts im Neuen Testament, das Amt im Neuen Testament. Der Verfasser beschränkt sich nicht nur auf eine bibeltheologische Grundlegung des Kirchenrechts, sondern versucht abschließend eine ekklesiologisch/sakramentale Grundlegung dieses Rechts (S. 179–202). Ausgehend von Überlegungen zur Problematik der Institution und deren Anwendung auf die Kirche stellt

Sebott dar, daß der Gnaden- und Mysteriencharakter der Kirche ein kirchliches Recht nicht ausschließt, sondern geradezu fordert. Insbesondere lassen sich in der Gnadenvermittlung der Sakramente Rechtselemente finden. Der Verfasser zeigt dies exemplarisch am Sakrament der Taufe.

Ein Epilog sowie ein präzises Personenregister (S. 217–220) und ein reichhaltiges Literaturverzeichnis (S. 221–232) runden das vorliegende Werk ab. Der Verfasser leistet mit seinem Werk nicht nur einen wichtigen Beitrag in der aktuellen Diskussion um eine theologische Grundlegung des Rechts. Indem er Rudolf Sohms Gedanken darstellt, kritisiert und widerlegt, versucht er, Grund und Grenzen des Kirchenrechts aufzuzeigen.

Wilhelm Rees, Bamberg/Augsburg

Göbel, Gerald, Das Verhältnis von Kirche und Staat nach dem Codex Iuris Canonici des Jahres 1983 (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 21), Berlin 1993, 229 S., DM 98,-.

Die vorliegende Abhandlung ist die geringfügig überarbeitete Fassung der Dissertation, durch die der Verfasser im Sommersemester 1992 durch die Rechtswissenschaftliche Fakultät der Universität Freiburg i. Br. promoviert worden ist. Die Arbeit verfolgt das Ziel, festzustellen, ob sich im Codex Iuris Canonici des Jahres 1983 als dem zentralen heute gültigen Rechtsdokument der römisch-katholischen Weltkirche verbindliche Aussagen zu den heiklen Fragen um Glaube und Politik, um Kirche und weltliche Macht ausmachen lassen. Sie gliedert sich in zwei Kapitel.

Im ersten Kapitel »Societas« und »Populus Dei«; Dogmen- und entstehungsgeschichtliche Aspekte« (S. 18–98) wendet sich der Autor der historischen Dimension des Themas zu. Er will dabei die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen der beiden Kirchenrechtskodifikationen der Jahre 1917 und 1983 herausarbeiten. Aus den Trümmern der soziopolitischen Einheitswelt des Mittelalters war in Europa das neue Ordnungsmodell eines religiös-neutralen Staates entstanden. Infolge religiöser Konflikte mußte ein Weg gefunden werden, auch die Kirchen der Ordnungsmacht des Staates zu unterstellen. Als ein bedeutender Repräsentant dieses neuen Politik- und Rechtsverständnisses entwarf der Naturrechtler und Reichspublizist Samuel von Pufendorf (1632–1694) ein Bild des Staates als einer »societas perfecta«. In Erwiderung auf die Freiheitsbeschränkungen durch die Herrschaftspraxis des Absolutismus kam es zur Ausbildung des sog. »Ius Publicum Ecclesiasticum« durch katholi-

sche Kirchenrechtler im 18. und 19. Jahrhundert. Der Verfasser exemplifiziert den wesentlichen Inhalt des Ius Publicum Ecclesiasticum, zentriert um die Sichtweise der Kirche als »societas perfecta«. Der Begriff der Kirche als »Societas Perfecta« wurde im 19. Jahrhundert zur klassischen Kurzformel für die wesensmäßige Verschiedenheit der Kirche gegenüber dem Staat, für ihre Eigenrechtsmacht und damit ihre Unabhängigkeit in ihrem Eigenbereich von der staatlichen Gewalt. Insbesondere kann, wie der Verfasser zutreffend bemerkt, in den Lehrschreiben Papst Leos XIII. die ausgereifte amtliche Formulierung der Thesen des Ius Publicum Ecclesiasticum erblickt werden. Im weiteren Verlauf der Arbeit geht der Verfasser der Frage nach, ob und inwieweit die von der kanonistischen Teildisziplin des Ius Publicum Ecclesiasticum entwickelte und von den Päpsten des letzten Jahrhunderts rezipierte Lehre über das Verhältnis von Kirche und Staat in den Codex Iuris Canonici des Jahres 1917 Eingang gefunden hat. Ohne den Zentralbegriff der »societas perfecta« zu erwähnen oder dem Verhältnis der Kirche zum Staat einen systematischen Ort im Gesetz zuzuweisen, wurde die Freiheitsposition der Kirche gegenüber dem Staat inhaltlich voll übernommen. Der Verfasser zeigt dies insbesondere an der Fundamentalnorm des c. 100 § 1 CIC/1917 (»persona moralis ex institutione divina«) und den, dieser Fundamentalnorm zugeordneten Kanones, die »iura nativa« der Kirche reklamieren, wie z.B. die Verkündigungsfreiheit, das freie Ämterbesetzungsrecht, die freie Klerikerausbildung, die Vermögensfähigkeit sowie das freie Legationsrecht. Der letzte Abschnitt des historischen ersten Kapitels hat den ekklesiologischen Aufbruch des Zweiten Vatikanischen Konzils zum Gegenstand. Dabei wird das Augenmerk besonders auf die Entwürfe für eine »Lex Ecclesiae Fundamentalis«, einer Art Grundgesetz für die römisch-katholische Kirche und die mit ihr unierten orientalischen Kirchen, gerichtet. In diesen Entwürfen fanden sich explizierte Aussagen zu Fragen des Verhältnisses von Staat und Kirche.

Im zweiten Kapitel »Unabhängigkeit und Kooperation – Rechtsdogmatische Aspekte« (S. 99–190) unternimmt der Verfasser den Versuch, die Rechtsaussagen des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 zum Verhältnis von Staat und Kirche in vollständiger und systematischer Weise zu erfassen und zu interpretieren. Die juristisch-dogmatische Grundlegung für das Verhältnis der Kirche zu den Staaten sieht der Verfasser zutreffend in den cc. 113 § 1 und 747 § 1 CIC/1983. Wie bereits in c. 100 § 1 CIC/1917, erscheint die katholische Kirche in c. 113 § 1 CIC/1983 als »persona moralis«,

der formaliter alle wesentlicheren Einzelfreiheitsrechte gegenüber dem Staat zukommen, die bereits der Kodex von 1917 aufgelistet hatte. Alle diejenigen Ansprüche, die noch im Codex Iuris Canonici von 1917 Ingerenz- oder Privilegienpositionen angedeutet hatten, hat der kirchliche Gesetzgeber im Kodex von 1983 zurückgenommen. Insbesondere ist den Normen des kirchlichen Gesetzbuches von 1983 zu entnehmen, daß es als politischen Leittypus der Gegenwart das demokratische Staatsmodell vor Augen hat. Durch die Verknüpfung des »Persona moralis«-Modells mit dem in c. 747 § 1 CIC/1983 enthaltenen Recht auf Verkündigungsfreiheit zeigt der Verfasser, daß sich kirchliche Freiheit gegenüber dem Staat insbesondere aus der religiösen Sendung der Kirche legitimiert. Im dritten Unterabschnitt des zweiten Kapitels behandelt der Verfasser die spezifischen Beziehungsebenen zwischen kirchlichen Rechtssubjekten und dem Staat im Codex Iuris Canonici. Zur Strukturierung dieser Analyse dient die Einteilung in Institution und Individuum. Während der kirchliche Gesetzgeber den Laien bewußt politische Verantwortung gerade aus dem Glauben heraus zumutet, wird den Klerikern strenge politische Enthaltensamkeit auferlegt. Der Kodex von 1983 hat damit den bereits

vom Zweiten Vatikanischen Konzil angestoßenen Prozeß der Entinstitutionalisierung im Bereich der politischen Betätigung der Kirche aufgenommen und konkretisiert. Am Legationsrecht bzw. den entsprechenden fehlenden teilkirchlichen Kompetenzen ist insbesondere zu erkennen, daß für Fragen des Staats-Kirche-Verhältnisses nach wie vor generell und beinahe umfassend der Heilige Stuhl zuständig ist. Abschließend untersucht der Verfasser das Verhältnis von »Ius Canonicum« zum »Ius Civile« im kirchlichen Gesetzbuch von 1983, näherhin die verschiedenen Weisen, wie der Kodex staatliches Recht zu seiner eigenen Rechtsordnung in Beziehung setzt.

Ein Abkürzungsverzeichnis (S. 8–12), ein umfangreiches Literaturverzeichnis (S. 196–217) und ebenso ein Kanones-, ein Personen- und ein Sachwortregister runden die Arbeit ab. Unstimmigkeiten im Kanonesregister sind nicht zu übersehen. Außerdem hat der Verfasser im Personenregister nur diejenigen Personen aufgeführt, die im Text genannt sind. Bedauerlicherweise sind die Verfasser der zitierten Literatur nicht in dieses Verzeichnis miteinbezogen worden.

Wilhelm Rees, Bamberg/Augsburg

Dogmatik

Durwell, Fr.-X., *Im Tod ist das Leben. Christus, der Mensch und der Tod*, Verlag Neue Stadt, München u. a. 1993, 116 S., ISBN 3-87996-302, 9,- DM.

Vf. legt hier wunderbare und ansprechende Meditationen über das Sterben, die Begegnung mit Christus im Tod, die Christusgemeinschaft, die im Sterben vollendet wird, die Fruchtbarkeit des Todes, d. h. das Apostolat in letzter Vollendung, und andere existenziell wichtige Aspekte vor. Die Meditationen sind stark biblisch geprägt und auch mit treffenden Worten von Heiligen erhellt, etwa mit dem Wort der hl. Theresia von Lisieux: »Ob ich Angst habe? Wie könnte ich mich vor einem fürchten, den ich so sehr liebe?« In klarer christozentrischer Ausrichtung wird das schon in den Sakramenten grundgelegte Leben und Sterben des Gläubigen auf die Vollendung hin ausgefaltet.

Bei aller Anerkennung der meditativen Begabung des Autors hinterläßt das Buch doch einen zwiespältigen Eindruck: Sowohl biblisch als auch dogmatisch stellen sich gewichtige Rückfragen. Wenn auf der Rückseite der Gegensatz zwischen diesen Meditationen zu den »angstmachenden Predigten von früher« (Fr. Bourdeau) hervorgehoben wird, so

sei vermerkt, daß der Autor mit der Möglichkeit des ewigen Heilsverlustes nicht nur nicht zu rechnen scheint, sondern die entsprechenden biblischen Stellen überhaupt nicht behandelt. Die Möglichkeit, daß jemand in unbereuter Todsünde stirbt (Ist es so unrealistisch, diese Möglichkeit anzunehmen?), wird nicht bedacht, vielmehr wird das Gericht, in dem der »Richter ... ewigen Lohn oder ewige Strafe zuteilt« (S. 27) in erster Linie als »die letzte Gnade ... der Begegnung mit Christus (verstanden), der den Menschen im Tod rettet«. Das Heil muß also nicht in diesem irdischen Leben gewirkt werden, sondern kann auch noch im »Gericht« = Gnade der Christusbegegnung erlangt werden. Sollte sich dann jemand noch der Gnade verschließen? Ein solcher Heilsoptimismus gerät in Gefahr, das Heil und die Christusbegegnung zu naturalisieren: Wie der Tod gehört das Heil (trotz seines Geschenkcharakters) zu den Selbstverständlichkeiten.

Vf. huldigt der Auffassung, daß mit dem Tod die Zeit in dem Sinn aufhört, daß eine Gleichzeitigkeit aller irdisch ungleichzeitigen Ereignisse eintritt. So begegnete Jesus in seinem Hinabstieg zu den Toten den Menschen, die vor ihm lebten und starben in ihrem Tod, um sie (also alle, nicht nur die Gerechten!), mit sich ins ewige Leben hineinzuführen (S. 26); da

aber viele Christen auch heute noch »vor Christus« leben, gilt für sie die gleiche Chance. Tod und Aufstieg Jesu zum Vater fallen ebenfalls zusammen (S. 30f; gegen Joh 20,17!). Die Dauer des Fegfeuers wird als ein Augenblick mit verschieden intensiver Läuterung (S. 54) interpretiert. Das nach dem Tod erfolgte Gebet für Verstorbene dient insofern der Läuterung, als Gott dieses Gebet voraussieht (S. 95). Die Auferstehung geschieht letztlich auch im Tod.

Hierzu sei bemerkt: Einmal wird der als Augenblick verstandene Tod überfrachtet: Er ist das letzte Werden des Menschen und endgültiger Zustand (S. 40), Christusbegegnung, Gericht, Läuterung und Christusgemeinschaft und Auferstehung. Ferner ist die allgemeine Auferstehung biblisch immer an das zweite Kommen Christi gebunden, das die Macht des Erniedrigten offenbart (vgl. 1 Thess 4,16; 1 Kor 15,23; Joh 6,39f u. a.); sie tritt also nicht beim individuellen Tod ein. Insofern muß auch für die Verstorbenen ein Ereignis in der Zukunft angenommen werden, wie sie – und auch Jesus Christus – wissen, daß andere noch auf der Erde leben. Zwar gelten nach dem Tod andere »Zeitvorstellungen« als auf der Erde, aber die Toten befinden sich nicht in der Ewigkeit im Sinn von *vitae interminabilis simul et perfecta possessio*; diese kommt nur Gott zu. Da die Auferstehung im Tod sowohl bei Christus als auch bei den übrigen Menschen am irdischen Leib völlig und prinzipiell vorbeigeht und der Tod schon als Einschränkung aller Begrenztheit verstanden wird, entsteht eine Nähe zu Auffassungen, die schon die alte Gnosis vertreten hat. Die theologischen Voraussetzungen des Autors, der das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre zu einigen Fragen der Eschatologie (17. Mai 1979) nicht zu kennen scheint, führen zu Vorbehalten gegenüber den sprachlich gelungenen und originellen Meditationen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Nieborak, Stefan: »Homo analogia«: Zur philosophisch-theologischen Bedeutung der »analogia entis« im Rahmen der existentiellen Frage bei Erich Przywara S. J. (1889–1972). Frankfurt am Main u. a.: Peter Lang, 1994 (Theologie im Übergang; Bd. 13). – 633 Seiten.

Vorliegende, von der Kath.-Theol. Fakultät der Univ. Augsburg angenommenen Dissertation unternimmt es, das umfangreiche Werk Przywaras, die Anfänge mit der Rezeption Newmans, die reifen Werke der dreißiger Jahre und die Spätschriften als in sich geschlossenen philosophisch-theologischen Gesamtentwurf zu deuten. Die unveröffent-

lichten, dem Verfasser in einer Abschrift von Leo Zimny bekannten, 1924–26 in Wyhlen (Baden) in zwei sechswöchigen Kursen vor angehenden Akademikern im Michaelsbund gehaltenen Vorlesungen bilden in etwa den Leitfaden der Untersuchung, die sich wegen des auch sprachlich schwierigen Textes des Denkers der *analogia entis* zugleich als Arbeits- und Lesebuch versteht. Der Titel deutet an, daß der Mensch sich als Mittelpunkt der analogen Kreatürlichkeit – und so auch als Bild des dreifaltigen Gottes – erfaßt, wie die formale Struktur der Analogie die Kreatürlichkeit menschlichen Bewußtseins widerspiegelt. Das »homo analogia« war im Spätwerk Przywaras, in der typologischen Anthropologie, explizit Thema. Der Verfasser vertritt die Auffassung, daß die eigentliche Präzisierung des Seinsverständnisses und dessen Verknüpfung mit dem Prinzip der Analogie denn auch zuerst in den späten Schriften erfolgt sei. Die existentielle Frage »nach der Wahrheit und dem Sinn der als Wirklichkeit erfahrenen menschlichen Existenz und des zugrundeliegenden Wesens« veranlaßt, die ihr angemessene erkenntniskritische Methode zu reflektieren, den Zusammenhang der zu entwickelnden Methode mit der zu erfassenden Seins-Wirklichkeit aufzuzeigen und schließlich das Verhältnis der darzuliegenden Prinzipien zur Theologie und ihren zentralen Aussagen bei Beachtung der Mehrdimensionalität des Dogmas zu erörtern. Letzlich angezielt wird die hintergründige Frage, inwieweit katholische Religiosität und Theologie dem Wesen des Menschen in seiner Kreatürlichkeit zu entsprechen in der Lage sind.

In drei großen Teilen geht der Verfasser seine Aufgabenstellung an. Zunächst bearbeitet er die »Analogie als Methode«, und das unter konsequenter Einklammerung der mit ihr verbundenen religiösen und theologischen Position. Die ausgehaltene Spannung zwischen einer phänomenologischen und realologischen Wirklichkeitserfassung läßt Wahrheit ansichtig werden, die in die Existenzform des denkenden Subjekts gebunden bleibt. Sie wird im Existenzbezug zwischen dem Werden der Kreatur und dem Ist Gottes, in der Reflexion ansichtig. Einheit und Differenz als formale Struktur der Wirklichkeit (z. B. *Sein-Dasein*, formal-material) sowie die Beziehungen, die zwischen diesen Gegensätzlichkeiten oder Spannungseinheiten wahrgenommen werden im Sinne einer dynamischen Verschachtelung der gegenüberliegenden, einander konstituierenden und druchdringenden Seiten, diese rekursiv-iterative und ähnlich-unähnliche Erfassung der geschöpflichen Welt wird als Analogie verstanden. Sie bildet den letzten formalen Kern kreatürlichen Bewußtseins und kreatürli-

cher Existenz. Im Werden wird als Ort der Kreatürlichkeit die Grenze zum Nicht, das stets bewegte Zwischen angegeben. Das Werk »Analogia entis« (1932, dem sich in der 2. Auflage Beiträge aus den folgenden Jahrzehnten zugesellten) wird unter streng gnoseologischer Persepektive analysiert. Auch die theologischen Zusammenhänge, durch die die Abgründigkeit einer anders zutiefst existentialistischen Weltsicht geöffnet werden, werden zunächst nur unter methodologischem Gesichtspunkt angegangen und als Positionsveränderung innerhalb einer formalen Struktur beschrieben. Eine vorgegebene Prävalenz des Noetischen wird so noch eindeutiger. Die Formelfreudigkeit, die Przywaras Diktion prägt, wird gesteigert, da der Verfasser mit den Wyhlen-Vorlesungen nicht dem Kontext der konkreten Auseinandersetzungen dem Verständnis und Mißverständnis der Denker, denen Przywara in der Diskussion begegnete, nachgeht, sondern in Typologien rein formale Strukturen, Leerformen also, herausarbeitete, die konsequent schematisiert, als A-B-C-Typ symbolisiert und auch in mathematischer Begriffssprache wiedergegeben werden können.

Nach dem methodologischen Überlegungen wird im 2. Teil (S. 213–296) die Analogie als analogia entis im Kontext der Transzendentalien erörtert. Systematische Implikationen der erkenntnistheoretischen Überlegungen kommen in parallel verlaufenden Gedankengängen zur Sprache. In der Zusammenschau der Transzendentalien wird in ontologischer Persepektive eine Approximation an das Sein, das die Erkenntnis angeht, intendiert. Dabei wird das »Wahr« dem Logos-Aspekt, »Gut« dem Anthropos- und »Schön« dem Kosmos-Aspekt zugeordnet. Anthropologischen Fragestellungen um Stoff und Geist, Mann und Frau, Individuum und Gemeinschaft wird eigene Beachtung geschenkt. In den zur Geschlechter-Problematik erarbeiteten Differenzierungen wird einer der wenigen Bereiche im Werk Przywaras gesehen, die über ihre formalen Implikationen von praktischer Relevanz seien. Der Verfasser bringt zum Ausdruck, daß in der prinzipiellen Metaphysik Przywaras der Terminus »Sein« einen schulmäßigen Gebrauch erfahren habe, wonach jeder ontischen Faktizität Sein zu eigen ist. Das entwickelte Verständnis wird das Wesen des Seins in der Schwingung, der Rhythmik der Analogie anzeigen. Es wird darauf insistiert, daß der konkrete Mensch der Bezugspunkt, der Ort ist, von dem aus diese Analogie erfaßt wird. In der Beziehung zwischen Gott und dem Geschöpf tritt er bei aller noch so großen Ähnlichkeit in je größerer Unähnlichkeit als Bild Gottes hervor. So dürfte diesem 2. Teil vor allem die Funktion zukommen, von der Formalität zur konkreten Wirklichkeit überzu-

leiten, denen sich die Untersuchung in explizit theologischer Fragestellung zuwendet.

Das konsequente Durchdenken der Analogie als Kreaturprinzip fragt über diese hinaus nach dem Absoluten, aber nicht nach Verabsolutierungen geschöpflicher Relationen; ihr Denken bleibt wesentlich offen in die Unbegreiflichkeit des Mysteriums hinein. Es wird ein Wendepunkt des Denkens markiert, nach dem in einem Positionswechsel, einer Persepektivenveränderung theologisch »von oben« aufgrund der Offenbarung des frei sich selbst ausagenden Gottes die zuvor angezielten Aussagen überzeichnet werden. Der Zusammenhang und die bleibende Unterscheidung kennzeichnen so die eine philosophisch-theologische Konzeption, in der nun alle formalen Aussagen auch in einem notwendigen Bezug zu einem letzten Materialen gesehen werden; von ihm her wird erst der ihnen eignende Sinngrund verdeutlicht und die transzendierende, weil vorgängig transzendierte Relation als Bestimmung der Kreatürlichkeit erkannt. Gottes Allwirksamkeit und die kreatürliche Eigenwirksamkeit im Sinne der Causa prima und causae secundae können die schmale Fährte zwischen den sich entgegenstehenden Vergötzungen, des Skylla des Pantheismus und der Charybdis des Theopanismus anzeigen. In der processio Dei ad extra sind die Fähigkeiten der Kreatur, ihre Ausrichtung in der potentia oboedientialis und ihre Freiheit grundgelegt. Mehr noch: Die Analogie-Problematik zeigt hier ihre Spitze an, wenn in dem Herausgang des Absoluten, der Kenosis Gottes, Welt erst wird. Im einen Logos, konkret dem deus humanatus Christus wird Anfang und Ende der kreatürlichen Bestimmung gefunden. So erst wird die Frage nach dem der analogia entis als Formal-Prinzip gegenüberstehenden Material-Prinzip angegangen, das deren umfassendes Verständnis und die entscheidende Vervollständigung der philosophisch-theologischen Konzeption ermögliche. Die Offenheit der Analogie wird material-theologisch im Horizont des Kreuzes Christi interpretiert: Es bildet nicht die Mitte in der Geschöpflichkeit, sondern stellt den Schnittpunkt der Linien, die ins Unendliche gehen, dar, »von dem aus die Ordnung der Kreatürlichkeit die gnadenhafte Heils-Ordnung des Kreuzes und damit genuin 'von oben' her ist«. Die Analogie wird konkret zum commercium (katallage; vgl. Röm 5, 11; 2 Kor 5, 18–20), dem erlösenden, sich entäußerten Austausch zwischen Schöpfer und Geschöpf, der sich in Christus vollzieht und in der Geschichte fortwährendes Ereignis bleibt. Ihr letzter Name ist Agape, Begegnung und Entgegnung in der Liebe. Das Denken im bewegten Ausgleich der Spannungen führt so im neuen Blickwinkel zu einer letzten umspannenden und nicht weiter rückführbaren Ein-

deutigkeit, wenn die Schöpfung Bestand nur hat in dem eine Christus, der ganz Gott und ganz Mensch ist, so daß dessen Form, seine Entäußerung, sein Kreuz, die einzige Form der konkreten Heilsordnung ist, in der die Kreatur in ihren Spannungen, ja geradezu in ihrer abyssalen Katastrophik wie ihrer Kraft, ihrer Eigenwirksamkeit und in ihrer Relationalität sich werdend erfaßt. Der Analogiegedanke wird zuletzt in seiner trinitarischen Perspektive zu Ende gespannt und findet in der »Theologie Gottes in sich« seine »Überwindung«. Das »homo analogia« bildet den Zugang zum Verständnis der Trinität, in Christus gibt sich Gott selbst seine Exegetik, aber: »Was Sie (die Trinität) in Sich ist, wissen wir nicht«. Die Begegnung und Entgegnung in Beibehaltung der jeweiligen größtmöglichen Freiheit, der Austausch der Agape ist der Ort, darin Gott erfahren wird.

Es versteht sich, daß in einer vielfältig differenzierten Problematik das formale Prinzip der Analogie zur Geltung kommt. In zahlreichen, immer neu ineinander verschachtelten Themen erweist sich seine heuristische Kraft, die Beziehungen der Wirklichkeit und die Wirklichkeit selbst in der Relation zu verstehen, und zeigt sich die reiche Breite dieser Untersuchung. Die Offenheit der Analogie wird deutlich, aber zunehmend treten an Stelle des Ausgleichs und der Prävalenzen in den späten Werken Przywaras die Metaphern Bruch und Riß. Soll-

te nicht der Beachtung der Genese der Konzeption und den zugrundeliegenden existentiellen Erfahrungen selbst jenseits aller Schematisierung ein größeres Gewicht für das Verständnis zukommen? Es gelingt dem Verfasser durch die Zuordnung eines philosophisch, methodologischen Ansatzes und der material bestimmten theologischen Aussagen in einem vorbereiteten Positionswechsel den im Werk Przywaras liegenden Spannungen eine geschlossene einheitliche Form zu geben. Jener Positionswechsel scheint eingebunden in die Schematik eines Bewegungsablaufes, als Formalität zu einer weiteren dynamischen Spannungseinheit. Die grundsätzliche Analogie-Struktur expliziert sich nur mehr weiter auch von der formalen in die materiale Gotteslehre hinein. So unterscheiden sich die Analogie und Austausch vom Blickwinkel her; aber erst vom neuen Ausgangspunkt schaut der analoge Mensch in den Riß der Kreatürlichkeit geöffneten Auges hinein, weil er in der Teilgabe, Teilnahme an einem gekreuzigten und gottverlassenen Gott, weil er in der Existenz Christi seine Existenz hat. Daher dürfte der beidseitigen Begründung des Positionswechsels, nicht nur aus der formalen Unmöglichkeit der Extreme von unten, größte Beachtung zukommen, indem hier im Denken der Austausch und das Kreuz Ereignis werden.

Erich Naab, Eichstätt

Spiritualität

Trapé, Agostino, Santa Rita e il suo messaggio, Turin 1991, Edizioni Paoline, ISBN 88-215-1268-1, 207 S., 15 000 L.

Von der hl. Rita, gest. 1447 in Cascia, besitzen wir erst die Biographie von Cavallucci aus dem Jahre 1610. Er konnte auf dem codex miraculorum aufbauen, der 1457 begonnen, 1552 gedruckt wurde, aber inzwischen unauffindbar ist. Trapé, bekannt als Herausgeber der Opera Omnia seines Ordensvaters Augustinus und Patrologe, will die stark legendäre Biographie von Cavallucci bzw. den Bericht aus dem Jahr 1628, der für die Seligsprechung verfaßt wurde, auf ihren historischen Kern zurückführen. Die Legende, z. B. der wunderbare Klosters Eintritt (Johannes d. T., Augustin und Nikolaus v. Tolentino bringen die vom Konvent abgewiesene Witwe über Nacht ins Kloster) bringt nach Trapé viel Sensationelles, aber nichts, das von den Gläubigen nachgeahmt werden könnte. Hinter dieser

Eintrittslegende stehen die Schwierigkeiten, daß der Konvent wegen der befürchteten Blutrache nach der Ermordung von Ritas Ehemann der Bitte um Aufnahme nicht entsprach und ihr dann erst nachkam, nachdem Rita persönlich die einzelnen Gruppen versöhnt und zum Frieden geführt hatte.

Trapé gelingt es in großartiger Weise, historisch zuverlässige Einzelheiten (der Sarkophag mit Inschrift aus 1457, Gemälde, Untersuchung des Leichnams: Dorn-Stigma usw.) aus dem Leben Ritas und zeitgeschichtliche Einblicke zu vermitteln, so daß die echte Rita lebendig wird. Im zweiten Teil wird aus diesen Einzelheiten die Botschaft entwickelt, die Rita der Nachwelt hinterläßt. Ein insgesamt von der historischen Methode und von der spirituellen Absicht her gelungener Versuch, das Profil einer heute viel verehrten Heiligen aus den Überwucherungen der Legende zu befreien und das Exemplarische dieser Heiligen herauszustellen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Kirchengeschichte

Historia de la Iglesia en Hispanoamérica y Filipinas I–II, hg. v. P. Borges (= BAC *Maior* 37 und 42), Madrid 1992. XVIII und 854 S.; XIII und 801 S.

Der 500. Jahrestag der Entdeckung Amerikas 1492 hat in den vergangenen Jahren eine Fülle von Publikationen hervorgebracht, auch zur Geschichte der Kirche. Das hier anzuzeigende Werk verdient wegen seiner thematisch breiten Anlage und wegen der Fülle des zusammengetragenen Materials besondere Beachtung. Der erste Band behandelt in einer umfassenden Institutionen- und Ideengeschichte die Entwicklung des kirchlichen Lebens im Überblick, während der zweite Band kirchliche Landesgeschichte im engeren Sinne bietet und die allgemeine Entwicklung in den lokalen Rahmen stellt. Ziel des Herausgebers, Pedro Borges (Professor für die Geschichte Amerikas an der Universidad Complutense/Madrid) war es, für den 2. Teil möglichst viele Autoren zu gewinnen, die aus den entsprechenden Ländern und Regionen selbst stammen. Das ist auch bis zu einem gewissen Grad gelungen. Im ersten Band mit der allgemeinen Darstellung stehen 3 Nicht-Europäern 22 Europäer gegenüber, im zweiten Band ist das Verhältnis 8:12. Dabei heißt Geschichte der Kirche in Hispanoamerika (nicht Lateinamerika), die Behandlung des kirchlichen Lebens in all jenen Ländern, die zwischen 1492 und 1824 in die spanische Einflusssphäre fielen, wobei Brasilien und die übrigen portugiesischen Kolonialgebiete nicht behandelt werden, wohl aber Kalifornien, der Süden und Südosten der heutigen USA. 1824 hat man als Datum gewählt, das den Abschluß der Unabhängigkeitsbewegung der genannten Länder vom spanischen Mutterland markiert. Die Hineinnahme der philippinischen Geschichte macht deutlich, daß diese Inselregion bis nach dem spanisch-amerikanischen Krieg 1898 zum spanischen Kolonialreich gehörte, so daß das kirchliche Leben die gleiche Struktur aufwies wie in Hispanoamerika (etwa königliches Patronat, Errichtung von Diözesen, Besetzung der Bischofsitze, Umwandlung von Missionsgebieten in sog. *doctrinas*, etc.).

Den gängigen chronologischen Systematisierungsversuchen (A. Methol Ferré, E. Dussel und H. J. Prien) möchten sich die Autoren nicht anschließen, da sie eine thematische Systematisierung vorziehen: Sie behandeln in Teil I des ersten Bandes zunächst allgemeine Fragen: Die Kirche und die Entdeckung Amerikas (L. Arranz Márquez, 19–32), Geschichte der *bulas alejandrinas* (A. Gracia y García, 33–45), die Beziehungen des Hei-

ligen Stuhls zur Kirche in Amerika (P. Borges, 47–61), das königliche Patronat (63–79) und der Regalismus (81–97), beides A. de la Hera; Wirtschaftliche Aspekte des kirchlichen Lebens in Amerika (R. Escobedo Mansilla, 99–135). Insgesamt wird ein Bild gezeichnet, in dem das kirchliche Leben weitgehend durch die spanische Krone bestimmt wird. Die römische Kurie tat sich bereits schwer, über die spanische Botschaft in Rom, die vorübergehend einen eigenen Geschäftsträger für die *asuntos de Indias* hatte, die Nuntiatur in Madrid und die Berichte der Ordensoberen aus der Neuen Welt überhaupt ein klares Bild von den Ereignissen dort zu erhalten. Der von Sixtus V. 1585 zunächst für alle fünf Jahre angeordnete *ad limina*-Besuch der Bischöfe aus Amerika ließ sich praktisch nicht durchführen und wurde daher auf einen Zeitraum von zehn Jahren erweitert. Die Krone erschwerte den ungehinderten Informationsfluß zusätzlich dadurch, daß die Bischöfe nicht selbst, sondern durch Prokuratoren zu berichten hatten, und zwar nicht an die römische Kurie, sondern an den Consejo de Indias, der seinerseits die Informationen über die spanische Botschaft nach eigenem Gutdünken weitergab. Die Krone hat desgleichen mit Erfolg die Entsendung von päpstlichen Gesandten und erst recht die förmliche Errichtung einer Nuntiatur zu verhindern gewußt. Wenn auch die außerordentliche Machtfülle der Krone in kirchlichen Angelegenheiten im ersten Jahrhundert nach der Entdeckung noch durchaus dem Anliegen der Evangelisierung dienlich war, so verwandelten sich Patronatsrecht und Indienrat in der Zeit des spanischen Regalismus in ein regelrechtes Instrumentarium der Unterdrückung der Freiheit der Kirche.

Teil II widmet sich der diözesanen Struktur der Kirche (*La Iglesia Diocesana*). Gemeint ist dabei das Leben der Kirche, insofern es sich in bereits voll ausgebildeten kirchlichen Formen abspielt: Errichtung von (Erz-)diözesen, Pfarreien für Spanien und – getrennt davon – Pfarreien oder *Doctrinas* für die Indios (A. García y García, 139–54), Der Episkopat (F. Martín Hernández (155–74), Kirchliche Versammlungen (A. García y García, 175–92; Der Klerus (F. Aznar Gil, 193–208). Es folgen zwei Kapitel im Stile von chronologisch geordneten Lexikonartikeln über 30 Frauen und Männer, die als Heilige (u. a. Toribio de Mongrovejo, Rosa de Lima und Martín de Porres) Selige (u. a. der Indio Juan Diego, Sebastián de Aparicio und Junípero Serra) oder aber ehrwürdige Diener Gottes verehrt werden, ohne bereits zur Ehre der Altäre erhoben zu sein (L. Galmés, 383–404). Es folgen Beiträge

über 16 Theologen (u. a. Bartolomé de las Casas, Alonso de Veracruz und Alonso de Sandoval) von I. Vázquez (405–20). Wenn man hier aus Teil III noch den Abschnitt über große, um die Verkündigung des Evangeliums verdiente Seelsorger hinzunimmt (*Grandes evangelizadores americanos*), L. Galmés, 615–30, hat man in Darstellung und jeweils beigefügter Bibliographie einen fundierten Einstieg in die kirchliche Prosopographie Hispanoamerikas. Da tut es der Qualität der hier zusammengetragenen Informationen keinen Abbruch, wenn die Zuordnung zu der einen oder anderen Personengruppe nicht immer gleich einsichtig ist. In Teil II werden überraschenderweise auch die Ordensgemeinschaften behandelt (P. Borges, 209–44) und der Vertreibung der Jesuiten ein eigenes Kapitel gewidmet (M. Mörner, 245–60). Fragen nach dem Klerus aus den Reihen der Indios (J. B. Olaechea Labayen, 261–79) und der Kreolen (B. Lavallé, 281–97), die Darstellung der Inquisition (E. Luque Alcaide, 299–320) und der Volksfrömmigkeit (E. Cárdenas, 362–82) runden diesen Teil ab. Die Inquisition in Amerika wurde zwar nach dem Vorbild der spanischen Inquisition ausgebildet und lag damit mehr in Händen der Krone als der römischen Kurie, doch gab es auch bedeutende Unterschiede. So stehen in einer ersten Phase (bis ca. 1570) je nach Gebiet Bischöfe und Ordensobere in der Ausübung der Inquisition nebeneinander, bis dann unter der Leitung des Consejo de la Suprema Inquisición im Mutterland eine analoge Organisation in Amerika mit Zentren in Mexiko, Cartagena de Indias und Lima geschaffen wurde. Auf Drängen der Bischöfe verblieben die Fälle, die Indios betrafen, jedoch in ihrer Kompetenz, und desgleichen behielt ein Dekret Philipps II. aus dem Jahre 1540 Wirksamkeit, das bei den Indios die Todesstrafe ausschloß. Die Vertreibung der Jesuiten aus Hispanoamerika durch ein Dekret Karls III. im Jahre 1767 ist nach Mörner, der vor allem das entscheidende, erst seit kurzem der Forschung bekannte Dictamen des Fiscals des kastilischen Kronrates, Pedro Rodríguez de Campomanes von 1766 analysiert, Ausdruck des bourbonischen Regalismus. Die Jesuiten waren die einzigen, die in der Mission in Amerika Ausländer einsetzten und das, zumindest vorübergehend, mit königlicher Duldung, während dies sonst strikt verboten war. Sie hatten es auch verstanden, für ihre *doctrinas*, vor allem an den Flüssen Paraná und Uruguay, eine weitgehende Befreiung von der Steuerpflicht zu erreichen. In dem Maße, als sich der Regalismus in Madrid ausbreitete, war die Konfrontation mit dem Orden wegen seiner inneren Disziplin und Untergebenheit gegenüber dem Papst unausweichlich und führte im Zusammenhang mit den Maßnahmen der übrigen

Bourbonenhöfe in Europa zur Ausweisung der Jesuiten und schließlich 1773 zur Aufhebung des Ordens.

Teil III wendet sich der Verkündigungsarbeit der Kirche zu (*La Iglesia Misional*). Hier haben die Autoren das Leben der Kirche vor Augen, das sich auf dem Weg zu der voll ausgebildeten Diözesanstruktur befindet. Sie behandeln Fragen der Missionsmethode (P. Borges, 423–36 und 573–91 und J. I. Saranyana, 549–71) und der religiösen Inkulturation (P. Borges, 495–534, 593–613). Ein besonderer Abschnitt befaßt sich mit dem Missionsmodell der Reduktionen (*reducciones*), das nach der Zeit der Wandermission im 16. Jhd. bei den Dominikanern und Franziskanern, vor allem aber bei den Jesuiten mit großem Erfolg praktiziert wurde.

Der IV. Teil des ersten Bandes behandelt Fragestellungen der Theologie angesichts der Landnahme durch die Spanier (L. Perea, 633–48), der Arbeitswelt der Indios und der Sklaverei (P. Borges, 649–70) und der präkolumbinischen Kulturen (P. Borges 671–84). Mehrere Artikel behandeln das kirchliche Bildungssystem, das sich im 16. und 17. Jhd. allmählich entwickelt, um dann durch Aufklärung und Unabhängigkeitsbewegung einen empfindlichen Rückschlag zu erleiden, der der Kirche im 19. Jhd. die Möglichkeit einer Durchdringung der Gesellschaft mit christlichem Geist erheblich schmälerte.

Der zweite Band behandelt die einzelnen Länder Amerikas von Norden nach Süden. Beachtung verdienen die Beiträge über die USA: Florida (I. Arenas), Luisiana (C. Cebrián González), Texas und Arizona (P. Borges) sowie Kalifornien (A. Abad), die anhand der Kirchengeschichte die bis heute tiefe Verwurzelung im spanischen Kulturkreis deutlich machen (31–90). Den größten Raum in diesem Band nimmt Mexiko ein mit sechs Beiträgen des Autors F. Morales und einem weiteren der Autorin M. J. Fernandez Galiano (91–213). Es folgen drei Artikel über Mittelamerika (J. M. García Añoveros und P. Tineo, 215–79). E. Cárdenas und L. C. Mantilla behandeln in sechs Beiträgen Kolumbien (281–374), A. Huerga und P. Borges Venezuela (375–424). Es folgen Beiträge über Ecuador und Peru (J. Villalba Freire und O. Saiz, bzw. E. Garzón Heredia und J. Heras, 425–545). Bolivien wird von A. Santos behandelt (547–98), Chile von C. Oviedo Cavada (599–639). Es folgen Beiträge über das alte La Plata (heute Argentinien und Paraguay) von A. Santos (641–701). Die letzten Kapitel sind den Philippinen gewidmet. I. Rodríguez beschreibt die Struktur der Kirche (703–20), A. Abad die Geschichte der Mission und Pastoral (721–36), C. Sánchez, die sozio-kulturelle Arbeit der Kirche und J. González Valles schließlich die Mission, die von

den Philippinen in den ostasiatischen Raum ausging (759–74). Die ersten Bekehrungen gab es dort beim Eintreffen der Expedition des Magalhães 1521. Seit dem Beginn der Mission mit der Ankunft von Missionaren aus dem Augustinerorden 1565 hat sich dort sehr rasch kirchliches Leben etabliert. Den Augustinern folgten die Franziskaner (1577), die Jesuiten (1581) und die Dominikaner (1587) sowie später weitere Ordensgemeinschaften. Auf den Philippinen wurde das königliche Patronat über die Kirche in gleicher Weise eingeführt wie in Amerika. Dies wirkte sich ebenso wie in Amerika zunächst günstig für den raschen Aufbau der kirchlichen Organisation aus, wurde aber später, vor allem unter Karl III. zu einer nicht geringen Belastung. Bereits 1579 wurde die Diözese Manila errichtet, die zunächst Mexiko unterstellt war, aber kurze Zeit später 1595 Erzbistum mit drei Suffraganbistümern wurde. Rasch wurden nach der ersten Eröffnung einer Schule 1565 weitere gegründet, 1611 erfolgte die Gründung der heute noch bestehenden *Universidad de Santo Tomás* in Manila. Im 19. Jhd. war die katholische Kirche im Volk fest verwurzelt, der christliche Glaube eine Volksreligion.

Bereits im 17. Jahrhundert waren indes die Philippinen Ausgangspunkt für die Mission in China, Japan und Südostasien, eine Aufgabe, die der Kirche heute unter gewandelten Umständen in dem Land mit der stärksten katholischen Präsenz in Ostasien nach wie vor zukommt. Das Ende der spanischen Kolonialzeit brachte in der Seelsorge insofern einen Einbruch, als mit Abzug vieler spanischer Seelsorger etwa 700 Pfarreien unbesetzt blieben, ein einheimischer Klerus sich jedoch nur allmählich herausbildete.

Die über 1600 Seiten Text der beiden Bände werden durch ein sorgfältig erstelltes Personenregister erschlossen; das fehlende Sachregister, das bei der außerordentlichen Materialfülle des Werkes sicherlich von Nutzen gewesen wäre, wird in etwa ausgeglichen, wenn man das sehr detaillierte Inhaltsverzeichnis aufmerksam liest. Beiträge und Bibliographie, die jeweils am Ende eines Abschnitts stehen, machen das Werk zu einer vorzüglichen Grundlage für eine Beschäftigung mit der Geschichte der Kirche in der spanischen Einflußsphäre außerhalb Europas für einen Zeitraum von 400 Jahren.

J. Grohe, Augsburg

Bibliographisches

Schmidt, Heiner: Quellenlexikon zur deutschen Literaturgeschichte: Personal- und Einzelwerkbibliographien der internationalen Sekundärliteratur 1945–1990 zur deutschen Literatur von den Anfängen bis zur Gegenwart = Bibliography of studies on German literary history, Bd. 1: A–Bau. 3., überarb., wesentlich erw. und auf den neuesten Stand gebrachte Auflage. Duisburg: Verlag für Pädagogische Dokumentation, 1994, 512 S., Leinen, DM 198,-, ISBN 3-930551-01-2.

Bibliographien sind Hilfsmittel, die dem Forscher und Studierenden mühsames Recherchieren und zeitraubenden Aufwand ersparen. Wenn die Germanistik in ihren Bibliographien auch Theologen berücksichtigt, dann ist es recht und billig, daß die Theologen und Theologiestudenten auf eine solche Neuerscheinung eigens hingewiesen werden.

Wir wollen hier auf das in 3., völlig überarbeiteter und wesentlich erweiterter Aufl. erschienene »Quellenlexikon zur deutschen Literaturgeschichte« aufmerksam machen, dessen erster Band gerade erschienen ist. Von diesem bibliographischen Mammutprojekt sind 24 Bde. geplant (21 Textbde. mit je etwa 500 Seiten im Lexikonformat und 3 Registerbde.). Der Abschluß ist für 1997 vorgesehen. Unter der Ägide des in Bibliographica versierten und ausgewiesenen Pädagogen Heiner Schmidt aus

Duisburg sammelt ein internationaler Mitarbeiterstab von rund 30 Wissenschaftlern die im Zeitraum von 1945–1990 erschienene Sekundärliteratur zu Autoren der deutschen Literatur. Dabei kann auf die Vorarbeiten der beiden früheren Auflagen zurückgegriffen werden, die unter dem Titel »Quellenlexikon der Interpretationen und Textanalysen« 1. Aufl. in 12 Bde. (1984–1987), 2. Aufl. auf 8 Bde. gekürzt, beim selben Verlag erschienen sind. Die vorliegende 3. Aufl. ist durch die Berücksichtigung der fremdsprachigen Sekundärliteratur (29 Sprachen werden vorne aufgeführt) auf eine wesentlich breitere, internationale Basis gestellt worden und hat auch durch die Einbeziehung von Philosophen, Pädagogen, Theologen und Kulturwissenschaftlern gewonnen. Es wird also nicht nur die Germanistik im engeren Sinn erfaßt, sondern das breite Spektrum der sich sprachlich artikulierenden deutschen Kultur bibliographisch zu erschließen versucht und ihre weltweite Ausstrahlung auf den Wegen der internationalen Sekundärliteratur verfolgt.

Die nach den Autorennamen alphabetisch geordneten Einträge sind jeweils so gegliedert, daß sie zunächst allgemeine Beiträge zum Leben und Werk des Verfassers verzeichnen und dann die Literatur zu seinen Einzelwerken auflisten. Selbstverständlich müssen Überschneidungen in Kauf genommen

werden, wobei die allgemeinen Einträge bereits manche Information über die Einzelwerke an sich ziehen.

Der erste Band reicht von Klemens August von Aachen (1756–1808) bis Wolfgang Bauer (geb. 1941). Auf welche Stichworte fällt das Auge des Theologen? Zunächst sind es ein paar große Namen, die schon allein durch den Umfang der Einträge herausragen. Wir begegnen im ersten Band Albertus Magnus auf 15 Seiten. Die Aufnahme Alberts des Großen, der seine Werke ja in Latein abgefaßt hat, zeigt, daß kein strenger Begriff deutschsprachiger Werke zugrunde gelegt, sondern das geistesgeschichtliche Gesamtphänomen deutscher Kultur in den Blick genommen wurde, zu der zweifellos der aus Lauingen stammende »Albertus Theoticus« zählt. (Bei der Angabe seines Geburtsjahres wäre anstatt 1193 ein »um 1193« sachgemäßer gewesen.) Der Eintrag zum Schweizer Theologen Hans Urs von Balthasar umfaßt 8 enggedruckte Seiten, auf denen rund 250 Einzeltitel aufgelistet werden. Es ist die erste repräsentative Sekundärbibliographie zu Karl Barth, bei dessen Werk die Rezeption schon mehrere Jahrzehnte währt, füllt gar 30 Seiten. Die Durchsicht einer solchen Bibliographie weist nicht nur die Forscher aus, die sich mit dem Werk intensiv befassen, sondern gibt auch die Hauptströmungen der Rezeption zu erkennen, die im Fall von Karl Barth vornehmlich im englischsprachigen Raum zu liegen scheinen.

Neben den genannten »pezzi grossi« finden sich auch andere Namen, die auf unterschiedliche Weise in die Theologie hineinreichen: der große Barockprediger Abraham a Sancta Clara (1644–1709), der evangelische Theologe und Reformator Johann Agricola (1494–1566), Alkuin (um 735–804), einer der führenden Köpfe der karolingischen Reform, Bischof Altmann von Passau (1011–1091), der Prä-

lat Eusebius Amort (1692–1775), bei dem im Vergleich mit der im neuen LThK³ I aufgeführten Literatur noch einige Titel nachzutragen wären: W. Bailer, in: Weisheit Gottes – Weisheit der Welt. FS J. Ratzinger, Bd. 2, St. Ottilien 1987, 919–934; M. Brandl, Die deutschen katholischen Theologen der Neuzeit. Bd. 2, Salzburg 1978, 9 f.; Ph Schäfer, Kirche u. Vernunft, München 1974, 13–37; O. Schaffner, Eusebius Amort als Moralthologe, Paderborn 1963. Selbstverständlich haben die Vertreter der geistlichen Dichtung im »Quellenlexikon« einen festen Platz: Angelus Silesius (1624–1677), Jakob Balde (1604–1668), ebenso wie die Verf. der christlichen Literatur: z.B. Stefan Andres (1906–1970) oder der avantgardistische Hugo Ball (1886–1927).

Schon dieser kurze Überblick macht deutlich, daß die Anschaffung des neuen »Quellenlexikons« für die Bibliotheken ein absolutes »Muß« darstellt, damit Studenten und Forscher schnell zu den Quellen der benötigten Literatur finden und mit ihrer eigentlichen Arbeit beginnen können. Einen besonderen Service bietet dieser Handapparat, indem er die Vornamen der Verfasser – von wenigen Ausnahmen abgesehen – ausschreibt und neben Erscheinungsort und -jahr auch die Verlage namhaft macht. Die schon im ersten Band sichtbar zu ersennende Leistung ist um so erstaunlicher, wenn man bedenkt, daß sich das »Quellenlexikon« der persönlichen Initiative und dem Einsatz eines Einzelnen verdankt, der – wie im Vorwort angedeutet – »ohne jede institutionelle oder staatliche [finanzielle] Hilfe« auskommen muß. Dem Vater des »Quellenlexikons« gebührt der Dank aller, die sich nun gezielt und mühelos über 45 wichtige Jahre der internationalen Sekundärliteratur zur deutschen Literaturgeschichte informieren können. Auch die Theologen gehören zweifellos zu den Nutznießern.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Anschriften der Herausgeber:

Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
 Prof. Dr. Dr. h. c. Leo Scheffczyk, Dall'Armi-Straße 3a, 80638 München
 Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Franz Courth, Pallottistraße 3, 56174 Vallendar a. Rh.
 Dipl. Theol. Sabine Düren, Geistbergstr. 16, 86647 Buttenwiesen
 Prof. Dr. Richard Schenk, Dominican House of Studies, 5890 Birch Courth, Oakland, California 94618-1698
 Dr. Rudolf Schunk, Gartenstraße 46, 60596 Frankfurt/Main

Sittliche Autonomie und Theonomie gemäß der Enzyklika »Veritatis splendor«

Von Martin Rhonheimer, Zürich

1. Der moderne Autonomiegedanke

Die Moralenzyklika »Veritatis splendor« eröffnet ihre Ausführungen über »Freiheit und Gesetz« mit der Behandlung des Problems der moralischen Autonomie. Die Autonomiefrage durchzieht die ganze Enzyklika. Sie stellt fest, daß »der moderne Autonomieanspruch (...) seinen Einfluß auch im Bereich der katholischen Moraltheologie ausgeübt hat« (36). Dieser Anspruch weist sittlich-normative Vorgaben zurück, deren Geltungsanspruch auf Autorität und nicht auf vernünftiger Einsicht des Subjekts beruhen. Er konstatiert einen grundsätzlichen Konflikt zwischen »moralischem Gesetz« und »Freiheit«. Der moderne autonome Mensch erscheint als sittlich verantwortliche Subjektivität, die sich ihre Ziele selber setzt und Lebenssinn schöpferisch zu gestalten weiß.

Die Enzyklika anerkennt, daß sich an der Wurzel der moraltheologischen Rezeption des modernen Autonomiegedankens »einige berechtigte Anliegen« finden, »die allerdings zu einem guten Teil zur besten Tradition katholischen Denkens gehören« (36). Insbesondere zwei Grundaussagen werden hervorgehoben: Jene sittlichen Normen, die dem Bereich des sogenannten »natürlichen Sittengesetzes« zugehören, sind grundsätzlich »universal verständlich und mitteilbar«, d.h. auch rational begründbar¹. Und zweitens: Jede sittliche Forderung besitzt, als sittliche, innerlichen Charakter. Als sittliche Forderung, d.h. als Verpflichtung erfahren und vom Willen bejaht werden kann sie überhaupt nur aufgrund »vorhergehender Anerkennung durch die menschliche Vernunft und, konkret, das persönliche Gewissen« (ebd.).

Beide Punkte sind nun freilich äußerst bedeutsam. Und es erscheint nicht unmittelbar offensichtlich, wie diese klare Bejahung rationaler Einsichtigkeit sittlicher Normen und menschlicher Subjektivität zu vereinbaren ist mit der ebenso deutlichen Aussage der Enzyklika: »Gott, der allein gut ist, erkennt genau, was für den Menschen gut ist, und kraft seiner eigenen Liebe legt er ihm dies in den Geboten vor.« Dazu zitiert VS Gen 2,17: »Doch vom Baum der Erkenntnis von Gut und Böse darfst

¹ Cfr. Veritatis splendor (zit.: VS) 74,4: Man sei sich heute zur Begründung von Normen »der Notwendigkeit bewußt, für die Vernunft einsichtige, immer stichhaltigere Argumente zu finden«, was »insofern legitim und notwendig« sei, »als ja die im Naturgesetz festgelegte sittliche Ordnung menschlicher Vernunft-erkenntnis grundsätzlich zugänglich ist.«

du nicht essen«: Die menschliche Freiheit ist, als begrenzte Freiheit, dazu berufen, »das Sittengesetz, das Gott dem Menschen gibt, anzunehmen« (35).

Somit scheint nun also der Mensch, auch in der praktischen Dimension der Erkenntnis von Gut und Böse, von Gott als »Gesetzgeber« abhängig zu sein. Damit greift Johannes Paul II. zwar die Lehre von »Gaudium et spes« auf, der gemäß eine Autonomie, welche die Abhängigkeit des Geschöpfes vom Schöpfer leugnet, dazu führen würde, daß das Geschöpf ins Nichts versänke. Dennoch bleibt es unklar, wie denn die genannte Autonomie zu vereinen ist mit der kategorischen Feststellung, die Offenbarungslehre uns, »daß die Macht, über Gut und Böse zu entscheiden, nicht dem Menschen, sondern allein Gott zusteht«. Voreilige Kommentatoren der Enzyklika haben – sei es im zustimmenden oder im ablehnenden Sinne – allzu schnell behauptet, Veritatis splendor lehre schlicht und einfach, sittliche Normen kämen eben nicht aus der menschlichen Vernunft, sondern von Gott und dem von ihm geoffenbarten Gesetz.

Daß VS keineswegs eine dermaßen simplizistische Position vertritt, erhellt nicht nur aus der oben genannten Anerkennung des Autonomiegedankens, sondern vor allem aus der nachfolgenden Überschrift unter Verwendung eines zweiten Schriftzitates (Sir 15,14): »Gott wollte den Menschen ›der Macht der eigenen Entscheidung überlassen« (38ff.). In der Tat ist die gesamte christliche philosophisch-theologische Tradition vom Bewußtsein durchdrungen, daß der nach dem Ebenbild Gottes erschaffene Mensch sowohl für die Regierung der Welt wie auch hinsichtlich der persönlichen Vervollkommnung eigener Sorge, Verantwortung und Selbstbestimmung anvertraut ist. In voller Übereinstimmung mit der christlichen Tradition darf und muß deshalb von wahrhafter Autonomie des Menschen gesprochen werden.

Gerade in dieser Hinsicht nun schlägt die Enzyklika einen Weg ein, der zwar keineswegs untraditionell ist, dennoch aber wesentliche Korrekturen an moraltheologischer Einseitigkeit vorkonziliarer Ablehnung des Autonomiegedankens anbringt und damit auch durchaus neue Perspektiven eröffnet. Im gleichen Zug jedoch weist sie eine Autonomiekonzeption zurück, wie sie sich nach dem Konzil mit den Begriffen »theonome Autonomie« und »schöpferische Vernunft« verbindet. Ebenso finden sich, wenn auch weniger explizit, kritische Anfragen an das Programm einer »autonomen Moral im christlichen Kontext«. Auf beides wird im folgenden einzugehen sein.

2. Die kritisierten Positionen

a) »Theonome Autonomie«

Die zurückgewiesene Position einer »theonomen Autonomie (menschlicher) schöpferischer Vernunft« ist, kurz gesagt, ein nichtakzeptabler Versuch, das eben dargestellte Paradox (unverzichtbare Autonomie des moralischen Subjektes, ohne die es so etwas wie »Moralität« gar nicht geben könnte einerseits, und gleichzeitiges Festhalten an totaler Abhängigkeit des Geschöpfes von seinem Schöpfer andererseits) aufzulösen. Die Enzyklika gibt einige Hinweise dafür, weshalb die genannte

Konzeption unannehmbar (und das heißt: mit der »geoffenbarten Wahrheit« unvereinbar²) ist und wie das eben erwähnte Paradox aufgelöst werden kann. Den Ausdruck »theonome Autonomie« freilich verwendet die Enzyklika nicht, wohl um Anklänge an bestimmte Autoren zu vermeiden.

Das Grundanliegen der Enzyklika besteht darin: Jede Autonomiekonzeption muß die grundlegende Abhängigkeit des Menschen von Gott wahren, und zwar muß diese Abhängigkeit als diejenige des Geschöpfes von seinem Schöpfer begriffen werden können, d.h. als fundamentale ontologische und normative Eingebundenheit in eine Ordnung, die in Gottes Weisheit bereits vorgebildet und deren Offenbarung bzw. kirchlich-lehramtliche Vermittlung deshalb grundsätzlich möglich ist, ohne daß dies zu einer Verneinung menschlicher Freiheit führen würde.

»Veritatis splendor« sieht dies gefährdet durch die »Theorie einer *vollständigen Souveränität der Vernunft* im Bereich der sittlichen Normen (...), die sich auf die richtige Ordnung des Lebens in dieser Welt beziehen« (36,3). Diese Auffassung von Autonomie betrachte »menschliche Moral« als »ausschließlich« in menschlicher Vernunft gründend (ebd.): »Als Urheber dieses Gesetzes könnte keinesfalls Gott angesehen werden, außer in dem Sinne, daß die menschliche Vernunft ihre Gesetzgebungsautonomie aufgrund einer ursprünglichen Gesamtermächtigung Gottes an den Menschen ausübt« (ebd.).

Damit ist exakt getroffen, was in der heutigen Moraltheologie »theonome Autonomie« genannt wird: Die Idee, Gott habe den Menschen zwar erschaffen, ihn aber in eine Freiheit oder Autonomie entlassen, in der es ihm, dem Menschen, nun aufgetragen ist, in eigener Verantwortung die Normen von Gut und Böse zu etablieren, wobei sich dies als »eigenständiger kulturgeschichtlicher Prozeß vollzieht«³. Gott ist hier nicht mehr Ursache eines in eine sittliche Ordnung eingebundenen Menschen, sondern nur noch Grund eines in die Autonomie freier Normbildung entlassenen Subjekts, das nun gleichsam selbst Regie führen muß. Absolute moralische Verpflichtung entspringt dabei ausschließlich diesem transzendentalen Rückbezug auf den göttlichen Ursprung und erschöpft sich in der Weisung, vernünftig und widerspruchslos zu handeln. »Theonomie« wird dadurch praktisch reduziert auf den residualen Gedanken, daß das autonome Subjekt den Grund seines Autonom-Seins in Gott hat. Der Mensch befindet sich also gleichzeitig in »totaler Abhängigkeit« von Gott (weil er seine Freiheit als Geschenk empfangen hat), zugleich jedoch kennzeichnet ihn auch »totale Unabhängigkeit«, insofern er eben frei und die Gestaltung dieser Freiheit ihm aufgetragen ist⁴. Menschliche Vernunft ist »aktiv-schöpferisch«⁵ und das »natürliche Gesetz« im Menschen ist nichts anderes als die »natürliche Neigung der praktischen Vernunft zu normsetzender Aktivität im Hinblick auf seine auf-gegebene Vollendung und Erfüllung«⁶.

² Vgl. dazu VS 29, in fine: Das Kriterium der Beurteilung ist »die Unvereinbarkeit gewisser Richtungen des theologischen Denkens oder mancher philosophischer Aussagen mit der geoffenbarten Wahrheit«.

³ F. Böckle, *Fundamental-moral*, München 1977, 86.

⁴ Ebd. 91.

⁵ Ebd. 90.

⁶ Ebd. 91.

Die von der Enzyklika genannte Position ist also keineswegs erfunden. Es wäre allerdings leichtfertig, würde man in ihr einfach einen billigen Versuch sehen, den Menschen von Gott und moralischer Ordnung in das Paradies einer neuentdeckten Unabhängigkeit zu führen. In der Tat artikuliert die Position einer »theonomen Autonomie« ein ethisches Begründungsproblem, das näherhin unter dem Begriff »autonome Moral« abgehandelt wird. Darauf wird am Ende dieser Ausführungen einzugehen sein.

b) »Autonome Moral im christlichen Kontext«

Der Begriff »autonome Moral« wird von der Enzyklika an einer Stelle (75) selbst affirmativ aufgegriffen. »Autonome Moral« heiße soviel wie »vernunftgemäße Moral«, eine Moral also, die dem bereits erwähnten Erfordernis entspricht, sittliche Normen im Bereich der »natürlichen Moral« seien vernünftiger Begründung grundsätzlich zugänglich und einsichtig.

In der Tat ist die »Synonymie von ›autonomer Moral‹ und ›naturrechtlicher Moral‹« durchaus traditionell⁷. »Autonomie« der Moral heißt somit nichts weiteres, als daß eben die Unterscheidung zwischen »Gut und Böse« prinzipiell der natürlichen Vernunft des Menschen zugänglich und dazu keine vorgängige Offenbarung moralischer Normen vonnöten ist.

Eng damit verbunden ist eine zweite Aussage: Unabhängig von Offenbarung kann der Mensch gerade nur durch seine Vernunft wissen, was Gut und Böse ist, und somit auch, was dem Willen Gottes entspricht. Auch diese These ist einleuchtend und durchaus traditionell. Sie eröffnet den Zugang zu dem berechtigten Anliegen »autonomer Moral«, daß es über Glaubens- und Religionsgrenzen hinweg einen vernünftigen Diskurs über moralische Fragen und die Begründung sittlicher Normen geben kann und geben muß.

Im Kontext der Konzeption »theonomer Autonomie« fügt sich dem jedoch noch eine dritte These hinzu, und hier erst wird es problematisch: Da ja hier Theonomie lediglich den Schöpfungsgrund menschlicher Autonomie bezeichnet (gleichsam also die Tatsache, daß menschliche Autonomie einem Emanzipationsgeschehen entspringt), gilt nun nicht nur die prinzipielle Erkennbarkeit von Gut und Böse durch die menschliche Vernunft, sondern die radikalere These: Durch den Prozeß der menschlichen Normfindung kommt diese Unterscheidung zwischen Gut und Böse überhaupt erst zustande. Sie ist von Gott keineswegs vor-gedacht, sondern wird erst durch das Denken des Menschen geschaffen (»schöpferische Vernunft«), und zwar in historisch und kulturell je wieder neuer und verschiedener Weise⁸.

⁷ B. Schüller, Eine autonome Moral, was ist das? in: Theologische Revue 78 (1982), 103–106, zit. 104.

⁸ Siehe dazu (neben F. Böckle) vor allem: A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, 2. Aufl. Düsseldorf 1984; ders., Die Autonomie des Sittlichen nach Thomas von Aquin, in: K. Demmer und B. Schüller (Hg.), Christlich glauben und handeln – Fragen einer fundamentalen Moraltheologie in der Diskussion (Festschrift für J. Fuchs), Düsseldorf 1977, 31–54; ders., Hat die autonome Moral eine Chance in der Kirche?, in: G. Virt (Hg.), Moral begründen – Moral verkünden, Innsbruck–Wien 1985, 9–30.

Genau hier liegt der Punkt, an dem nun das Lehramt der Kirche Einspruch erhebt. Es handelt sich dabei keineswegs um eine Spitzfindigkeit oder mangelndes Verständnis für die Erkenntnisse heutiger Moralthologen. »Veritatis splendor« hat die Problematik genau erfaßt und herausgearbeitet mit den bereits genannten Ausdrücken »vollständige Souveränität der Vernunft« (36,3), »ausschließlich in der menschlichen Vernunft« (ebd.) bzw. der Aussage, der Mensch trage die Erkenntnis von Gut und Böse nicht als »ursprünglichen Eigenbesitz« (41,2) in sich (wobei eben keineswegs geleugnet wird, daß sie sein Eigenbesitz ist, daß die Unterscheidung von Gut und Böse also in der Tat Akt der Erkenntnis der Person ist). Tatsächlich erhält »autonome Moral« durch den Gedanken »theonomer Autonomie« eine Wende ins metaphysische Abseits⁹.

c) Die Problematik der »autonomen Moral«

Die Grundthese der »autonomen Moral im christlichen Kontext« besteht also in der Behauptung einer letztlich durch Theonomie zwar ermöglichten, aber inhaltlich ungebundenen normsetzenden Autonomie des Menschen. Autonomie wäre ein normativer Freiraum, in den hinein der Mensch von Gott entlassen ist, um eigenverantwortlich und im Laufe der Geschichte und der Vielfalt der Kulturen immer wieder neu diese Welt zu gestalten¹⁰.

Die Probleme, die sich aus dieser Konzeption ergeben, können in folgenden Punkten kurz zusammengefaßt werden:

– Eine Offenbarung konkreter sittlicher Gebote ist undenkbar. Biblische Hermeneutik muß deshalb konkrete Weisungen der Schrift als reine Paränese oder zeitbedingte Lasterkataloge aufweisen.

– Ebenso undenkbar ist eine Heilsordnung, zu der eine Kirche mit einem lebendigen Lehramt gehört, dem die Aufgabe zukäme, dem Menschen auch bezüglich seines konkreten Handelns mit der Autorität Christi an jene Wahrheit zu erinnern, die »ihn frei macht«. Der in Teil I von VS hervorgehobene Zusammenhang zwischen »Geboten« und »Ordnung der Vollkommenheit« wäre zerrissen.

– Undenkbar ist die Existenz einer »menschlichen Natur«, die nicht nur Freiheit ist: ein Kern im Menschen, der alle Geschichte und Kultur transzendiert und deshalb ihr Maß ist, »Voraussetzung dafür, daß der Mensch nicht zum Gefangenen irgendeiner seiner Kulturen wird, sondern seine Würde als Person dadurch behauptet, daß er in der Übereinstimmung mit der tiefen Wahrheit seines Wesens lebt« (VS 53,2).

⁹ Vgl. zum folgenden ausführlich: M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral. Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik*, Innsbruck – Wien 1987. Zu erwähnen ist hier auch noch die spätere kritische Auseinandersetzung von A. Szostek, *Natur – Vernunft – Freiheit. Philosophische Analyse der Konzeption »schöpferischer Vernunft« in zeitgenössischer Moralthologie*, Frankfurt a.M. – Bern – New York – Paris 1992.

¹⁰ Die Neuauflage des »Lexikons für Theologie und Kirche«, Band 1, (3. Aufl. 1993) präsentiert unter dem Stichwort »Autonomie« (»II. Theologisch-ethisch«, verfaßt von G. Höver), »autonome Moral« als selbstverständlichen Standard neuerer Moralthologie. Die Existenz von Kritikern dieser Konzeption wird weder erwähnt noch in den Literaturangaben berücksichtigt. Die Darstellung ist im übrigen erstaunlich plakativ und undifferenziert.

Es handelt sich dabei sämtlich um Punkte, für die sich die Kirche aus Gründen ihrer Zuständigkeit für die Wahrung des Glaubensgutes zum klärenden Wort aufgerufen weiß. Dazu kommen nun freilich auch Einwände aus rein philosophischer Sicht, welche die Enzyklika teilweise höchstens streift. Im folgenden sollen nun zunächst die Grundaussagen von »Veritatis splendor« über « Autonomie und Theonomie« beleuchtet (3.) und ihre Bedeutung gegenüber der von der Enzyklika kritisierten Position »theonomer Autonomie« herausgestellt werden (4.). Anschließend werden einige zentrale Implikationen des Autonomieverständnisses der Enzyklika aufgezeigt (5.) und abschließend eine Beurteilung der Konzeption »Autonome Moral im christlichen Kontext« vorgelegt (6.).

3. *Theonomie und Autonomie gemäß »Veritatis splendor«*

a) *Die Begründung menschlicher Autonomie durch das Naturgesetz*

Die Enzyklika bietet keine simplizistischen Lösungen. Im Gegenteil: Ihre Aussagen sind außerordentlich differenziert und ausgewogen. Sie beanspruchen im übrigen auch keineswegs, die Probleme einer normativen Ethik zu lösen, wohl aber, jenen Rahmen für solche Lösungsversuche aufzuzeigen, der unverzichtbar ist, damit zwei Grundgegebenheiten entsprochen wird:

(1) Die menschliche Person ist autonom, d.h. verantwortliches Subjekt ihrer Handlungen und ihrer eigenen sittlichen Vervollkommnung, das sich wesentlich selbstbestimmt auf das Gute hinbewegt; sie vermag durch eigene Einsicht, das Gute vom Bösen zu unterscheiden.

(2) Es gibt für den Menschen eine grundlegende »Ordnung des Guten« (sittliche Ordnung), die Gottes Schöpfung ist, also »theonom« bestimmt und insofern auch objektiv vorgegeben und menschlicher Autonomie zu verwirklichen aufgegeben ist.

Die Grundaussage von »Veritatis splendor« läßt sich nun wie folgt zusammenfassen: Es gibt eine wahre Autonomie des Menschen; sie gründet in einer ursprünglich-ontologischen Dependenz von Gott. Gerade dies eröffnet den Weg für eine richtige Beurteilung der praktischen Vernunft als jene dem Menschen eigene – d.h. »autonome« – Fähigkeit, der es zukommt, zwischen gut und böse zu unterscheiden.

Die Pointe der Aussagen von VS ist also gerade, daß menschliche Autonomie tatsächlich Theonomie ist. Der Mensch ist nicht nur Geschöpf Gottes, sondern auch dem Ebenbild Gottes gemäß erschaffen. Dies jedoch nicht in dem Sinne, daß nun der Mensch selbst Schöpfer der Unterscheidung von Gut und Böse genannt werden könnte. Seine Vernunft ist bezüglich der Unterscheidung von Gut und Böse bzw. der Bestimmung sittlicher Normativität nicht schöpferisch. Dennoch ist das Ebenbild Gottes im Menschen Ursprung wahrer Autonomie, denn um dem Menschen den Unterschied zwischen Gut und Böse zu lehren bedarf es grundsätzlich keiner zusätz-

lichen göttlichen Offenbarung. Gott hat dem Menschen sein Gesetz gerade dadurch gegeben, daß er ihn seinem Ebenbild gemäß erschuf; dadurch also, daß er ihm die Fähigkeit verliehen hat, diese Unterscheidung selbst – autonom – »in seinem Herzen« zu vollziehen.

Vorgängig zu aller darüber hinaus dazukommenden Offenbarung – sie ist nicht nur als Hilfe für menschliche Schwäche zu verstehen, sondern öffnet auch ganz neue, die rein natürlichen Fähigkeiten übersteigende Horizonte der Heiligkeit und entsprechender sittlicher Erfordernisse – findet sich die menschliche Vernunft. Diese spielt eine durchaus »aktive Rolle (...) bei der Auffindung und Anwendung des Sittengesetzes« (40), eines »Gesetzes«, dessen universal gültigen Gebote den Plänen entsprechen, die Gott bezüglich des Menschen hat.

Auch wenn dieses Gesetz ganz von Gott stammt, so ist es dennoch »zugleich das dem Menschen eigene Gesetz«. Diese Identität gründet darin, daß die natürliche Vernunft des Menschen derselben Weisheit Gottes entstammt, in der auch Gottes Gesetze gründen. Und da die Vernunft konstitutiver Bestandteil der menschlichen Natur ist, heißt dieses Gesetz der praktischen Vernunft »natürliches Gesetz«. Die Enzyklika macht sich hier die prägnante und bezeichnende Kurzformel des Hl. Thomas von Aquin zu eigen, dergemäß das Naturgesetz nichts anderes ist, »als das von Gott uns eingebene Licht des Verstandes. Dank seiner wissen wir, was man tun und was man meiden soll. Dieses Licht und dieses Gesetz hat uns Gott bei der Erschaffung geschenkt« (ebd.).

Die Enzyklika spricht also von »Autonomie« genau dann, wenn sie über das Naturgesetz spricht. Das Thema »moralische Autonomie« ist mit dem Thema »natürliches Gesetz« identisch. Das ist nun wiederum gerade nur deshalb möglich, weil »Veritatis splendor« dieses natürliche Gesetz nicht als (vorgegebene) moralisch relevante »Naturordnung« begreift, sondern formell und wesentlich als ordnende *Akte der natürlichen Vernunft des Menschen*, bzw. als Inhalt und Ergebnis dieser Akte. »Naturgesetz« ist nicht irgend ein zu erkennender »Gegenstand« der natürlichen Vernunft; »Naturgesetz« sind vielmehr die handlungsleitenden praktischen Urteile, welche die Vernunft des Menschen bezüglich Gut und Böse erläßt, und die durchaus den Charakter von »Geboten« der Vernunft besitzen. »Dem Naturgesetz gemäß handeln« heißt grundlegend und lapidar ganz einfach »gemäß jener Unterscheidungen von Gut und Böse handeln, welche die natürliche Vernunft des Menschen vornimmt«, *secundum rationem agere*. Deshalb kann auch gar nicht die Bedeutung der Tatsache überbewertet werden, daß »Veritatis splendor« wieder die, klar thomistisch inspirierte, Definition des Naturgesetzes als *praescriptio rationis*¹¹ von Leo XIII. anführt, dergemäß das Naturgesetz eben »nichts anderes ist, als die menschliche Vernunft selber, insofern sie uns gebietet, das Gute zu tun, und uns zu sündigen verbietet« (44,1).

¹¹ Der entsprechende Ausdruck beim Hl. Thomas ist jeweils *ordinatio rationis*; diese *ordinatio* konstituiert zugleich ein *praeceptum*. Zur ganzen Thematik vgl. ausführlich M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral*, a.a.O.

b) *Autonomie als »partizipierte Theonomie«*

Wesentlich ist hier, daß damit die dem Naturgesetz korrespondierende sittliche Ordnung nicht als »Naturordnung« begriffen ist, sondern als eine Ordnung der göttlichen Vernunft (= ewiges Gesetz, *lex aeterna*). Im »natürlichen Gesetz« offenbart sich nicht die »Natur«, sondern der ewige Plan der göttlichen Weisheit, und d.h. die ordnende Vernunft Gottes selbst. Deshalb ist von zentraler Bedeutung die Aussage (ebd.): »Das sittliche Leben erfordert die Kreativität und den Einfallsreichtum, die der Person eigen und Quelle und Grund ihres freien und bewußten Handelns sind. Andererseits schöpft die Vernunft ihre Wahrheit und ihre Autorität aus dem ewigen Gesetz, das nichts anderes als die göttliche Weisheit ist«.

Dies wiederum bedeutet: die jeweils eigene natürliche Vernunft besitzt für den Handelnden den Charakter von Autorität. Gerade dieser verpflichtende Anspruch des Vernünftigen verweist auf dessen Gegründetsein in einer höheren Weisheit. Genau deshalb ist die menschliche Vernunft nicht schöpferisch – und in ihrem urteilenden Unterscheiden von Gut und Böse erfährt sie sich auch keineswegs als »etwas schaffend« – sondern »entdeckend«, »findend« und »konstatierend«: In ihren praktischen Urteilen über Gut und Böse erfaßt sie Wahrheit, die auf verantwortliche Weise gesucht werden muß, und zwar im Bewußtsein der Möglichkeit getäuscht werden zu können durch das, was nur als gut erscheint, es aber in Wahrheit nicht ist. Dieses durch Fehldispositionen des Willens und der sinnlichen Triebkräfte verursachte Auseinanderklaffen des »Gut-Scheinens« des Guten und seines »In-Wahrheit-gut-Seins« ist Ausgangspunkt und Thema klassischer Tugendethik.

Festzuhalten ist hier zunächst einmal, daß dieser Wahrheitsbezug praktischer Vernunft, der im Begriff »schöpferische Vernunft« verloren geht, gerade durch die Abhängigkeit menschlicher Vernunft von göttlicher Vernunft, also theonom, begründet wird. Dieser Wahrheitsbezug ist es aber gerade, was den Autoritätscharakter menschlicher Vernunft rechtfertigt. Während in der Konzeption »theonome Autonomie« durch Theonomie nur die bloße Autonomie und Freiheit begründet werden, wird durch das Theonomekonzept der Enzyklika auch der Wahrheitsbezug von Autonomie und Freiheit deutlich¹².

Mit anderen Worten: So wie das Gutsein der Schöpfung insgesamt erst durch die Erkenntnis ihrer totalen seinsmäßigen Abhängigkeit vom göttlichen Schöpfer begründet wird, so wird auch die Autorität der menschlichen Vernunft erst durch den Aufweis begründet und gestützt, daß es eigentlich und im letzten die Vernunft ihres Schöpfers selbst ist, die sich in ihr offenbart (vgl. dazu den ganzen Text von Leo XIII. in 44,1). Durch den Begriff »theonomer Autonomie« – Autonomie als normativer Freiraum – ist also eigentlich für die Vernunft nichts gewonnen, sondern alles verloren. Denn dieser »schöpferischen Vernunft« kommt keine andere Autorität mehr zu als jene, die ihr vom kulturellen, sozialen, politischen Umfeld, in dem sie

¹² Vgl. dazu die gelungenen Ausführungen von T. Styczeń, *Autonome Ethik mit einem christlichen »Proprium« als methodologisches Problem*, in: D. Mieth – F. Compagnoni, *Ethik im Kontext des Glaubens. Probleme – Grundsätze – Methoden*, Freiburg i.Ue. – Freiburg i.B. – Wien 1978 75–100 (bes.

jeweils wirksam ist, zugestanden wird. Sie vermag diese jedoch nicht mehr im Namen kultur- und geschichtsübergreifender Wahrheit zu transzendieren.

Menschliche Autonomie wird nun also erkennbar als authentische und aktive, wenn auch fehlbare, Partizipation des Menschen an göttlicher Weltregierung und Vorsehung bezüglich seiner selbst: Die praktische Vernunft des Menschen ist als Quelle des natürlichen Moralgesetzes wirklich aktiver Bestandteil göttlicher Vorsehung, durch die die Welt regiert wird. Der Mensch ist zu wirklicher »Teilhabe an der göttlichen Herrschaft« berufen (VS 38,1). Menschliche Autonomie ist nicht nur menschliche Freiheit, sondern zugleich auch göttliche Weisheit: In der menschlichen Vernunft, die durch das Gewissen zur Wahrheitsnorm wird, offenbart sich das ewige Gesetz Gottes, das gerade dadurch als natürliches Gesetz promulgiert wird¹³. Dadurch eben ist das Moralgesetz »das dem Menschen eigene Gesetz«. Der Mensch findet sich in der Tat »der Macht der eigenen Entscheidung überlassen«.

Menschliche Autonomie ist also nicht nur theonom begründet, sondern sie ist Theonomie. Der Mensch besitzt Autonomie, weil er das ewige Gesetz Gottes in sich trägt, als Eigenbesitz, und zwar als Gesetz, d.h. als praktische Vernunft, die Gut und Böse unterscheidet¹⁴. Die Enzyklika nennt diese Art von Autonomie »partizipierte Theonomie«; denn sie ist ja Theonomie, aber eben auf der Ebene der Schöpfungswirklichkeit. Oder, um mit den Worten von J. de Finance zu sprechen, diese Autonomie ist eine »Vermittlung von Theonomie«¹⁵, die Vermittlung einer moralischen Ordnung – des ewigen Gesetzes – festgesetzt von einem göttlichen Gesetzgeber. Daraus folgt auch, daß jede Auflehnung des Menschen gegen das »Gesetz Gottes« immer auch Auflehnung gegen sein eigenes Menschsein und deshalb seinem eigenen Wohl entgegengesetzt ist; und umgekehrt.

Das ausdrücklich offenbarte göttliche Verbot, von der Frucht des Baumes der Erkenntnis von Gut und Böse zu essen, steht mit der Wirklichkeit dieser menschlichen Autonomie keineswegs im Widerspruch. Im Gegenteil, sie wird dadurch gerade erst begründet und gestützt. Gott mahnt den Menschen, nicht die ursprüngliche, ausschließliche, einzige – und das heißt eben: »schöpferische« – Quelle der Unterscheidung zwischen Gut und Böse sein zu wollen (VS 41,2). Wahre Autonomie des Menschen schließt die Anerkennung des *Deus semper maior* ein, das Bewusstsein also

¹³ Ganz konsequent (und darin auch der Terminologie des Hl. Thomas folgend) reserviert die Enzyklika den Terminus »göttliches Gesetz« (*lex divina*) in der Regel für das übernatürlich offenbarte und deshalb positive Gesetz; vgl. VS 72,1.

¹⁴ Vgl. dazu Thomas v. Aquin, *Summa Theologiae* I–II, q.90 a.1, wo »Gesetz« im allgemeinen zunächst bestimmt wird als »quaedam regula et mensura actuum, secundum quam inducitur aliquis ad agendum, vel ab agendo retrahitur«. Dann wird festgestellt, »Gesetz« sei »aliquid pertinens ad rationem«. Ebd. ad 2 heißt es dann schließlich: »... propositiones universales rationis practicae ordinatae ad actiones, habent rationem legis«. Vgl. weiter: ebd. q.92, a.2: »... sicut enuntiatio est rationis dictamen per modum enuntiandi, ita etiam lex per modum praeciipiendi«; q. 91, a.2 ad 3: »... participatio legis aeternae in creatura rationali proprie lex vocatur: nam lex est aliquid rationis«; q. 94, a.1: »... lex naturalis est aliquid per rationem constitutum: sicut etiam propositio est quoddam opus rationis.«

¹⁵ »Médiation de théonomie«: J. De Finance, *Autonomie et Théonomie*, in: M. Zalba (Hg.), *L'Agire Morale* (Atti del Congresso Internazionale Roma–Napoli 17/24 Aprile 1974: Tommaso d'Aquino nel suo settimo centenario, Band 5), Neapel 1974, 239–260.

der Verpflichtung, die im Tiefsten unveränderliche und universale moralische Wahrheit zu suchen. Es geht also gerade hier um den Bezug zwischen Freiheit und Wahrheit. In einem falschen Begriff von Autonomie hingegen geht jede »Wahrheit« ganz und gar auf in rein geschichtlicher und kultureller Relativität. Dadurch schwindet im Innern des Gewissens das Bewußtsein der Notwendigkeit, die eigene Freiheit der »Wahrheit der Schöpfung« unterzuordnen. Im Konzept »theonomer Autonomie« scheint diese Schöpfung vielmehr als »in einen amorphen Ursprung hineingestiftet«¹⁶ und menschlicher Gestaltung in einer Weise bedürftig, die davon ablenkt, daß das Übel in der Welt nicht aus der Schöpfung und ihrer »Unfertigkeit«, sondern aus dem Sündenfall, aus dem Willen des Menschen stammt; und daß deshalb nicht so sehr die »Welt der Dinge«, sondern das Herz des Menschen eines Erlösers bedarf.

4. Wichtigkeit des Partizipationsgedankens

a) Ein gnoseologischer Einwand

Es erhebt sich nun aber die Frage, welches die ethisch-normative Relevanz dieses doch reichlich abstrakt und metaphysisch klingenden Befundes ist. Angeschnitten wurde bereits die Wahrheitsfrage: Es erscheint unmöglich, gemäß dem Konzept einer schöpferischen Vernunft im Rahmen theonomer Autonomie den Wahrheitsbezug der praktischen Vernunft begründen zu können. Ebenso problematisch scheint es zu werden, von einer menschlichen Natur zu sprechen, die gleichsam eine durch Geschichte und Kulturvarianz sich durchhaltende materiell-normative Fundamentalstruktur zu bezeichnen vermöchte.

Jedoch ließe sich auch gegen diesen Befund noch einmal einwenden, die Bestimmung menschlicher Autonomie als partizipierter Theonomie sei unerheblich für die Kernfrage, wie denn nun der Mensch erkennen könne, was er zu tun habe. Das ewige Gesetz regle ja ohnehin schlechthin alles; da es uns aber in sich gar nicht zugänglich ist, sondern es sich eben gerade vermittels der Erkenntnisse unserer eigenen Vernunft – dem Naturgesetz – offenbart, sind wir eben doch wiederum allein auf unsere Vernunft angewiesen (es sei denn, wir würden zu einem Offenbarungs- und Lehramtspositivismus Zuflucht nehmen wollen, wodurch dann aber jegliche, auch legitime, Autonomie obsolet würde). Einmal an die Vernunft zurückverwiesen, spiele es jedoch dann gar keine Rolle mehr, ob man diese nun »schöpferisch« nenne oder nur »entdeckend«. Entscheidend sei allein die Tatsache, daß menschliche Autonomie eben letztlich in Gott gründe¹⁷.

In der Tat ist das »ewige Gesetz« – da mit der göttlichen Weisheit identisch – dem Menschen in sich unbekannt. Bekannt wird es nur durch das natürliche Gesetz (d.h.

¹⁶ A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, a.a.O., 23.

¹⁷ So etwa argumentiert der Böckle-Schüler K.-W. Merks, *Theologische Grundlegung der sittlichen Autonomie. Strukturmomente eines 'autonomen' Normbegründungsverständnisses im lex-Traktat der Summa Theologiae des Thomas von Aquin*, Düsseldorf 1978.

eben die menschliche Erkenntnis von Gut und Böse) und durch Offenbarung¹⁸. Das »ewige Gesetz« ist also immer eine erschlossene Größe; aus ihm selbst können wir nichts ableiten. Falls man dies nicht sieht, so wird man sich unvermittelt an die Offenbarung wenden oder auf das kirchliche Lehramt rekurrieren. Die (richtige) Grundthese der »autonomen Moral« war nun aber, daß doch, zumindest im Bereich der »natürlichen Moral«, des Humanums, die Einsicht in »Gut und Böse« der Vernunft unmittelbar zugänglich ist, unabhängig von Offenbarung. Die Frage ist nun: was überhaupt bringen denn diese herausgearbeiteten Unterscheidungen zwischen zwei angeblich so verschiedenen Begriffen von Autonomie als (1) theonom begründeter »schöpferischer Vernunft« (= »theonome Autonomie«) und (2) Autonomie als »partizipierter Theonomie«?

Oder noch schärfer gefragt: was bringt die These, der Partizipationsgedanke begründe den Zusammenhang zwischen Freiheit und Wahrheit, der Begriff schöpferische Vernunft hingegen könne nur eine »reine« Freiheit, aber nicht ihren Wahrheitsbezug begründen? Was bringt dies, vorausgesetzt, sittliche Wahrheit wird überhaupt erst sichtbar in den Akten jener Vernunft, wozu wir das »ewige Gesetz« ja nicht als Argument, aus dem irgend etwas ableitbar wäre, verwenden können?

Dies sind in der Tat entscheidende philosophische Fragen, die nur mit den Mitteln einer philosophischen Reflexion beantwortet werden können. Selbstverständlich kann und will eine Enzyklika solches nicht leisten. Solche Fragen müssen aber in einer kommentierenden Darlegung zur Sprache gebracht werden. Erst so kann Bedeutung und Tragweite der Lehre von »Veritatis splendor« deutlich werden.

Der Schlüssel zu einer Antwort auf obige Fragen liegt gerade in der Tatsache, daß das »ewige Gesetz« eine erschlossene Größe ist. Der Begriff des ewigen Gesetzes setzt die sittliche Erfahrung des menschlichen Handlungssubjekts bereits voraus. Das »ewige Gesetz« ist der Begriff der erschlossenen Ursache eines uns bereits bekannten Phänomens: des sittlichen Gesetzes in uns.

b) Erstes Gegenargument: »Theonome Autonomie der schöpferischen Vernunft«, ein methodologischer Fehlschluß

Ein erstes Gegenargument lautet: Die Position einer »schöpferischen Vernunft« ist durch einen Fehlschluß erschlichen: Wir können nämlich – unabhängig von Offenbarung – jeweils nur aufgrund der Erfahrung geschöpflicher Wirklichkeit auf Gott zurückschließen. Die Lehre, das »natürliche Gesetz« – und damit moralische Autonomie – sei eine Teilhabe am ewigen Gesetz im Geiste Gottes, entspringt einem solchen Rückschließen von einer endlichen Wirklichkeit auf seinen letzten, eben schöpferischen Grund. Dieser Schluß setzt deshalb die Erfahrung einer natürlichen Ordnung praktischer Vernunft auf das für den Menschen Gute hin voraus, um es dann schließlich als Teilhabe an der göttlichen Weisheit zu deuten.

¹⁸ Vgl. Thomas von Aquin, Summa Theologiae I–II, q.19, a.4, ad 3: »licet lex aeterna sit nobis ignota secundum quod est in mente divina; innotescit tamen nobis aequaliter vel per rationem naturalem, quae ab ea derivatur ut propria eius imago; vel per aequalem revelationem superadditam.«

Wäre menschliche Vernunft jedoch »schöpferisch«, so wäre ein solcher Rückschluß gar nicht mehr notwendig und damit eben auch nicht mehr zwingend, logisch also unmöglich. Im Gegenteil: Der Begriff eines »ewigen Gesetzes« würde dann – im Horizont des sittlichen Handelns – einfach obsolet; denn was selbst »schöpferisch« ist, bedarf keines schöpferischen Grundes in einem »ewigen Gesetz«. Diesen Grund als »Gesetz« zu bezeichnen, heißt ja gerade festzuhalten, menschliche Vernunft sei *nicht* schöpferisch; gerade deshalb sucht ja die Vernunft selbst nach einem Grund. Auf der Grundlage des Begriffs »schöpferische Vernunft« könnte man zwar noch Gottes bloße Existenz behaupten; er wäre aber ein Gott, der mit der Ordnung unseres Handelns gar nichts zu tun hätte, sondern uns lediglich in die schöpferische Freiheit unserer reinen Selbstverfügung über uns selbst entließe. Die Konzeption der »schöpferischen Vernunft« impliziert demnach ein anderes Gottesbild, das in die Nähe des Deismus rückt und mit einer atheistischen Konzeption zumindest kompatibel wäre.

Daß dies bei den Verfechtern »theonomer Autonomie« jedoch nicht offenkundig wird, liegt einfach daran, daß sie den *philosophisch* gewonnenen Begriff schöpferischer menschlicher Vernunft stillschweigend an das Gottesbild der christlichen Offenbarung zurückbinden, das *theologisch* als nicht-deistisches vorgegeben ist. Der Gott der Bibel und des Glaubens ist ja gerade ein Gott der Vorsehung; ja er ist explizit gerade kein Gott, der den Menschen in die Freiheit normsetzender Unabhängigkeit entläßt. Eine genuin philosophische Position wird damit einfach durch theologische Vorgaben abgesichert. Die Position wird jedoch dadurch inkonsistent und methodologisch als »theologische Erschleichung« einer philosophischen Aussage erkennbar.

c) Zweites Gegenargument: Die Differenz zwischen *universal* und *partikular*

Aus diesem ersten Gegenargument ergibt sich sogleich ein zweites: Das ewige Gesetz regelt zwar schlechthin alles, aber offensichtlich nicht alles auf dieselbe Weise: einiges regelt es nämlich *in universali*, anderes *in particulari*. Das wissen wir gerade deshalb, weil das ewige Gesetz in Gottes Geist eine schöpfungsmetaphysisch erschlossene Größe ist (was ja niemand bestreitet). Die Schöpfungswirklichkeit, aus der auf ein ewiges Gesetz rückgeschlossen wird, ist wiederum gerade menschliche sittliche Erkenntnis. Und in ihr finden sich nun einmal neben partikularen Urteilen über Einzelhandlungen auch universale Urteile über Klassen von Handlungen bzw. universal formulierte sittliche Normen.

Diese Differenz kann man nicht mit dem Argument, die Vernunft sei schöpferisch, aus der Welt schaffen. Dies wäre in der Tat eine *Petitio principii*. Wer hingegen schon davon ausgeht, die Vernunft sei schöpferisch, der wird keinen Grund haben, die Differenz von universalen und partikularen praktischen Urteilen als im ewigen Gesetz begründet zu betrachten. Er wird diese Differenz also anders interpretieren, eben als »Schöpfung« des Menschen und als entsprechend verfügbar. Wichtig ist aber: Man kann dies nicht mit irgend einer Art von Theonomie *begründen*, denn Theonomie ist ja (philosophisch-ethisch) immer erschlossen, also Resultat, und nicht Ausgangspunkt des Diskurses.

Falls wir deshalb nicht vom Begriff der schöpferischen Vernunft ausgehen – dafür, davon auszugehen, gibt es aber zunächst einmal gar keinen sachlichen Grund – so kommen wir zum Schluß, daß in der Tat eben die Differenz von universal und partikular eine solche ist, die sich im ewigen Gesetz findet. Denn der Partizipationsgedanke besagt ja: das ewige Gesetz ist uns gar nicht unbekannt; wir kennen es genau insofern wir das natürliche Gesetz kennen, d.h. durch unsere praktischen Urteile, die teils universal, teils partikular sind.

Dadurch nun zeigt sich, daß der Partizipationsgedanke viel mehr besagt als nur die Tatsache, das Naturgesetz bzw. unsere Autonomie gründe letztlich in Gott. Er besagt vielmehr, daß durch unsere Autonomie – im Naturgesetz – ein von Ewigkeit her in der göttlichen Weisheit bestehender »Plan« hinsichtlich des menschlichen Handelns und dessen Ziel zum wirksamen Ausdruck kommt. Andernfalls hätte es schlicht keinen Sinn, von einem »ewigen Gesetz« zu sprechen.

d) *Drittes Gegenargument:*

Metaphysische Unmöglichkeit »theonomer Autonomie«

Gerade durch das eben Gesagte wird der Gedanke, das Naturgesetz stelle einen Bereich spezifisch menschlich-»schöpferischer« Normativität frei, mehr als fragwürdig. Er kann auf dieser Grundlage metaphysisch nicht mehr durchgehalten werden. Denn wenn das Naturgesetz – und damit menschliche Autonomie – Partizipation des ewigen Gesetzes ist, und demnach zwischen Naturgesetz und ewigem Gesetz eine Identität durch Teilhabe besteht (eine Immanenz des ewigen Gesetzes *im* Naturgesetz), dann kann sich das Naturgesetz nicht darauf beschränken, eine »natürliche Neigung der praktischen Vernunft zu normsetzender Aktivität« zu sein, wie dies die Vertreter einer »schöpferischen Vernunft« annehmen. Denn dann wäre das ewige Gesetz selbst – zumindest in bezug auf den Menschen – ebenfalls nur eine solche »Neigung« oder »potentielle Rationalität« (der göttlichen Vernunft) zu normsetzender Aktivität, (deren Aktualisierung Gott dann offenbar dem in die Autonomie entlassenen Geschöpf überläßt), und keine bereits von Ewigkeit her bestehende, aktuelle, universale und vollkommene *ordinatio* der göttlichen Weisheit, woran nun aber gerade festgehalten werden muß.

Die Konzeption einer theonom begründeten schöpferischen Vernunft impliziert also, daß das ewige Gesetz keine *ordinatio* der menschlichen Handlungen auf ihr Ziel hin beinhalte, sondern daß diese *ordinatio* vielmehr der Autonomie der Geschöpfe überlassen sei. Diese Vorstellung ist nun aber metaphysisch einfach unhaltbar. Sie würde des näheren behaupten, in Gott gebe es eine Freiheit, die nicht auch bereits eine Ordnung des Guten darstellt. Sie würde also in der göttlichen Weisheit, in der sich das ewige Gesetz findet, eine »Offenheit« als Indetermination annehmen. Dies wäre in der Tat unumgänglich, da ja, wie unbestritten ist, das ewige Gesetz eine erschlossene Größe ist.

Man gelangt damit aber zu einem Gottesbild, das reichlich fragwürdig ist. Es ist es schon aus rein philosophischen Gründen: Ein Gott, der einen Menschen erschafft und ihn seiner eigenen Vorsehung überläßt, ohne daß diese auch inhaltlich getragen

wäre von einer Vorsehung des Schöpfers selbst, ist nicht das Bild eines »guten Gottes«. Von einem solchen Gott könnte es wohl bezüglich des Menschen kaum heißen: »Und Gott sah, daß es gut war«; eher müßte es heißen: »Und Gott sprach: mal sehen, was daraus wird«. Damit dürfte wohl auch zugleich die theologische Fragwürdigkeit angesprochen sein: Der Gott der theonom verfügten schöpferischen Vernunft gerät mit dem Gott der biblischen Offenbarung in Widerspruch. Daß der Gott der »theonomen Autonomie« der wirkliche Gott ist, könnten wir nur aufgrund von Offenbarung wissen. Die Offenbarung weist jedoch gerade in die umgekehrte Richtung.

e) Ergebnis: »Theonome Autonomie«, ein Anthropomorphismus

Es dürfte wohl nicht schwerfallen, aufgrund des Gesagten zu erkennen, daß die Plausibilität der Konzeption »theonomer Autonomie« in einem vordergründigen Anthropomorphismus gründet. »Theonome Autonomie« arbeitet mit der – menschlichen Verhältnissen entnommenen – Vorstellung, Theonomie sei eine Art übergeordnete Rahmenordnung, innerhalb derer der Mensch von Gott einen Freiraum zugestanden erhält, in dem er nun »autonom« schalten und walten muß. Verfehlung gegenüber dem Willen Gottes wäre einzig und allein, diese Freiheit nicht zu benutzen, gleichsam untätig zu bleiben; die eigene Vernunft unverantwortlich und widersprüchlich zu gebrauchen. Diesem Konzept gemäß ist der Mensch zwar auf einer »transzendentalen« Ebene unbedingt und total gegenüber Gott verpflichtet, dazu nämlich, in Freiheit über sich selbst zu verfügen.

Das Modell funktioniert nach dem Muster von Kompetenzübertragungen übergeordneter an untergeordnete Stellen oder nach dem Muster von »Unabhängigkeit« und »Emanzipation«: Schöpfung wird zu einem Akt der Entlassung in die »Selbstständigkeit«. Solche Vorstellungen sind jedoch völlig ungeeignet, um die Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf zu erfassen. Die Größe menschlicher Autonomie gründet gerade in der Immanenz göttlicher Weisheit in der menschlichen sittlichen Erkenntnis, nicht aber in ihrer Unabhängigkeit und »schöpferischen« Eigenkompetenz. Wie jede geschaffene Vollkommenheit, ist auch menschliche Autonomie verantwortliche Teilhabe an göttlicher Vollkommenheit, nicht einfach »Freiraum«. Damit zeigt sich erneut, wie tief eben gerade die Beziehung zwischen Freiheit und Wahrheit durch das Autonomieverständnis betroffen ist, und wie viel hier auf dem Spiel steht: letztlich eben das Verständnis der Beziehung zwischen Geschöpf und Schöpfer und schließlich der Gottesbegriff selbst.

Freilich sind mit solchen Feststellungen Fragen der Normenbegründung noch keineswegs gelöst. Es wird darauf am Ende dieser Darlegungen noch einmal zurückzukommen sein. Zunächst sind noch einige wesentliche Aspekte der Autonomiekonzeption von »Veritatis splendor« darzustellen, nämlich ihre Folgen erstens für die Frage der Wahrheitsbindung des Gewissens und zweitens für die Autonomie des Subjekts im Akt des Glaubens und des Gehorsams gegenüber dem Lehramt. Beide Fragen sind hier nur kurz zu behandeln.

5. Weitere Aspekte, unter denen sich die Lehre der Enzyklika entfaltet

a) Autonomie, Gewissen, Wahrheit: Originalität von »Veritatis splendor«

Es ist, wie gesagt, charakteristisch für Veritatis splendor, das Autonomieproblem im Zusammenhang mit der Lehre über das natürliche Sittengesetz zu behandeln. Dies zu berücksichtigen ist entscheidend für die richtige Einordnung der Lehre über die Beziehung zwischen Gewissen und Wahrheit (VS 54–64). Die Enzyklika weist ja die Idee zurück, das Gewissen sei eine »schöpferische« Instanz. Vielmehr, so wird unterstrichen, ist das Gewissen dem Gesetz Gottes gegenüber als objektive und universale Norm seiner Wahrheit verpflichtet.

Das Gewissensurteil ist für VS zwar insofern autonom, als es eben die unverzichtbare nächstliegende Norm des Handelns ist; deshalb kann keine Handlung gut genannt werden, die gegen das Urteil des Gewissens vollzogen wird. Die Enzyklika betont jedoch, daß das Gewissen die Einsicht über Gut und Böse nicht aus sich selber hat bzw. darüber »entscheidet«, sondern diese wesentlich empfängt.

Daraus ist jedoch nicht zu schließen, dem Gewissen des einzelnen bliebe nun nichts anderes übrig, als sich an Offenbarung oder kirchlicher Lehre auszurichten. »Veritatis splendor« lehrt hier zunächst etwas anderes: Jene Wahrheit, der das Urteil des Gewissens verpflichtet ist und nach der es sich richten muß, ist gerade jene des Naturgesetzes, also zunächst einmal die Autorität der natürlichen praktischen Vernunft des moralischen Subjekts.

Diese Bindung des Gewissens an die Wahrheit der autonomen Vernunftkenntnis ist in verschiedener Weise ausgedrückt:

– »Das Gewissen drückt also die *sittliche Verpflichtung* im Lichte des Naturgesetzes aus« (VS 59,2).

– »Die Würde dieser Vernunftinstanz [des Gewissens] und die Autorität ihrer Stimme und ihrer Urteile stammen aus der Wahrheit über sittlich Gut und Böse, die zu hören und auszudrücken sie gerufen ist. Auf diese Wahrheit wird vom »göttlichen Gesetz«, *der universalen und objektiven Norm der Sittlichkeit* hingewiesen. Das Urteil des Gewissens begründet nicht das Gesetz, aber es bestätigt die Autorität des Naturgesetzes« (VS 60). Dieser Passus ist wichtig, weil er zeigt, daß die Relativierung der Autonomie des Gewissensaktes keine Relativierung von Autonomie schlechthin ist; denn behauptet wird hier lediglich, das Urteil des Gewissens müsse sich an der »Wahrheit über sittlich Gut und Böse« ausrichten, einer Wahrheit, die fundamental im Naturgesetz zum Ausdruck kommt. Das Naturgesetz ist nun aber gerade Ausdruck moralischer Autonomie des Menschen. Dies wird in der unmittelbar nachfolgenden Ziffer bestätigt:

– »Die im Gesetz der Vernunft ausgesprochene Wahrheit über das sittlich Gute wird vom Urteil des Gewissens praktisch und konkret anerkannt...« (VS 61,1).

Das Fazit lautet dann (VS 61,2): »So *offenbart sich im praktischen Urteil des Gewissens*, das der menschlichen Person die Verpflichtung zum Vollzug einer bestimmten Handlung auferlegt, *das Band zwischen Freiheit und Wahrheit*. Deshalb zeigt sich das Gewissen mit »Urteils«-Akten, die die Wahrheit über das Gute wider-

spiegeln, und nicht in willkürlichen »Entscheidungen««. Das Gewissen »entscheidet« eben nichts, sondern es ist ein Urteil über konkrete Handlungen im Licht der Wahrheit, einer Wahrheit, die dem Menschen aber fundamental durch das Naturgesetz, d.h. also durch seine eigene Vernunft, insofern sie Gut und Böse unterscheidet, zugänglich ist¹⁹.

Die Rückbindung aller Gewissensurteile an die wahrheitserschließende praktische Vernunft des natürlichen Sittengesetzes schmälert demnach keineswegs die menschliche Autonomie, verpflichtet sie jedoch auf Wahrheit hin. Alle Aussagen, die darauf zielen, die Abhängigkeit des Gewissens von der »objektiven Norm der Sittlichkeit« bzw. vom »göttlichen Gesetz« aufzuweisen, sind zunächst als Aufweis der fundamentalen Wahrheitsbindung des Gewissens zu verstehen. Denn die »objektive Norm der Sittlichkeit« bzw. das »göttliche Gesetz« (das »ewige Gesetz«) offenbart sich ja zunächst und fundamental gerade im natürlichen »Gesetz der Vernunft«. Erst in zweiter Linie können Offenbarung und Lehramt der Kirche ins Spiel kommen. Doch auch hier wird menschliche Autonomie keineswegs aufgehoben.

b) Autonomie und Freiheit (Glaube, Offenbarung, Lehramt)

Die Wahrheitsbindung menschlicher Autonomie im allgemeinen und des Gewissensurteils im besonderen sind Zeichen der Tatsache, daß der Mensch, bevor er sein eigenes Leben projiziert, bereits ein Projekt Gottes ist. Gehorsam gegenüber einer moralischen Norm kann für einen Menschen, der in diesem Bewußtsein lebt, weder als Bedrohung noch als Einschränkung von Autonomie erfahren werden, vorausgesetzt, es besteht die Garantie, daß diese Weisung eben von Gott stammt bzw. einer Autorität, der man jenen Glauben schenkt, der nur einer mit göttlichen Garantien ausgestatteten Autorität vernünftigerweise zustehen kann.

Es ist nun offensichtlich, daß für einen katholischen Gläubigen sowohl das Wort Gottes, wie es in der Heiligen Schrift und der Tradition enthalten ist, wie auch das im Glauben angenommene authentische Lehramt der Kirche, in der Tat genau solche Garantien der »Authentizität« besitzen. Das in der Heiligen Schrift und unter der Leitung des Heiligen Geistes in der kirchlichen Tradition enthaltene Wort Gottes kann von einem Gläubigen selbstverständlich nicht als »heteronome« Aufzwingung von außen verstanden werden. Denn dieses Wort Gottes und die in ihm enthaltene moralische Weisung wird ja gerade im Glauben angenommen und tritt auch nur aufgrund der Gabe des Glaubens mit dem Anspruch von Wahrheit auf. Diese Gabe des Glaubens zu erhalten, setzt jedoch seinerseits wiederum einen Akt der Freiheit des Menschen voraus, schließlich ein freies Urteil des Gewissens, das, in der Suche nach Wahrheit und in der Öffnung ihr gegenüber, das eingegossene Licht des Glaubens annimmt.

Daraus folgt jedoch: Sowohl der Akt des Glaubens wie auch dessen logische Konsequenz, der Glaubensgehorsam gegenüber dem Wort Gottes (auch als vom Lehramt

¹⁹ Zur Kritik eines »entscheidenden Gewissens« vgl. auch G.B. Sala SJ, *Gewissensentscheidung. Philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen*, Innsbruck–Wien 1993.

verkündetes), sind unausweichlich Akte, die der Autonomie und der Freiheit des Menschen entspringen. Auch in dieser Hinsicht ist also der Mensch von Gott »der Macht seiner freien Entscheidung« überlassen. Ohne die fundamentale Autonomie und Freiheit, die ja selbst konstitutiver Bestandteil menschlicher Natur sind, wäre es dem Menschen gar nicht möglich, *irgendeine* Autorität als solche anzuerkennen. Anerkennung von Autorität und nachfolgender Gehorsam setzt Autonomie voraus. Sonst wäre Autorität bloße Zwangsgewalt, und Gehorsam wäre Selbst-Unterwerfung seitens des Schwächeren²⁰.

Es widerspricht deshalb auch keinesfalls moralischer Autonomie, eine sittliche Weisung anzuerkennen und ihr zu folgen, die man selbst nicht ganz in ihrer Vernünftigkeit zu erfassen vermag, vorausgesetzt es gibt wiederum vernünftige Gründe dafür, die entsprechende Autorität als eine solche anzuerkennen. Demzufolge kann ein freies und vernünftiges Wesen, gerade in Ausübung seiner Autonomie, durchaus eine Weisung befolgen, deren Inhalt es zwar selbst nicht ganz einsieht, für deren Vernünftigkeit jedoch die Autorität verbürgt, der sie entspringt. Jedoch bedarf es gerade dazu auch der Demut.

Die Frage drängt sich freilich auf: Weshalb kann dieser Fall überhaupt eintreten? Wieso überhaupt finden sich in Offenbarung und kirchlicher Lehre sittliche Weisungen, die prinzipiell auch der menschlichen Vernunft zugänglich sind? Anhänger der »autonomen Moral« vertreten die Meinung, das Lehramt besitze für den innerweltlichen Bereich – die Ebene der »natürlichen Moral« – prinzipiell keine spezifische Zuständigkeit. Das jedoch ist wiederum nur im Rahmen ihres spezifischen Autonomiekonzepts begründbar. Die Frage stellt sich aber dennoch, und sie ist letztlich die Frage nach der Beziehung zwischen praktischer Vernunft des Menschen, Autonomie und sittlicher Tugend.

c) Autonomie, praktische Vernunft und sittliche Tugend

Jene praktische Vernunft, deren allgemeine Urteile über Gut und Böse – beginnend mit dem Urteil »das Gute ist zu tun, das Böse zu meiden« – das natürliche Moralgesetz ausmachen, ist die Vernunft einer Person, die affiziert ist von Leidenschaften und deren Willen sich auch im Angesichte des als gut Erkannten weigern kann, dieser Erkenntnis zu folgen. Er ist ein freier Wille.

Menschliche praktische Vernunft und damit das Naturgesetz besitzt also nur dort seine ganze Kraft, wo Emotionalität, Affektivität, Leidenschaften und schließlich der Wille selbst die letztlich nur dem Verstand zugängliche Wahrheit nicht verstellen, sondern Vernunftkenntnis fördern und stützen. Sittliche Wahrheit wird dem Menschen zugänglich über seine natürliche Vernunft, die nun allerdings auch schlecht disponiert sein kann aufgrund von lasterhaften Neigungen wie Ungerech-

²⁰ So vertrat J.H.Newmann (in seiner Schrift »Kirche und Gewissen«) die Überzeugung, die Autorität des Papstes könne allein auf dem Gewissen der Gläubigen beruhen. Würde der Papst *gegen* das Gewissen sprechen, so würde er damit alle Autorität und Einfluß verlieren. Den Hinweis entnehme ich: A. Laun, Das Gewissen. Oberste Norm sittlichen Handelns, Innsbruck – Wien 1984, 111.

tigkeit, Stolz, ungeordnete Sinnlichkeit, so weit, daß im Gewissen jene Wahrheit, die ihren Ursprung in Gott hat, nicht mehr hörbar ist oder nicht mehr gehört werden will.

Gerade hier ist der Ort und letztlich auch der Grund allen ethischen Diskurses. Dieser beruht letztlich auf der Tatsache, daß der Mensch als rationales und deshalb wesentlich autonomes Wesen seine Freiheit vernünftigerweise jeweils nur auf das ausrichten kann, was er als »gut« und deshalb »als zu tun« *erkennt* hat. Die affektive Mitbedingtheit aller sittlicher Erkenntnis bewirkt nun aber, daß das »Erscheinen« des Guten nicht immer das in Wahrheit Gute ist. Es ist gerade die sittliche Tugend, die bewirkt, daß das, was uns jeweils als gut erscheint, auch das in Wahrheit Gute ist. Sittliche Tugend bewirkt und ist die »Wahrheit der Subjektivität«²¹.

Gerade deshalb ist eigentlich der tugendhafte Mensch die Verkörperung des Sittengesetzes. Er »ist sich selbst Gesetz«²². Menschliche Autonomie verwirklicht sich also erst durch sittliche Tugend, bedarf deshalb auch der Entwicklung und »Erziehung«. Daß in einem solchen Prozeß auch Lehr-Autorität eingreifen kann, ohne damit der fundamentalen Autonomie des Menschen zu widersprechen, liegt auf der Hand. Die göttliche Offenbarung sittlicher Gebote besitzt ja gerade einen ausgesprochen pädagogischen Sinn. Sie will Hilfe sein, genau so wie dies die vom kirchlichen Lehramt mit der Autorität Christi vorgelegte Sittenlehre sein will. Dies mit dem Hinweis auf menschliche Autonomie und Freiheit abzulehnen, ist Zeichen für wenig Glauben und wohl auch dafür, nicht ganz verstanden zu haben, worin Autonomie und Freiheit bestehen bzw. daß Autonomie immer auch der Wahrheit verpflichtet ist, für die aber, »was uns gut erscheint«, nicht das letzte Kriterium ist. Der gläubige und demütige Mensch, der sich der Notwendigkeit dieses inneren Ringens zu Erlangung der Tugend – der affektiven inneren Ordnung – bewußt ist, kann demzufolge in kirchlich-lehramtlicher Vermittlung von Wahrheit unmöglich eine Bedrohung seiner Freiheit erblicken; denn damit würde er sich gerade als ein aus Freiheit Glaubender mit sich selbst in Widerspruch setzen.

d) Autonomie der Vernunft oder Autonomie des Willens?

Der Lehre der Enzyklika – dies sei ergänzend hinzugefügt – liegt eigentlich implizit die Unterscheidung zweier Arten von Autonomie zugrunde. Mit der gesamten klassischen Tradition plädiert sie für eine wahre *kognitive Autonomie* des Menschen: Der Mensch muß sich nach der Wahrheit des Guten ausrichten; diese Wahrheit vermag er grundsätzlich mit seiner eigenen Vernunft zu erkennen. Auf dieser Grundlage sind sämtliche Instanzen oder Autoritäten, die eine vernünftige Verheißung in sich schließen, Wahrheitserkenntnis zu fördern, als Unterstützung der Freiheit erkennbar, am meisten der offenbarende Gott selbst.

²¹ Gerade dies ist das eigentliche »Thema der Aristotelischen Ethik«, welches Thomas aufgreift, aber durch eine Prinzipienlehre (Lehre von der *lex naturalis*) ergänzt; vgl. dazu jetzt M. Rhonheimer, Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik, Berlin 1994.

²² Thomas v. Aquin, Kommentar zum Römerbrief, II, lect.3.

Deshalb betont die Enzyklika an einer zentralen Stelle: »Der Gehorsam Gott gegenüber ist daher nicht, wie manche meinen, eine *Heteronomie*, so als wäre das moralische Leben dem Willen einer absoluten Allmacht außerhalb des Menschen unterworfen, die der Behauptung seiner Freiheit widerspricht« (VS 41,1). Gott erscheint hier nicht als »fremder Wille«, sondern als Fülle und Garant jener Wahrheit, derer der Mensch bedarf, um seine Vollkommenheit und sein Glück zu finden.

Kognitive Autonomie impliziert deshalb die Haltung der Demut. Sie ist schon vorgebildet in der steten Bereitschaft, Freiheit und Willen unter das als gut Erkannte zu unterwerfen. Dem gegenüber steht eine andere Art Autonomie, die Autonomie des *Willens*. Ihr ist es – im Gefolge von Kants Begriff »transzendentaler Freiheit« – nicht so sehr an Wahrheit, sondern an Unabhängigkeit des eigenen Wollens und Strebens von aller »empirischer« Bedingtheit gelegen. Sie erblickt gerade im »Gut ist, was ich will« das Kennzeichen wahrer Freiheit. Sie ist letztlich eine Freiheit, die in jedem Akt nur sich selbst als Freiheit bestätigen will, wie das wohl niemand konsequenter und ehrlicher als Jean Paul Sartre zum Ausdruck gebracht hat.

6. Das Problem einer »autonomen Moral im christlichen Kontext«

Wir kommen nun zu einer abschließenden Beurteilung jener Konzeption »autonomer Moral im christlichen Kontext«, gegen die sich die Enzyklika recht eigentlich wendet. »Autonome Moral im christlichen Kontext« als moraltheologisches Programm meint: Das Phänomen »Moral« und damit auch der moralische Diskurs verlaufe auf zwei Ebenen:

– Die Ebene der innerweltlichen Moral des Humanums, der Bereich also der materialen Handlungsnormen (= Weltethos). Er ist der Vernunft eines jeden Menschen prinzipiell zugänglich. Die einzige Rechtfertigung für Normen auf diesem Bereich ist die Vernunft. Dies ist der eigentliche Bereich von Gott gewollter menschlicher Autonomie und schöpferischer Vernunft.

– Die Ebene der christlichen Intentionalität: Diese Ebene ist spezifisch christlich. Hier wirken Offenbarung, Gnade usw. (= Heilsethos). Die Enzyklika spielt auf diese Zweiteilung in 37,1 an.

Christen sind also Subjekte, die mit christlicher Intentionalität (Nachfolge Christi, Liebe usw.) das tun, was allen Menschen aufgrund ihrer autonomen Vernunft zu tun möglich ist.

Diese Konzeption hat einiges für sich. Wie bereits am Anfang gesagt, ist die Vorstellung, Handlungsnormen im (»naturrechtlichen«) Bereich des Humanums seien vernünftig begründbar und deshalb auch nicht spezifisch christlich, durchaus anzuerkennen. Ebenfalls ist nicht zu leugnen, daß Christen auf der Ebene der Intentionalität ein Spezifikum auszeichnet. Die Probleme liegen anderswo.

a) Dichotomie von Sittlichkeit und Naturordnung

Das Sittliche wird, an sich richtig, mit dem Personalen gleichgesetzt, das Personale jedoch unrichtigerweise mit einer der »Natur« gegenüberstehenden Freiheit identifiziert. Dadurch wird es möglich, praktische Vernunft von schöpfungsmetaphysisch-naturalen Vorgaben zu lösen und ihr jene normsetzende Ungebundenheit zu verleihen, die das Konzept verlangt. In diesem Sinne ist also die von der Enzyklika etwas später (VS 46–50) kritisierte Dissoziierung von Natur und Freiheit – ein tiefgreifender anthropologischer Dualismus – eine logische Voraussetzung für »theonome Autonomie«.

Diese Dissoziierung ist auf der Grundlage des Begriffs »schöpferische Vernunft« unvermeidbar. Denn Vernunft kann überhaupt nur dann »schöpferisch« sein, wenn sie an keine inhaltlichen Vorgaben irgendwelcher Art gebunden ist. Selbstverständlich muß auch für die Vertreter »autonomer Moral« die Vernunft das Natürliche »berücksichtigen«, ebenso wie auch alle anderen Gegebenheiten etwa kultureller oder sozialer Art. »Autonome Moral« anerkennt auch, daß es naturale »Unbeliebigkeiten« gibt. Das bleibt hier jedoch eine bloße Feststellung: Der Maßstab für »naturale Unbeliebigkeit« ist letztlich die technische Unabänderlichkeit des Naturalen. »Autonome Moral« vermag keine ethischen Kriterien für die Unverfügbarkeit des Natürlichen anzugeben, die selbst nicht wieder verfügbar wären. Das »Tun-dürfen« gleicht sich damit tendenziell dem »Tun-können« an.

Wie »Veritatis splendor« durchaus korrekt ausführt (46,2) ist schöpferische Vernunft die Vernunft einer Freiheit, die der Natur schlechterdings gegenübersteht. Natur ist hier, »was im Menschen und in der Welt außerhalb der Freiheit angesiedelt ist«. Freiheit wird somit durch sich selbst bestimmt und »der Mensch wäre nichts weiter als seine Freiheit« (ebd.).

Man könnte dafür viele Belege aus Schriften der kritisierten Autoren anführen. Diese hingegen bestreiten zuweilen entsprechende Kritik, bestätigen sie aber gerade dadurch, daß sie den entscheidenden Punkt immer wieder übersehen: Vertreter »autonomer Moral« und »schöpferischer Vernunft« sprechen nämlich jeweils undifferenziert von »Natur«, indem sie jene Natur, welche für den Menschen »Um-Welt« ist nicht unterscheiden von der Natur, die der Mensch selbst ist. Genau deshalb verweist ja »Veritatis splendor« dann in diesem Kontext auf die *anima forma corporis*-Lehre (48,3), wonach der Mensch eben nur als Wesenseinheit von Leib und Geistseele adäquat begriffen werden kann. Der undifferenzierte Naturbegriff, der durchaus mit gnostischen Anklängen den Menschen zu einem »Geist in Natur«²³ werden läßt, führt zu Fehldeutungen menschlicher praktischer Vernunft, insbesondere der Beziehung zwischen natürlichen Neigungen und Vernunft, die ebenso eine Wesenseinheit menschlichen Strebens bilden, wie Leib und Seele auf der substantiellen Ebene.

Eine Autonomie, die sich als »partizipierte Theonomie« weiß, hat keine Mühe mit dem Gedanken, daß auch Naturvorgaben menschlicher Autonomie die Richtung

²³ Karl Rahner bezeichnet den Menschen als »Geist in Welt«; Wilhelm Korff als »Vernunft in Natur«.

weisen können. Selbstverständlich ist die »Natürlichkeit« irgendwelcher Gegebenheiten selbst nie ein Argument für deren moralische Relevanz²⁴. Sie wird aber das »Natürliche« ganz anders im ethischen Argument behandeln als eine Vernunft, die sich »schöpferisch«, als von Gott in die Unabhängigkeit normsetzender Aktivität entlassen versteht.

*b) Praktische Vernunft und Verfahren der Normenbegründung
im Kontext »autonomer Moral«*

Der schöpferischen Vernunft autonomer Moral und einer Konzeption, die von der Wesenseinheit von Geist und Leib, Vernunft und natürlicher Neigungen ausgeht, entsprechen zwei Typen von ethischem Diskurs und Normenbegründung. Der ersten entspricht ein Ethos des »richtigen Umgangs mit Gütern, Sachen, Strukturen«; der zweiten eine Ethik des »richtigen Strebens«. Letztere nennen wir auch »Tugendethik«. Erstere kann nur als »Normenethik« auftreten²⁵.

Vertreter autonomer Moral bezeichnen selbst ihre Position als ein »Ethos der Sachlichkeit«²⁶, das zudem eben auch grundsätzlich und vor aller Offenbarung bzw. spezifisch christlichen Glaubensinhalten menschlicher Vernunft entspringt und zugänglich ist. Letzterem ist zuzustimmen; es wurde im Kontext traditioneller »Glaubensethik«, die zu einem »Offenbarungspositivismus« hintendiert, oft zu wenig beachtet.

Die Vertreter autonomer Moral sind jedoch in der Regel Anhänger einer sogenannten »teleologischen Ethik«. Sie sehen in ihr das Modell einer vernünftigen Normenbegründung schlechthin. Dieses Modell, das praktisch identisch mit einem Regelutilitarismus ist – man kann ihn auch als »Normenutilitarismus« bezeichnen – entstammt der angelsächsischen Welt, wurde von deutschen Moraltheologen aus Oxford in die katholische Moraltheologie eingeführt und schließlich wieder, als moraltheologische Konzeption, in die angelsächsische und lateinische Welt exportiert.

Das Modell ist dem Begriff einer schöpferischen Vernunft auf den Leib geschnitten. Denn in ihm werden, wie die Enzyklika an mehreren Stellen ausführt, sämtliche dem menschlichen Handeln vorliegenden Gegenstände bzw. Güter als »vorsittlich« betrachtet. Richtig ist dann jenes Handeln, das diese Güter optimiert. »Schöpferische Vernunft« zeigt sich hier als Welt-gestaltende Vernunft, wobei, und dies ist das betrübliche, mit »Welt«, »Natur« undifferenziert sowohl die umliegenden Berge als auch der Leib des Handelnden gemeint sein kann. Zur »Umwelt« werden sogar andere Personen, und die Beziehung von Person zu Person oder der Person zu ihrer eigenen Leiblichkeit wird letztlich (was die »Richtigkeit« des Handelns betrifft) nicht anders begriffen, wie etwa die Beziehung einer menschlichen Person zu einem

²⁴ Vgl. M. Rhonheimer, Zur Begründung sittlicher Normen aus der Natur. Grundsätzliche Erwägungen und Exemplifizierung am Beispiel der I.v.F. In: J. Bonelli (Hg.): Der Mensch als Mitte und Maßstab der Medizin, Wien – New York 1992, 39–94.

²⁵ Ausführlich und systematisch dazu: M. Rhonheimer, La prospettiva della morale. Fondamenti dell'Etica filosofica, Rom 1994.

²⁶ A. Auer, Autonome Moral und christlicher Glaube, a.a.O. 160.

Atomkraftwerk: Mit allem ist »verantwortlich umzugehen« und die Methode ist generell jene der optimierenden Güterabwägung und -bilanzierung.

Weitere Differenzierungen sind in diesem Zusammenhang nicht nötig. Es geht hier nur um den Zusammenhang von Autonomiekonzepten und bestimmten Modellen der Normenbegründung. Das von Veritatis splendor vorgelegte Konzept einer Autonomie als partizipierter Theonomie entspricht hingegen einer Moral des richtigen Strebens. Hier ist z.B. »die andere Person« bzw. ihr Leben nicht einfach ein vor-sittliches Gut, sondern die Beziehung zum anderen wird bereits als fundamentale Rechtsbeziehung begreifbar, in der es ein fundamental »Geschuldetes« (debitum) gibt, und auch absolute Grenzen wie das »Töten eines Unschuldigen«. Denn in einer solchen Handlung ist Unrichtigkeit des Strebens impliziert, fundamentale Ungerechtigkeit, und da gibt es nichts mehr »abzuwägen« oder zu optimieren. Eine praktische Vernunft allerdings, die solche Grenzen anerkennt, kann sich nicht als schöpferisch verstehen. Vielmehr weiß sie sich eingebunden in eine moralisch objektive Ordnung, deren Wahrheit der Maßstab der Richtigkeit allen menschlichen Strebens und damit eo ipso auch der Gutheit der Person ist²⁷.

b) Dissoziation von Welt- und Heilsethos:

Der Bereich sittlicher Normfindung, wie er durch menschliche praktische Vernunft abgesteckt ist, bezieht sich, gemäß »autonomer Moral im christlichen Kontext«, auf das sogenannte Humanum, d.h. das Ensemble innerweltlicher Verhaltensnormen oder Weltethos. Von diesem zu unterscheiden ist dann jenes Ethos, das sich auf die Heilsordnung bezieht (Heilsethos): dieses umfaßt keine konkreten Normen, sondern Motivationen, Intentionalitäten. So ergibt sich die Möglichkeit einer »autonomen Moral im christlichen Kontext«: eine Moral, die in ihrem Weltbezug schlicht vernünftig, human, nicht spezifisch christlich ist, getragen von einer »christlichen Intentionalität«, der es allein um Glaube, Heil usw. zu tun ist.

Daraus aber ergibt sich: Offenbarung und kirchliches Lehramt können sich nicht auf den »autonomen« Bereich der Moral, also das Weltethos beziehen. Hier wäre das Lehramt einfach eine – allerdings besonders gewichtige – Stimme mehr im Konzert der Stimmen, deren Gewicht auch für den Glaubenden nur so groß wäre, wie es die Gründe sind, die das Lehramt für seine Positionen jeweils geltend zu machen vermag. Nur für den Bereich des Heilsethos also könnte es dann geoffenbarte Normen geben, d.h. auf der Ebene der Motivationen und der »transzendentalen« Inpflichtnahme des Menschen. Ein »Eingreifen« Gottes durch Offenbarung konkreter Handlungsnormen stünde im Widerspruch zu menschlicher Autonomie. Das Lehramt überzieht also seine Kompetenz, wenn es im Namen einer solchen gar nicht möglichen Offenbarung konkrete moralische Unterweisung vorlegt.

Deshalb müssen dann auch entsprechende in der biblischen Offenbarung enthaltene sittliche Gebote uminterpretiert werden: Die Gebote des Dekalogs reduzieren sich

²⁷ Vgl. auch M. Rhonheimer, »Intrinsically Evil Acts« and the Moral Viewpoint: Clarifying a Central Teaching of Veritatis splendor, in: *The Thomist*, 58,1 (1994), 1–39.

eigentlich auf die bloße Mahnung, man solle »nie ungerecht handeln« (nicht ungerrecht töten, nicht die eheliche Treue verletzen, nicht gegen die Nächstenliebe verstoßen usw.). Biblischer Moralunterweisung wird nur »paränetische«, aber kein normativer Charakter zugesprochen. Konkrete Handlungsweisen schließlich sind nur »richtig« oder »falsch«, sie entscheiden aber noch nicht darüber, ob die handelnde Person »gut« oder »schlecht« sei; dies entscheide sich auf der Ebene der (z.B. christlichen) Intentionalität²⁸.

Dadurch wird »autonome Moral im christlichen Kontext« problematisch. Zunächst einmal wird die im Mittelpunkt der Enzyklika stehende Lehre unterlaufen, es gebe universale Verbotsnormen, die *semper et pro semper*, also für jeden Fall, ausnahmslos gelten. Selbstverständlich vertritt kein Anhänger der »autonomen Moral« die Ansicht, man dürfe sittliche Gebote, Gebote des Dekalogs oder universale Verbotsnormen um guter Ziele willen oder mit guten Absichten übertreten oder man dürfe gar Böses tun damit daraus Gutes entstehe. Kritiker der Enzyklika werfen ihr oft entrüstet und beleidigt ein solches Fehlverständnis vor.

Die Enzyklika meint aber etwas anderes: Sie meint, die von ihr kritisierten Theorien würden letztlich darauf hinauslaufen, daß man das Übertreten dessen, was die katholische Überlieferung als absolute Verbotsnorm anerkennt, als gut und richtig rechtfertigen könne, daß also letztlich nur die Gesamtheit der Absichten bzw. eine Optimierung sämtlicher vorausgesehener Folgen einer Handlung darüber entscheiden kann, ob eine Handlung *überhaupt*, also »objektiv«, richtig bzw. gut ist (vgl. dazu vor allem VS 79,1). Daß es in der Tat darauf hinausläuft, das ist nun nicht zu leugnen, braucht aber in diesem Zusammenhang nicht dargestellt zu werden. Ein anderer Aspekt ist hier noch abschließend zu nennen.

c) Die Verkennung des spezifisch »Moralischen« durch »autonome Moral im christlichen Kontext«

Die Dissoziierung von Welt- und Heilsethos, von innerweltlichem »Ethos der Sachlichkeit« einerseits und »christlicher Intentionalität« andererseits wird dem Phänomen der Moral grundsätzlich nicht gerecht. Denn auf der »sachlichen« Ebene des Weltethos scheint »autonome Moral im christlichen Kontext« gar keine Moral zu sein, da sie das Proprium des Sittlichen verpaßt (daß nämlich durch sein konkretes Handeln der Mensch sich selbst als guten oder schlechten Menschen erzeugt und nicht nur Zustände der äußeren Welt verändert); und auf der Ebene des Heilsethos, wo es dann tatsächlich um das Gutsein der Person, also um »Moral« geht, ist sie gar nicht mehr »autonom«, da ja hier alles vom christlichen Glauben abhängt. Kritikern der »autonomen Moral« scheint deshalb, daß dadurch das eigentliche ethische Begründungsproblem ungelöst bleibt, weil auf der Ebene, auf der Moralbegründung gefragt ist, gar keine Moral mehr, sondern nur noch »Sachlichkeit« zu finden ist²⁹.

²⁸ Alle diese Aspekte werden von der Enzyklika in Nr. 37 deutlich genannt.

²⁹ Vgl. M. Rhonheimer, Natur als Grundlage der Moral, a.a.O. 157 (dies bezieht sich vor allem auf Alfons Auer). Eine teils zustimmende, teils kritische Bewertung dieser Kritik gibt: E. Gillen, Wie Christen ethisch handeln und denken. Zur Debatte um die Autonomie der Sittlichkeit im Kontext katholischer Theologie, Würzburg 1989.

Falsch ist eben bereits der Dualismus der beiden Sphären. Er ist sowohl aus rein philosophisch-ethischen, wie auch aus theologischen Gründen unakzeptabel, und »Veritatis splendor« reagiert hier interessanterweise auf beiden Ebenen.

Erstens, der philosophisch-ethische Grund: Er liegt in der Tatsache, daß der handelnde Mensch eine unverbrüchliche Strebenseinheit darstellt. Es gibt nur *eine* Handlungssphäre des Menschen, d.h. jede menschliche Handlung entspringt auf allen ihren Ebenen dem Willen des Menschen (seinem »Herzen«). Es ist falsch, implizit zu unterstellen, auf der Ebene des »Weltethos«, gleichsam innerweltlich, befinde sich Rationalität, Güterabwägung, »Sachlichkeit« usw., Faktoren, die über die »Richtigkeit von Handlungen« entscheiden; auf der Ebene des »Heilsethos« dann die Intentionalitäten, eben Wille und Herz, Faktoren, die über das »Gutsein der Person« entscheiden.

Nichts könnte der Realität ferner sein. Es ist doch, wie bereits erwähnt, keineswegs so, daß in Urteilen und entsprechenden Normen, die etwa Experimente mit menschlichen Embryonen zum Gegenstand haben, also auf der Ebene des »Innerweltlichen« bzw. »Weltethos«, wo es um »richtiges Handeln« geht, nur die Rationalität der Bilanzierung und Optimierung der Folgen eine Rolle spielt, nicht aber auch bereits die Positionierung des Willens des Handelnden zu anderen Rechtsträgern, eben hier menschlichen Embryonen. Es ist wohl der größte Irrtum konsequentialistischer und proportionalistischer Normenbegründung im Kontext »autonomer Moral« systematisch zu übersehen, daß in der Wahl eines jeden konkreten Tuns bereits der Wille engagiert ist. Es ist das Verdienst der Enzyklika, gerade dies in den verschiedensten Zusammenhängen herausgestellt zu haben³⁰.

Entscheidend ist hier: In jeder Einzelhandlung wird immer auch das Ganze gewählt bzw. in jeder Wahl einer konkreten Verhaltensweise wird auch über das Ziel, die Intentionalität entschieden, durch die das konkrete Tun und damit eben auch das Innere der Person geprägt wird³¹. Gewählte Verhaltensweisen entscheiden deshalb auch über intentionale Gehalte, über Absichten. Dagegen kritisiert die Enzyklika, daß die von ihr abgelehnten Positionen Handlungsabläufe analog zu Naturprozessen betrachte (VS 65,3).

Deshalb gilt: »Jede Handlungswahl schließt immer eine Bezugnahme des freien Willens auf jene Güter und Übel ein, wie sie vom Naturgesetz als zu verfolgendes Gutes und zu meidendes Übel aufgewiesen werden« (VS 67,2). Diese Struktur vermag zwar nicht universal festzulegen, was im einzelnen positiv zu tun ist (dazu bedarf es der Klugheit); wohl aber was im einzelnen und in jedem Fall zu unterlassen ist (vgl. ebd.). Denn es gibt Handlungen, deren Wahl in jedem Fall die Unrichtigkeit des Strebens implizieren und die deshalb allein schon deshalb, ganz unabhängig von weiteren Absichten oder Güterbilanzierungen, sittlich falsch und übel sind, d.h. den Willen des Handelnden zu einem schlechten Willen werden lassen. Das ist jedoch

³⁰ So im Zusammenhang mit dem Thema »Fundamentalsoption« (bes. VS 65–67), wie auch im Zusammenhang mit der Behandlung des Begriffs des »Objekts« der Handlung (bes. VS 78).

³¹ Vgl. dazu auch J. Finnis, Object and Intention in Aquinas, in: *The Thomist*, 55 (1991), 1–27.

letztlich nur in einer tugendethischen Perspektive, nicht aber in einer auf dem Begriff des »Gesetzes« und der »Norm« gründenden Darstellung der Moral begründbar³².

Jedenfalls: damit bestätigt sich die Existenz universaler Verbotsnormen bzw. die Differenz zwischen universalen und partikularen Handlungsnormen, und das heißt auch: der Existenz realer, unüberschreitbarer Grenzen des moralisch Möglichen. Genau dies jedoch ist, wie oben gesagt, mit dem Begriff einer Autonomie als »schöpferischer Vernunft« unvereinbar. Eine Vernunft, die »schöpferisch« ist, kann solche Grenzen gar nicht kennen. Der Aufweis der Grenzen jedoch allein zeigt schon, daß Autonomie in eine Wahrheit – letztlich eine Wahrheit über den Menschen selbst – eingebunden ist, über die sie selbst nicht zu verfügen vermag.

Zweitens, der theologische Grund: Er besteht darin, daß es von einem christlichen Standpunkt aus unmöglich ist, Heils- und Weltethos einfach so zu unterscheiden, wie dies »autonome Moral im christlichen Kontext« tut. Möglich ist es hingegen, ein autonomes Vernunftethos auf der Ebene des Humanums als »Teilmenge« eines letztlich auf Offenbarung gründenden christlichen Ethos' zu identifizieren. Gerade das aber impliziert, daß auch das Weltethos Bestandteil des christlichen Heilsethos' wäre. Das hätte bereits entscheidende Konsequenzen für die Frage kirchlich-lehramtlicher Zuständigkeit. Zugleich ist es auch bedeutsam für jene der Heilsrelevanz innerweltlicher Handlungsnormen, ja eben für den gesamten Zusammenhang zwischen Geboten und christlicher Vollkommenheit, dem Thema des ersten Teils von »Veritatis splendor«.

Unbeschadet der auch von der Enzyklika anerkannten Autonomie menschlicher sittlicher Vernunft bzw. eines daraus sich ergebenden autonomen Vernunftethos, ist die Tatsache wesentlich, daß es eben auch ein spezifisch *christliches Ethos des Humanums* bzw. ein spezifisch christliches Weltethos gibt³³. Dieses gründet vor allem auf der Tatsache, daß der Christ aufgrund des Glaubens weiß, daß die für jeden Menschen erfahrbare Kluft zwischen sittlichem Sollen und sittlichem Können durch die Erlösung in Christus und die dadurch dem Menschen zukommende Gnade überwunden ist. Ein Sollen, welches das Können übersteigt und keine Glücks- oder Erfüllungsverheißung in sich zu schließen vermag, ist ja gerade als verpflichtendes Sollen nicht einsichtig; gerade dies ist einer der Hauptgründe dafür, daß so viele sittliche Normen umstritten sind.

Mit den Worten Christi betont hier »Veritatis splendor«: »Im Anfang war es nicht so«. Und diese heilsgeschichtliche Perspektive ist wesentlich. In ihr wird es unannehmbar, die menschliche »Schwäche zum Kriterium der Wahrheit vom Guten« zu machen (VS 104,1). Die Wahrheit über den Menschen – und das wissen wir allein aus Offenbarung – besteht gerade darin, daß er seine Vollkommenheit und sein Glück allein darin zu finden vermag, was die Kräfte seiner bloßen Natur übersteigt.

³² Vgl. meine oben zitierten Ausführungen »Intrinsically Evil Acts« and the Moral Viewpoint...; sowie: M. Rhonheimer, »Ethics of Norms« and the Lost Virtues, in: *Anthropotes* IX, 2 (1993), 231–243.

³³ Vgl. M. Rhonheimer, Über die Existenz einer spezifisch christlichen Moral des Humanums, in: *Internationale Katholische Zeitschrift »Communio«*, 23 (1994) 360–372.

Der Kirche ist ja gerade diese Wahrheit anvertraut. Daß sie deshalb gegen falsche Autonomiekonzepte reagiert, die diese Wahrheit unterlaufen und unwirksam machen, ist nicht Einmischung in die Freiheit der Moraltheologie, sondern Wahrnehmung ihres ureigensten Auftrags der treuen Weitergabe der offenbarten Wahrheit.

d) Moralische Autonomie und das Problem der Begründung sittlicher Normen

Das Anliegen der »Autonomen Moral« entspringt bekanntlich einer Reaktion auf die Herausforderung durch die Enzyklika »*Humanae Vitae*«³⁴. Die Herausforderung bestand letztlich darin, daß mit den Mitteln der herkömmlichen moraltheologischen Normenbegründungsverfahren die Lehre von »*Humanae Vitae*« nicht ausreichend verständlich zu machen war. Gesucht wurde deshalb eine moraltheologische Konzeption, der gemäß man begründen konnte, weshalb eigentlich für solche Fragen gar nicht das kirchliche Lehramt zuständig sei. Vielmehr, so suchte man zu zeigen, müßten sie geklärt werden durch den andauernden Prozeß einer »Synopsis der Erkenntnisse der Human- und Sozialwissenschaften und der Einsichten der philosophischen Anthropologie mit den in der Sprache der sittlichen Verbindlichkeit übersetzten Dringlichkeiten und Notwendigkeiten gegliederten Menschseins«; und deshalb sei »Ethik für ihre Wahrheitsfindung auf die ständige redliche Kooperation mit den empirischen Wissenschaften und den philosophischen Deutungen des menschlichen Daseins angewiesen«³⁵.

Eine solch komplexe Arbeit kann selbstverständlich nicht vom kirchlichen Lehramt geleistet werden. Sie ist die Aufgabe des katholischen Moraltheologen. Erstaunlich ist dabei, daß eine so verstandene »autonome Moral« nun gerade die autonome sittliche Einsicht des einzelnen für unerheblich, ja für unfähig erklärt, wirklich verantwortliche und vernünftige sittliche Orientierung vermitteln zu können. Die Lehre vom Naturgesetz wird hier nur noch gebraucht, um »theonome Autonomie« als moraltheologisches Programm zu begründen; als Autonomie der sittlichen Einsicht des einzelnen scheint sie jedoch nicht funktionieren zu können, zumindest nicht ohne die Vermittlung und Anleitung durch kompetente Moraltheologen. »Autonom« sind jetzt nur noch die Moraltheologen mit ihrer Fähigkeit, human- und sozialwissenschaftliche Forschungsergebnisse mit philosophisch-anthropologischer Erkenntnis zu einem umfassenden Konzept gelungenen Lebens zu kombinieren, – und dies als andauernden Prozeß, der angesichts der ständig zunehmenden Fülle an Wissen und Erfahrung immer wieder neue Lösungen hervorbringt, denn »die Rationalität des Sittlichen enthüllt sich weniger in der abstrakten Spekulation als in der Reflexion über die geschichtlichen Erfahrungen der Menschheit«³⁶.

Wenn sich nun das Lehramt der Kirche gegen eine solche doch eher elitäre Konzeption moralischer Autonomie wehrt, verteidigt sie eigentlich die kognitive morali-

³⁴ Vgl. A. Auer, *Hat die autonome Moral eine Chance in der Kirche?*, a.a.O., 12.

³⁵ A. Auer, ebd. 13.

³⁶ A. Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, a.a.O., 29.

sche Autonomie des einzelnen. Sie behauptet diese zwar als wesentlich nicht-schöpferisch. Damit jedoch schützt sie die Würde der Person und Gottes Ebenbild in ihr. Denn eine wirklich »schöpferische Vernunft«, der die Aufgabe zufiele, in vernünftiger Weise Normen zu finden, könnte überhaupt nur die Vernunft von Experten und Spezialisten sein, nicht aber die praktische, autonome Vernunft des einzelnen Handlungssubjekts, die eben selbst den Charakter eines natürlichen moralischen Gesetzes besitzt, in dem Gottes ewige, schöpferische Weisheit offenbar wird. Die Expertenvernunft der »autonomen Moral« kongruiert mit der Expertenvernunft des güterbilanzierenden Konsequentialismus. Die Rationalität entspricht jener der technischen und ökonomischen Bewältigung von Sachfragen³⁷. Diese Rationalität ist selbstverständlich in vielen Bereichen legitim. Sie dispensiert jedoch nie von der Frage, ob diese oder jene Handlungsweise grundsätzlich überhaupt »moralisch möglich« ist³⁸.

Solche Einwände werden jeweils durch ein ganzes Arsenal konsequentialistischer Argumentationstechniken für unerheblich erklärt. Sie sind aber als entscheidende Einwände erst im Kontext einer Tugendethik verstehbar. »Tugendethik« reflektiert gerade die autonome, wenn auch keinesfalls »schöpferische«, Struktur sittlicher Normalerkenntnis: Daß man gewisse Dinge, ganz unabhängig von der Kalkulierung der weiteren Folgen, einfach nicht tun darf, weil man den Akt der Wahl entsprechender Verhaltensweisen als fundamentale Unrichtigkeit des Strebens, des Wollens, und damit als sittliches Übel und Schuld, erfährt. Wer solche Einsicht von sich aus zu vollziehen vermag, der ist wahrhaft autonom, da, zumindest für das Grundlegende, nicht auf die Vernunft von Experten angewiesen.

Das als partizipierte Theonomie begriffene natürliche moralische Gesetz im Menschen – das Licht seines Verstandes, das Gut und Böse zu unterscheiden vermag – ist gerade deshalb wahre »Autonomie«, weil es selbst eben nicht »schöpferisch« ist. Wäre unsere praktische Vernunft schöpferisch, so könnten wir als Menschen gar nicht mehr zusammenleben. Wir würden uns nicht verstehen; die Grundregel der Gerechtigkeit, die Goldene Regel (»Was du willst, daß die anderen dir tun, das tue auch du den anderen« usw.) wäre allen Sinnes beraubt, weil sie kognitive Universalität sittlicher Gehalte voraussetzt, über die das Subjekt selbst kognitiv nicht verfügt, sondern die es eben »findet« und die ihm gerade deshalb Orientierung zu geben vermögen. Gerade dadurch wird sittliche Erfahrung zu einem Weg, die eigene Autonomie als einer Wahrheit verpflichtet zu erfassen und dann auch die Frage nach dem transzendenten *Ursprung* aller Unterscheidung von Gut und Böse zu stellen.

³⁷ Vgl. VS 76, 1. Einer der Hauptvertreter des Proportionalismus, Peter Knauer, nennt die »Grundformel sittlicher Entscheidungsfindung« selbst einen »wirtschaftlichen Kalkül«, wobei es um eine Art Gewinnmaximierung gehe; »ethisch« werde dieser Kalkül durch das Kriterium »auf die Dauer und im ganzen«. Vgl. P. Knauer SJ, Fundamentelethik: Teleologische als deontologische Normenbegründung, in: Theologie und Philosophie 55 (1980), 321–360; zit. 333. Knauer wiederholt dies in einem Kommentar zur Enzyklika; vgl. P. Knauer, Zu Grundbegriffen der Enzyklika »Veritatis splendor«, in: Stimmen der Zeit 119 (1994), 14–26.

³⁸ Vgl. VS 77,1.

Mit der »autonomen Moral im christlichen Kontext« stimmt etwas grundlegend nicht. Auch wenn sie gerechtfertigte Anliegen akzentuiert, die von der Enzyklika gebührend hervorgehoben werden, ist sie entstanden als ein Ad hoc-Konzept zum Zweck der Kontestation gegen die Lehre von »Humanae Vitae«. Deshalb wird wohl auch die »autonome Moral« bald einmal nur noch ein Kapitel innerhalb der bewegten Geschichte der katholischen Moraltheologie sein. Dennoch wird sie, wie jeder Irrtum in der Geschichte der Kirche, auch positive Spuren hinterlassen. »Veritatis splendor« legt davon Zeugnis ab: Eine neue Sensibilität und Anerkennung der kognitiven moralischen Autonomie als Bestandteil menschlicher Gottebenbildlichkeit und entsprechend erhöhte Anforderungen an ethische und moraltheologische Normenbegründungsdiskurse.

Mann und Frau in Gott

Die Würde des Menschen nach Hans Urs von Balthasar

Anton Štrukelj, Ljubljana

»Charismen werden nicht aufs Geratewohl ausgeteilt, sondern von Gott in die Bedürfnisse und Nöte seiner Kirche in die jeweilige historische Gegenwart hinein gespendet. Wenn sie von Gott stammen, dann schwimmen sie meistens nicht mit den Modeströmungen, sondern enthalten viel eher Gegengifte und Arzneien für die Gefahren der Zeit«¹. Diese Aussage von Hans Urs von Balthasar gilt nicht nur für die kirchliche Sendung von Adrienne von Speyr, sondern bezeichnet ebenfalls seine eigene Theologie.

In vielen Gebieten christlichen Lebens fehlt es an Klarheit. Auch das Verhältnis Mann-Frau ist verdunkelt. »Die weltweite Offensive des ›Feminismus‹, der um die Gleichstellung der Frau mit dem Mann kämpft, wirkt sich innerhalb der Kirche als Anspruch der Frau auf das Amtspriestertum aus. Die Gesamtkampffront ist verworren«². In dieser Problematik interessiert uns hauptsächlich die Würde des Mannes und der Frau. In der Offenbarung Gottes haben beide eine ganz zentrale Rolle. Erst aus der »Schau der Offenbarungsgestalt« kann man ihren Platz in der Welt und Kirche entdecken.

1. »Als Mann und Frau schuf er sie« (Gen 1,27)

Das Verhältnis Mann und Frau ist in der Schöpfungswirklichkeit ein sehr abgründiges Geheimnis und damit ein Zugang zum göttlichen Mysterium.

»Der Mensch ist Geist und Leib, ist Mann und Frau, ist Individuum und Gemeinschaft. Diese Konstanten gehören zu seiner Natur, seinem Wesen, was gerade nicht heißt, daß sie ihm sein Rätsel lösen; sie vertiefen es und verdringlichen es vielmehr. In allen drei Dimensionen erscheint er polar gebaut, zum immerwährenden reziproken Übergang gezwungen, um je im anderen Pol seine Ergänzung und Stillung zu suchen, aber gerade so über seine ganze polare Struktur hinaus verwiesen«³.

Wir wollen hier die geschlechtliche Differenzierung der Menschennatur betrachten. »Der Mensch kann nur entweder Mann oder Frau sein... Mann und Weib sind die Elemente der natürlichen Dialektik... Als Naturwesen existiert der Mensch ›als Mann und Frau‹«⁴. Diese Grundbeschaffenheit des Menschen beschreibt Balthasar

¹ Erster Blick auf Adrienne von Speyr, Einsiedeln 41989, S. 84.

² Neue Klarstellungen, Einsiedeln 1979, S.109.

³ Theodramatik, II: Die Personen des Spiels, I: Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976, S. 325.

⁴ Das Ganze im Fragment, Einsiedeln 1963, S. 327f.

noch weiter: »Der Mensch ist von seiner Geistspitze bis zu seinen Leibfundament Mann und Frau«⁵.

Die geschlechtliche Differenzierung ist dem Menschen also nicht äußerlich; sie konstituiert seine menschliche Würde, die über die ganze Schöpfung erhaben ist: »Bis in jede Körperzelle hinein ist der männliche Körper männlich, der weibliche weiblich, und entsprechend das ganze empirische Erleben und Ichbewußtsein«⁶.

Das Geschlechtliche herrscht aber keinesfalls nur in der leiblichen Sphäre des Menschen. Nein. Die geschlechtliche Unterscheidung durchherrscht auch den Geist des Menschen bis in die tiefsten Wurzeln und höchsten Gipfel, so sehr, daß die körperliche Differenz neben dieser gesamtpersonalen als ein bloßes Teilmoment erscheint. Darin besteht eben die Abbildlichkeit des Menschen: als ganzer, als Leib und Seele, als Mann und Frau ist er das »Abbild Gottes«.

2. Mann und Frau als Abbild Gottes

Die grundlegende Polarität von Mann und Frau gewinnt ihre endgültige Bedeutung erst im Lichte Christi. »Das Wort Gottes erscheint in der Welt als Mann, als der ›letzte Adam‹. Das kann nicht gleichgültig sein«⁷.

Hans Urs von Balthasar betrachtet den Mann als »Wort« und die Frau als »Antwort« bzw. »Ant-litz«. Darin spiegelt sich geheimnisvoll die »Gottebenbildlichkeit« des Menschen ab. »Der erste Adam ruft die Namen der Tiere in die Natur hinein, und so wie er sie nennt, heißen sie. Aber eine ihm entsprechende Antwort erhält er von ihnen nicht. Erst da Gott aus seiner Seite die Frau bildet, öffnet sich ihm (‘endlich!’) die Natur mit einem angemessenen Gegenwort... So ist die Frau wesentlich Antwort... Ist der Mann das rufende Wort, so ist die Frau die ihm am Ende entgegertönde Antwort, vermittelt im gegenseitigen Aufeinander-hin«⁸. Im zweiten Schöpfungsbericht »wird deutlich, wie der Mann das Primäre, die Frau das Sekundäre sein kann, wobei doch das Primäre ohne das Sekundäre unvollendet bleibt, weil es des Gleichrangigen, Gleichwertigen bedarf, um sich zu vollenden«⁹. Beide, Mann und Frau, besitzen also dieselbe Würde. Außerdem ist der Mann »unfähig, sich das Antwortende selber zu verschaffen; zwar liegt es in ihm verborgen, aber es muß ihm als Gnade geschenkt werden«¹⁰.

»Eva ist potenziell in Adam, aber er kann sie nicht selber aus sich hervorbringen... ›Er schuf sie als Mann und Frau‹ (Gen 1,27). Beide, Mann und Frau, nicht nur gemeinsam, sondern jeder für sich sind ein ‘Bild Gottes’, somit bleibt die Unmittelbarkeit eines jeden zu Gott gewährleistet«¹¹.

⁵ Summa Summarum, in: Spiritus Creator (Skizzen zur Theologie III), Einsiedeln 1988, S. 336.

⁶ Theodramatik, II, 1, S. 334.

⁷ Theodramatik, II: Die Personen des Spiels, 2: Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978, S. 260.

⁸ Theodramatik, II, 2, S. 261.

⁹ Ebd.

¹⁰ Ebd.

¹¹ Ebd., S. 262 f.

Was »Antwort« akustisch sagt, das sagt »Antlitz« visuell. »Das Antlitz ist das Entgegenblickende. Mann und Frau stehen Aug in Auge. Hier ist die Gleichrangigkeit noch stärker betont: der Umsichtblickende trifft auf einen Gegenblick, in dem er, der Sehende, zum Gesehenen wird«¹². Das Antlitz-zu-Antlitz von Mann und Frau ist die Grundlage dafür, daß es zwischen Gott und der Menschheit zu einem solchen Antlitz-zu-Antlitz kommen kann.

Die Antwort der Frau ist eine überschwengliche: sie gibt dem Mann nicht nur das zurück, was sie von ihm erhalten hat, sondern auch die gemeinsame Frucht. Die Frau schenkt einem Mann »etwas Neues, in dem sein Geschenk zwar integriert ist, ihm aber in einer unverhofft erneuten Gestalt entgegentritt. Die Frau gibt ihm somit eine doppelte Antwort«¹³.

Der ganze Mensch ist Mann und Frau, er ist »duale Einheit«. Der Mann ist ausgesprochen monadisch, die Frau aber dyadisch. Das menschliche Ich ist immer auf ein Du hingewiesen und kann niemals von ihm Besitz ergreifen. Die Frau ist für Adam ein »Gegenbild«, ein »passendes Gegenüber.«

Die leibliche Verbindung von Mann und Frau ist für den Menschen so wesentlich und zentral, daß fast die ganze Erzählung vom idealen Menschen bei seiner Erschaffung im Zeichen dieser Unterscheidung steht. Auch den Tieren ist die geschlechtliche Differenz eigen, aber die primäre Scheidung von Mann und Frau gehört zweifellos zum »Gleichnis Gottes«. Gerade auch die Fruchtbarkeit, die aus der Vereinigung von Mann und Frau stammt, ist Abbild jenes geheimnisvollen Wesens Gottes, das hier in einem unergründlichen Plural zu sich selber spricht: »Laßt uns!« Gottes Wesen ist unendliche Fruchtbarkeit in der Trinität. Unter allen Geschöpfen ist nur der Mensch das Bild Gottes! Diese Abbildlichkeit ist natürlich und gnadenhaft zugleich. Das Herrschen über die Schöpfung gehört dazu. »Das Geheimnis der Fruchtbarkeit, um deretwillen Gott den Menschen geschaffen hat, und durch die er ein Abbild der ewigen fruchtbaren Trinität ist, ist noch enger mit dem Wesen Gottes verknüpft... Er schuf sie nicht nur aus der Zweiheit des Geschlechtes zur Einheit hin, sondern er schuf ihre Zweiheit ausdrücklich aus ihrer eigenen Einheit her«¹⁴.

Diese Polarität ist von wesentlicher Bedeutung auch im Bereich der Offenbarung Gottes an die Menschheit. Die alt- und neutestamentliche Lehre der Geschlechterdifferenz ist nicht zeitbedingt und nicht überholbar (z.B. 1 Kor 11,7-12), vielmehr Voraussetzung für die volle Entfaltung der Selbstkundgabe Gottes in seiner Menschwerdung. »Das Hohelied ist im Alten Testament unentbehrlich, sowohl als Loblied der zweigeschlechtlichen Liebe vor Gott wie als Transparent zum Verhältnis zwischen Gott und seinem Volk, dessen Gegenseitigkeit sich in die Begriffe und Bilder der geschlechtlichen Liebe kleidet. Das ist deshalb möglich, weil der Mann als zeugend, gestaltend und führend bei aller personalen Gleichwertigkeit einen Primat hat und Gleichnis Gottes ist, die Frau als empfangend und gebärend wesenhaft Antwort an

¹² Ebd., S.262.

¹³ Ebd., S. 263.

¹⁴ Christlicher Stand, Einsiedeln ²1981, S. 183.

den Mann ist, ›Gehilfin‹, aber auch ›Fülle‹ und ›Herrlichkeit‹ und darin Gleichnis der kreatürlichen Welt«¹⁵.

Die kleine, beschränkte leibliche Fruchtbarkeit ist entgrenzt zur katholischen, eucharistischen Fruchtbarkeit der erlösenden Liebe Christi und der erlösten Liebe seiner Braut, Kirche, die zugleich sein Leib ist. Die ursprüngliche Einheit besteht darin, daß die Kirche aus Christus geboren wird, wie Eva aus Adam. Die neue Fruchtbarkeit aber ist eine vollkommen jungfäuliche, denn sie stammt aus dem Kreuz.

3. Der Primat des Weiblichen

Die Eigenartigkeiten des »Weiblichen« im Gegensatz zum »Männlichen« müssen in Kürze dargestellt werden.

Der Begriff »männlich – weiblich« ist zweifellos eine der wichtigen Kategorien in der balthasarschen Theologie. Alle Kreaturen sollen sich dem Schöpfer gegenüber »weiblich« verhalten. In dieser Perspektive wird deutlich, daß die ganze Kirche grundsätzlich die Braut ist. Die Kirche als ganze ist primär Frau und Braut, die ihrem Mann und Bräutigam liebend gehorcht. Kirche als Person ist die Braut Christi und seine »Gehilfin«. Sie ist die zweite Eva, die aus der durchbohrten Seite Christi, des zweiten Adam geboren ist (*Ecclesia ex latere Christi*)¹⁶.

Das Geschöpf ist Gott gegenüber nur sekundär, antwortend, weiblich. Der Mann und die Frau sind Abbild von Vater und Sohn, von Christus und Kirche. Der Mensch ist als Mann und Frau Gottes Bild und zu Gott hin offen. Da in Christus »alles geschaffen ist«, ist damit einschlußweise gesagt, daß auch Mann und Frau im Sohn und nach seinem Bilde geschaffen sind. Der Sohn steht dem Vater gegenüber in einer empfangenden, offenen, »weiblichen« Haltung.

Gott als Schöpfer trägt in sich das Urbild von Mann und Frau. Der Sohn als der Gezeugte ist das Urbild beider Geschlechter: des empfangend-antwortenden Weiblichen und des aktiv-schenkenden Männlichen. Jesus Christus als wahrer Mensch muß deshalb Mann gewesen sein, weil er »den Ursprung, den Vater, in der Welt zu repräsentieren« hat¹⁷. Der ewige Sohn ist aber als »Weisheit« in gewisser Weise dem Vater gegenüber »weiblich«. Das mag verwundern, aber sein vollkommener Gehorsam dem Vater gegenüber trägt solche Züge. Das ewige Wort verdankt sich immerwährend seinem väterlichen Ursprung. Der Sohn ist und bleibt auch das Kind, das jeweils neu aus dem Schoß des Vaters geboren wird¹⁸. Doch muß er menschwerdend

¹⁵ Summa Summarum, S. 336; vgl. dazu: Das Ganze im Fragment, S. 327–335; Klarstellungen, Einsiedeln ⁴1978, S.65–72; Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik, III,2:Theologie, 2: Neuer Bund, Einsiedeln ²1988, S. 448–454; Theodramatik, II,2, S. 265f; Kleine Fibel für verunsicherte Laien, Einsiedeln ³1989, S. 71.

¹⁶ Mysterium Paschale. In: Mysterium Salutis III/2, Einsiedeln – Zürich – Köln 1970, S. 133–326, hier S. 219; Christlicher Stand, S.188; Wer ist die Kirche?, in: Sponsa Verbi (Skizzen zur Theologie II), Einsiedeln ²1971, S. 148–202, hier 152; Theodramatik, II, 2, S. 265.

¹⁷ Theodramatik, II, 2, S. 261.

¹⁸ Siehe: Wenn ihr nicht werdet wie dieses Kinde, Ostfildern 1989; vgl. auch: Das Ganze im Fragment, S. 274–283.

als »Logos« in der Welt den Vater repräsentieren, und das kann er nur als Mann. Christus muß Mann sein, um seinen Vater in der Welt repräsentieren zu können.

Es ist kennzeichnend für das Geschöpf, daß es wesentlich weiblich ist. Die Kirche ist urbildlich die »Frau«, sie ist Maria. Innerhalb dieser allumfassenden Weiblichkeit oder Mütterlichkeit der Kirche befinden sich alle gleichergestalt: Männer und Frauen. »Auch der Mann, auch der Priester ist in dieser Hinsicht weiblich, marianisch«¹⁹.

Im Glauben verwirklichte Kontemplation sollte die Bereitschaft zum Aufnehmen der Liebe Gottes erreichen. Das ist, sagt Balthasar, typisch »weibliche« Haltung im Unterschied zur »männlichen« Haltung eines aktiv vermittelnden Menschen. Die natürliche Differenz der Geschlechter, die bei aller Personenwürde niemals nivelliert werden darf, wird zum Gleichnis für das Verhältnis des Menschen zu Gott in der Offenbarung und in dem Erlösungsgeschehen. Der Mensch sollte sein Dasein als Brautschaft verstehen: »Die Kirche und die Seele, die den Samen des Wortes und des Sinnes empfangen, können ihm nur in einer fraulichen Öffnung und Bereitschaft aufwarten, die sich nicht sträubt, nicht sperrt, nicht verkrampft, keine männliche Gegenleistung versucht, nur im Dunkeln sich hingibt, im Dunkeln empfängt, im Dunkeln austrägt, nicht wissend, was und wieviel sie empfangen hat und zur Geburt bringt«²⁰. Die Frau ist aus dem Mann, und das Weib in der Ehe wird letztlich durch den Mann geformt und gebildet. Durch das, was er ihr gibt, wird sie Mutter. Sie ist ihm physischer, bergender Schoß, er aber birgt sie als ihr geistiger Schoß.

»Die Braut ist wesentlich Frau, das heißt Empfängerin, die durch die Entgegennahme des Samens, aber auch durch alle ihre eigenen weiblichen Organe und Kräfte instand gesetzt ist, die Frucht auszutragen und zu gebären: in der Geburt (und dazu gehört im weiteren Sinn die mütterliche Sorge um das Kind und dessen Ernährung und Erziehung bis zur vollen Selbstständigkeit) erteilt das Weib dem Mann die vollwertige, überschwengliche Antwort. Zu solcher christlichen Fraulichkeit hin wird das Geschöpf durch die strukturelle, sakramentale Kirche erzogen: das Amt und das Sakrament sind die Formen der Samenvermittlung, sie gehören auf die männliche Seite, ihr Ziel aber ist, die Braut ihrer weiblichen Funktion zuzuführen und sie in dieser zu bestärken«²¹.

Das Geschöpf kann und darf sich Gott gegenüber nicht männlich verhalten. Mit Gott gibt es nur das paulinisch-augustinische weibliche »Gott-anhängen«. »Nicht das Nehmen, nur das Hingenommenwerden. In dem Maße, als der einzelne Glaubende sich von Gott hinnehmen läßt, Magd des Herrn wird, erwacht in ihm die Kirche, die weiblich den Geist des Herrn widerspiegelt. So aufnehmen zu müssen, zu dürfen ist zugleich des Weibes Demut und Verherrlichung«²².

Das Weibliche hat also den Primat vor dem Männlichen. Das erste steht für das Persönliche, das zweite für das Funktionelle.

¹⁹ Kleine Fibel für verunsicherte Laien, S. 73.

²⁰ Theologie der Geschichte, Neue Fassung, Einsiedeln ⁶1979, S. 89 f.

²¹ Wer ist die Kirche?, S. 165.

²² Ebd., S. 199.

4. Maria als Vorbild für Mann und Frau

Der weibliche Aspekt der Kirche hat einen großen Vorrang vor dem männlichen. Maria als (*ecclesia*) *immaculata* ist vor der Berufung der Apostel auf dem Plan. Maria hat das Vorrecht des Allumfassenden: das Petrinische ist von dem Marianischen getragen. Deswegen ist »Maria ›Königin der Apostel‹, ohne apostolische Vollmachten für sich in Anspruch zu nehmen. Sie hat anderes und mehr«²³.

Worin liegt dieses »Mehr« Mariens? »Indem Maria mit den glaubenden Frauen zusammen die lebendige und persönliche Liturgie unter dem Kreuz erlebt und vollzieht, bei der die Jünger außer einem alle abwesend bleiben und von der diesen nachher nur die funktionelle Form übertragen wird, erhält sie einen Platz, für sich und für die Frau überhaupt, im Herzpunkt des kirchlichen Lebens. Wenn die Frau vom funktionellen Priestertum ausgeschlossen bleibt und sich hierin etwas von der natürlichen Schöpfungsordnung in der Kirche widerspiegelt, nach welcher ›der Mann ein Bild und Abglanz Gottes, das Weib ein Abglanz des Mannes ist,... und der Mann nicht um des Weibes willen geschaffen wurde, sondern das Weib um des Mannes willen‹ (1 Kor 11,7.9), nach welcher überhaupt das Funktionelle dem Mann zusteht, während der Frau die ›Verhüllung‹ des Lebensmäßigen eignet (ebd. 13-16), so besagt diese Ausschließung auf keinen Fall eine Unterlegenheit der Frau... Die schöpferische Über- und Unterordnung der Geschlechter dient vielmehr nur ihrer parataktischen Zuordnung: ›Sonst ist jedoch im Herrn weder das Weib unabhängig vom Mann, noch der Mann unabhängig vom Weib. Denn wie das Weib vom Mann stammt, so ist auch der Mann wieder durch das Weib da; alles aber kommt von Gott‹ (ebd. 11-12)«²⁴.

Maria, Mutter des Herrn, die Krone der Schöpfung ist der endgültige Maßstab für das unverwechselbar Weibliche. Die Differenz zwischen Mann und Frau steht nicht primär im Zeichen von Konkurrenz und Gleichschaltung. »Heute, im Zeitalter einer weitreichenden Tendenz der Nivellierung aller sozialen und antropologischen Differenzen – man denke an die Art, wie die Gleichberechtigung der Frau vertreten wird: als Gleichschaltung, nicht als Gleichwertung! – besteht für die Kirche die Gefahr, die Kanten der vom Ursprung her in ihr gesetzten Ständedifferenzen zu verwischen«²⁵.

Gott »braucht« in seinem Erlösungswirken die Frau, die – real (als Sion-Maria-Kirche) wie auch als Symbol der erwünschten Antwort des Menschen auf seine Liebe – dasteht und sich hingibt. Ein solcher Mensch wäre ein mündiger Christ. »Einer, der ganz zum ›Stoff‹ für die Formgestalt Christi geworden wäre, zur ›Materia‹, die aus solcher ›Passivität‹ zur höchsten Aktivität der ›Matrix‹ und ›Mutter‹ Jesu erhoben wird (›... der ist mir Bruder, Schwester und Mutter‹, Mt 12,50)«²⁶.

²³ Neue Klarstellungen, S. 114.

²⁴ Christlicher Stand, S. 234.

²⁵ Balthasars Geleitwort in: Anton Štrukelj, *Leben aus der Fülle des Glaubens. Die Theologie der christlichen Stände bei Hans Urs von Balthasar*. Diss. Ljubljana ³1994, S. 5-8, hier S. 7.

²⁶ Wer ist ein Christ? Einsiedeln 1965, S. 91; vgl. auch: In Gottes Einsatz leben, Einsiedeln ²1972, S. 45; Herrlichkeit, II, 2, 2, S. 23; Der antirömische Affekt, Einsiedeln ²1989, S. 172; Die marianische Prägung der Kirche, in: *Maria heute ehren* (hrsg. von W. Beinert), Freiburg 1977, S. 263–279, hier S. 276.

In der marianischen Hingabe, die der höchste Fall jeder christlichen und menschlichen Haltung vor Gott ist, liegt keinerlei Passivität oder Resignation. Sie fordert im Gegenteil alle aktiven Kräfte des Menschen²⁷.

Maria ist das vollkommenste Vorbild christlichen Lebens. Wer marianisch würde, an dem wäre das Christliche lesbar und verständlich. »Das Marienleben muß als Prototyp dessen gelten, was die *Ars Dei* aus einem menschlichen Stoff zu gestalten vermag, der sich nicht widersetzt. Es ist ein weibliches Leben, das ohnehin mehr als männliches Gestaltung vom Mann, vom Bräutigam, von Christus und von Gott her erwartet«²⁸. Es ist ein jungfräuliches, ein mütterliches und bräutliches Leben zugleich. In alldem ist es schlicht verfügenlassendes Leben. Ihr ganzes Leben ist eine unbegrenzte Bereitschaft den Willen Gottes zu tun: »Siehe, die Magd des Herrn, mir geschehe nach deinem Wort« (Lk 1,38).

5. Die gleiche Würde von Mann und Frau

Durch die freiwillige Selbsthingabe Christi ist »eine solche Gegenseitigkeit des Männlichen und Weiblichen erreicht, die der Hingegebenheit der Frau an den Mann jeden Zug von Unterlegenheit wegnimmt«²⁹.

Paulus deutet und ordnet die ganze Mann-Frau Beziehung vom Verhältnis Christus-Kirche (Eph 5). Die Kirche ist dabei immer und eindeutig weiblich. Sie ist die Jungfrau, die Braut, in der Apokalypse zuletzt Gattin. Verwischung oder gar Zusammenbruch der Geschlechtsopposition im modernen Unisex würde das Verhältnis Christus-Kirche unverständlich werden lassen.

»Die Besonderheit des Mannes ist positiv, daß er geschlechtlich der Spendende ist und darin ein sehr entferntes Nachbild der göttlichen, ewig ununterbrochenen Vaterschaft; sie ist negativ, daß er, beinahe lächerlich ephemere, der Durchgeber von Schöpferkräften (für einen neuen unsterblichen Menschen!) ist, die nur Gott besitzt. Die Besonderheit der Frau ist, daß sie die wirklich Empfangende ist und darin nicht nur ein entferntes Symbol, sondern die reale Wirklichkeit der geschaffenen Natur mit ihren ungeheuern gestaltenden Potenzen ist, worin gegenüber dem Manne ihre uneinholbare Überlegenheit liegt: sie kann aktiv empfangen, gebären und großziehen, so daß das Kind ihr gegenüber ganz anders ›Fleisch von ihrem Fleisch‹ ist als dem Vater gegenüber.

Analog ist der Priester, der ›Diener Christi‹ einer, der Höheres durchgibt, als was er hat, während die empfangende Gemeinde mehr ist: die echte Empfängerin und Hegerin dieses Höheren«³⁰.

²⁷ Vgl. *Theologie der Geschichte*, S. 91.

²⁸ *Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik*, I: *Schau der Gestalt*, Einsiedeln³ 1988, S. 542.

²⁹ *Die Würde der Frau*, in: *Homo creatus est* (Skizzen zur Theologie V), Einsiedeln 1986, S. 134–141, hier S. 137; siehe den schönen Aufsatz von Susanne Greiner, *Die Würde der Frau. Ihre Bedeutung in der Theologie Hans Urs von Balthasars*, in: *Hans Urs von Balthasar. Gestalt und Werk* (hrsg. von K. Lehmann und W. Kasper), Köln 1989, S. 283–297.

³⁰ *Kurze Erwägungen zum Frauenpriestertum*, in: *Vaterland* (Luzern) Nr. 48, Beilage *Christ und Kultur*, S. 26; vgl. auch Nachwort des Übersetzers. In: L. Bouyer, *Frau und Kirche*, Einsiedeln 1977, S. 87–95.

»Die Frau ist als aktive Kraft des Empfangs alles dessen, was der Himmel spendet, Inbegriff der kreatürlichen Potenz und Würde, das was Gott als Schöpfer voraussetzt, um die Welt mit dem Samen seines Wortes zu begaben«³¹.

Je größer die Verschiedenheit zwischen Mann und Frau, sagt Balthasar, desto größer sind auch die Möglichkeiten für Liebe und Fruchtbarkeit: »... je verschiedener die Ausprägungen von Mann und Frau in der identischen Menschennatur sind, umso vollkommener und fruchtbarer kann die Einigung in der Liebe sein«³².

Das eigentliche Subjekt des Empfangs der Offenbarung ist die Kirche, die heilige und unbefleckte Braut Christi³³.

6. Hochzeitlichkeit

Die höchste Würde eines Menschen ist nur in Gott gesichert. Die Theologie der Geschlechter bei Hans Urs von Balthasar führt ins Uferlose, weil sie aus dem dreieinigen Gott entspringt und in denselben Ursprung als erfüllende Vollendung zurückmündet.

Das dialektische Ineins von Mann und Frau in Verbindung mit Eph 5,21 ff sieht Balthasar verwirklicht vor allem im Geheimnis des Ehebundes des Ein-Fleisch-Seins als des Sakramentes des Ein-Geist-Seins zwischen Christus und Kirche. Deswegen stellt Balthasar die Hochzeitlichkeit ins Zentrum seiner Ekklesiologie. Das Kreuz ist Vollendung aller Hochzeitlichkeit zwischen Mann und Frau, ja zwischen Himmel und Erde. »Diese *Hochzeitlichkeit* bleibt das innerste Geheimnis der Kirche, ein seliges und zugleich schmerzendes, da es seinen Ursprung immer neu an der Aktualität des Kreuzes nimmt«³⁴. Hans Urs von Balthasar behauptet: »Nichts ist zeitgemäßer, als die Vertiefung in dieses Mysterium der Hochzeitlichkeit zwischen Christus und der Kirche; nur von ihm her, nicht von einer Veränderung der institutionellen Strukturen, ist wirksame Reform der Kirche zu erwarten«³⁵.

7. Frauenpriestertum?

Die zu Beginn erwähnte Problematik um das Frauenpriestertum läßt sich nun unschwer lösen. Das wesentlich Weibliche der Kreatur, der Offenbarung und der Kirche als Braut deutet schon die Antwort an: »Die Frau, die nach der männlichen Rolle in der Kirche strebte, würde deshalb ein ›Weniger‹ anstreben und das ›Mehr‹, das

³¹ Kleine Fibel für verunsicherte Laien, S. 71.

³² Gedanken zum Frauenpriestertum (Manuskript). Zitiert von Johann G. Roten, Die beiden Hälften des Mondes. In: H. U. von Balthasar. Gestalt und Werk, S. 104–132, hier 131.

³³ Siehe Herrlichkeit, III, 2, 2, S. 81–93.

³⁴ Kleine Fibel für verunsicherte Laien, S. 72.

³⁵ Vorwort in: Adrienne von Speyr, Das Hohelied, Einsiedeln 1972, S. 5 f. Zum Thema »Hochzeitlichkeit« siehe auch: Herrlichkeit, III, 2, 2, S. 440–454.

sie ist, verleugnen. Nur ein Feminismus, der den Sinn für das Geheimnis der Geschlechterdifferenz verloren, die Sexualität funktionalisiert hat und die Würde der Frau durch Gleichschaltung mit dem Mann aufwerten will, kann das übersehen«³⁶.

Mit einem Frauenpriestertum würde die Frau »ein Mehr um eines Weniger willen preisgeben«³⁷.

»Der heutige Kampf der Frauen um ›Gleichberechtigung‹ ist tragischerweise weitgehend ein Kampf um ihre Vermännlichung innerhalb einer von Männern erfundenen und dirigierten technisch-mechanischen Pseudokultur, in der der Mensch zur geschlechtslosen Ameise wird«³⁸.

In diesem Sinn erweist sich die Kirche als Trägerin der Wahrheit, die für die gleiche Würde von Mann und Frau bürgt. Das neue Apostolische Schreiben (vom 22. Mai 1994) von Papst Johannes Paul II. über die nur Männern vorbehaltene Priesterweihe ist in dieser Perspektive zu verstehen³⁹. Papst Johannes Paul II., der oft von dem »hochzeitlichen Sinn des menschlichen Leibes« spricht, hat im Jahre 1988 ein Apostolisches Schreiben mit dem Titelwort »Mulieris dignitatem« veröffentlicht. Mit denselben Worten betitelt Hans Urs von Balthasar seinen Aufsatz »Die Würde der Frau« und sagt gleichsam programmatisch: »Die Promotion der Frau hängt ... mit der Männlichkeit Jesu Christi zusammen«⁴⁰.

³⁶ Kleine Fibel für verunsicherte Laien, S. 74.

³⁷ Maria in der kirchlichen Lehre und Frömmigkeit, in: J. Kard. Ratzinger/H. U. von Balthasar (Hrsg.), Maria – Kirche im Ursprung, Freiburg/Basel/Wien 1980, S. 59.

³⁸ Kurze Erwägungen zum Frauenpriestertum, S. 26.

³⁹ Johannis Pauli pp. II Summi pontificis Epistula Apostolica ad Catholicae Ecclesiae episcopos de sacerdotali ordinatione viris tantum reservanda »Ordinatio sacerdotalis«, in: L'Osservatore Romano 30–31 Maggio 1994, S. 1. Siehe dazu Joseph Kardinal Ratzinger, Grenzen kirchlicher Vollmacht . Das neue Dokument von Papst Johannes Paul II. zur Frage der Frauenordination, in: IkZ Communio 23(1994), S. 335–345; und auch Klaus W. Hälbig, »Er hat sie durch sein Blut gereinigt«. Zur Frage der Frauenordination im Horizont sakramentalen Denkens, in: IkZ Communio 23 (1994), S. 345–359. Deutsche Übersetzung des Apostolischen Schreibens »Ordinatio sacerdotalis« vom 22. Mai 1994, wie auch der Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Frauenpriestertum »Inter Insignores« vom 15. Oktober 1976 mit den Kommentaren sind in den Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls Nr. 117 vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz 1994 herausgegeben.

⁴⁰ Die Würde der Frau, S. 134.

Die Wahrheit und das sittlich Gute¹

Von Hubert Dobiosch, Chur

Zwischen dem Erkennen und dem Tun besteht ein enger Zusammenhang. Das Tun ist umgeprägtes Erkenntnis. Die philosophischen Einsichten über die Erkenntnis der objektiven Wahrheit, der Verbindung von Wahrheit und Gutem sind relevant für das sittliche Handeln. Die Frage des skeptischen Statthalters Pilatus: »Was ist Wahrheit?« hat an Aktualität nicht verloren. Vom philosophischen Standpunkt aus ringt der Mensch um die Erkenntnis der Wahrheit, theologisch betrachtet ist uns die Wahrheit in der Schöpfungs- und Wortoffenbarung erschlossen. Die in Freiheit erlangte Wahrheit ist Voraussetzung des Wohles der Person. Was dem personalen Wohl des Menschen, seinem Heil dient, dieses wahr und fördert, kann als Gut bezeichnet werden.² »Das Wohl der Person besteht darin, sich in der Wahrheit zu befinden und die Wahrheit zu tun« (VS 84).

1. Zu den Begriffen Wahrheit und das sittlich Gute

a. Die Wahrheit

Jeder Mensch wird in eine vorgegebene Kultur hineingeboren und damit auch in eine Welt bestehender Ordnungen und Begriffe. Das gilt auch für den Wahrheitsbegriff. Wir begegnen verschiedenen Aspekten des Wahrheitsbegriffes. Der Wahrheitsbegriff der Europäer ist, ähnlich wie die gesamte Kultur des Abendlandes, durch zwei Traditionen geprägt: Durch die Bibel und die griechische Philosophie. »Gerade beim Thema Wahrheit wird hebräisches wie griechisches Erbe im heutigen Streit der Meinungen erstaunlich aktuell«.³

Der hebräisch-biblische Wahrheitsbegriff ist existentiell ausgeprägt. Die Wahrheit ist ein Lebensproblem. »Der biblische Mensch des Alten Testaments sucht nicht die Welt und ihre Seinsgründe zu erforschen, sondern das Leben in der rechten Weise zu gestalten«.⁴

Das griechische Wort »aletheia« bedeutet das »Un-Verborgene« (leto = lateo: ich verberge). Für den griechischen Philosophen wird die Wahrheit zu einem Erkenntnisproblem.⁵ Die Wahrheit ist nicht ein göttliches Geschenk, vermittelt durch Offen-

¹ Überarbeiteter Vortrag, gehalten beim 1. Churer Philosophentag an der Theologischen Hochschule in Chur, am 6. November 1993.

² Vgl. H. Weber, Allgemeine Moraltheologie. Graz 1991, 316.

³ K. Koch, Der hebräische Wahrheitsbegriff im griechischen Sprachraum. In: H.-R. Müller-Schwefe (Hg.), Was ist Wahrheit? Göttingen 1965, 47-48.

⁴ R. Schnackenburg, Von der Wahrheit, die freimacht. München 1954, 14.

⁵ Vgl. K. Koch, aaO. 55-58.

barung, sondern das Ergebnis menschlichen, kritischen Suchens. Wahrheit bedeutet Enthüllung der Wirklichkeit, des Wesens, der Strukturen. Wahrheit heißt Erkennen, wie es wirklich ist. Wahrheit beruht auf Übereinstimmung der Aussage mit dem Sachverhalt, mit der Wirklichkeit.

Dem Neuplatoniker Isaac Israeli († 940 n. Chr.) verdanken wir die klassische Definition: »Veritas est adaequatio rei et intellectus« – Wahrheit ist die Angleichung von Intellekt und Wirklichkeit.⁶ Thomas von Aquin hat diese klassische Definition übernommen.⁷

Im wissenschaftlichen Diskurs müssen wir beide Traditionen des Wahrheitsbegriffs berücksichtigen: Die sachbezogene Wahrheit, d. h. das Erkennen der Welt, die mich umgibt, und die kritische Reflexion über den Erkenntnisprozeß selber. Ebenso bedeutsam wichtig ist die existentielle Wahrheit, die Wahrheit als tragfähiger Grund für mein Leben, die Wahrheit als Lebensweisheit, Lebenssinn oder Lebensweg. Nicht neu, doch heute besonders betont, ist die Einsicht, daß zwischen Erkennen und eigener Existenz, zwischen sachbezogener und existenzbezogener Wahrheit, ein enger Zusammenhang besteht. P. Ricoeur betont, daß »Wahrheit nicht isoliert erhältlich ist, sondern stets in Korrelation zu dem adoptierten eigenen Lebensmuster«.⁸

Der Nominalismus (Wilhelm v. Ockham 1285-1347) stellt aus verschiedenen Motiven, um die Souveränität Gottes und die Kontingenz der Geschöpfe hervorzuheben, den Willen sowohl in Gott als auch im Menschen über den Intellekt. Der Intellekt ist nicht fähig, zum tiefsten Wesen der Dinge vorzudringen. Die Wesensbezeichnungen sind eigentlich nur Namen (*nomina*). Das gemeinsame Wesen der Dinge, die Natur, tritt hinter dem Phänomen der Einzelobjekte, der einzelnen Situationen, dem einzelnen Akt zurück. Die sittliche Norm leitet man nicht mehr aus dem Wesen der Schöpfung und aus dem Sein des Schöpfers ab, sondern aus dem souveränen Willen Gottes. Das Gute ist also nicht mehr das Wirklichkeitsgemäße, sondern das, was Gottes Wille als gut erklärt. Gott erklärt nicht als gut, was an sich von vornherein gut ist, sondern es ist gut, weil Gott es befiehlt. Schlecht dagegen ist das, was verboten ist.

Das Gesetz, die Norm ist somit kein Hinweis mehr auf das sittlich Vorgegebene, auf das seinsmäßige Gute, sondern auf die Verfügung des göttlichen Willens oder des Willens des menschlichen Gesetzgebers. So kann man das Gesetz leicht als willkürliche Verfügung auffassen. Der Gehorsam dem Gesetz gegenüber hat so die Tugend der Liebe zu Gott und den Menschen verdrängt.⁹

Die Wahrheit ist unabhängig von der Brauchbarkeit eines Urteils. Sie besteht unabhängig von der Beziehung zu einem Menschen oder vielen Zeitgenossen, die dieses Urteil für richtig erklären (Konsensethik, Konventionsmoral).¹⁰ Zur Beziehung

⁶ Vgl. H. Krings, »Wahrheit«: HthG IV 361.

⁷ Vgl. Sth I q 16 a 1; q 21, a 2; q 16, a 2 ad 2.

⁸ E. Schillebeeckx, *Gott – die Zukunft des Menschen*. Mainz 1969, 23.

⁹ Vgl. A. Anselm Günthör, *Anruf und Antwort*. Handbuch der katholischen Moralthologie. Der Christ – gerufen zum Leben. Bd. 1, I., *Allgemeine Moralthologie*. Vallendar – Schönstatt 1993, 79-81.

¹⁰ Zur Kritik der Konventionsmoral vgl. R. Löw, *Leben aus dem Labor*. München 1985, 90-94.

zwischen Wahrheit und Sittlichkeit lesen wir in der jüngst veröffentlichten Enzyklika ›Veritatis splendor‹: »...so kann die Sittenlehre gewiß nicht von der einfachen Befolgung eines Entscheidungsverfahrens abhängen: Sie wird überhaupt nicht durch die Befolgung von Regeln und Entscheidungsverfahren demokratischer Art bestimmt« (VS 113). Ratzinger rekapituliert diesen Tatbestand: Man kann über die Wahrheit nicht mehrheitlich abstimmen.¹¹

In der neueren Philosophie hat man bezüglich der Erkenntnis einige Wahrheits-theorien entwickelt. A. Tarski hebt gemäß der durch ihn begründeten semantischen Wahrheitstheorie die Übereinstimmung der Aussage des Satzes mit dem Sachverhalt hervor. Wichtig ist die Aussage. Die pragmatische Wahrheitstheorie (Ch. Peirce) baut auf utilitaristischen Kriterien auf. Wahr sind die Behauptungen, die sich als dienlich im wissenschaftlichen Erkenntnisfortgang bewähren. Die Kohärenstheorie besteht auf der Einfügarkeit einer Behauptung in den allgemeinen Diskurs. Die Konsentstheorie (Habermas) will die Wahrheit als Übereinstimmung einer Behauptung aller Beteiligten im Diskurs sehen. Übereinstimmung erreicht man durch Konsens.¹²

Der neue Weltkatechismus und die Enzyklika ›Veritatis splendor‹ distanzieren sich von den neueren Wahrheitstheorien und sind dem gemäßigten Realismus verpflichtet.

b. Das sittlich Gute

Der gemäßigte oder kritische Realismus gründet auf dem philosophischen Axiom: ›Ens, bonum, verum convertuntur‹, das Josef Pieper sinngemäß übersetzt: »Das Gute ist das der gegenständlichen Wirklichkeit Gemäße«. ¹³ Die Wirklichkeit zeigt sich in zweifacher Weise: Auf der ontischen Ebene ist es die ›res‹ – die Sache selber; auf der ethischen Ebene ist sie der ›actus humanus‹ – das Wirken. Das Gute ist eine Vollkommenheit des Gegenstandes (ob-jectum). Weil das Gute im objektiven Sein verwurzelt ist, sieht der Mensch sich gedrängt, mittels des eigenen sittlichen Urteils, auf die voraufliegende Normquelle der objektiven Seins-Wirklichkeit transzendent durchzublicken.¹⁴ Der Mensch, der das Gute verwirklichen will, muß also seinen Blick auf die Wahrheit des Gegenstandes richten. Wir müssen also vermittle eines ethischen Urteils zu den Wurzeln des Seins gelangen. Wahrheit ist das Enthülltsein der Seins-Wirklichkeit.¹⁵

Das sittlich Gute ist personal zu verstehen. Voraussetzung der Verwirklichung ist die Autonomie des Menschen, die Fähigkeit zur freien Entscheidung. Da der Wille von Natur aus egozentrisch auf das eigene Wohl ausgerichtet ist, bedarf er einer Ver-vollkommenung, um Gott (bonum divinum) und den Mitmenschen (bonum proximi)

¹¹ J. Ratzinger, Brief an die Priester, Diakone und an alle im pastoralen Dienst Stehenden. München 1980, 8; vgl. HerKorr 35 (1981) 57-60.

¹² Vgl. M. Müller / A. Halder, Philosophisches Wörterbuch. Freiburg i. Br. 1988, 339.

¹³ J. Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute. München ⁷1963, 13.

¹⁴ Vgl. J. Pieper, ebd., 15.

¹⁵ Vgl. J. Pieper, ebd., 13.

in sein Spektrum einzubeziehen. Das geschieht in den innerweltlichen Beziehungen durch die Tugend der Gerechtigkeit und Gott gegenüber durch die Tugend der religio.¹⁶ Im wesentlichen besteht das sittlich Gute darin, »Gott zu gehören, ihm zu gehorchen, demütig mit ihm unseren Weg zu gehen« (VS 11).

2. Das Problem der Wahrheitserkenntnis

Die Erkennbarkeit der objektiven Wahrheit ist insbesondere relevant für das ethische Handeln des Menschen. Die neuere Philosophie kennzeichnet eine gewisse Skepsis bezüglich der Erkennbarkeit der Wahrheit. Josef Seifert formuliert die Wahrheit als »Übereinstimmung eines Urteils mit der Wirklichkeit, präziser als das Zusammentreffen der im Urteil vollzogenen behauptenden Setzung in Bezug auf einen Gegenstand mit dem Selbstverhalten dieses Gegenstandes«. ¹⁷ Die Wahrheit eines Urteils besteht also ausschließlich darin, daß der im Urteil behauptete Sachverhalt wirklich existiert und unserem Bewußtsein transzendent ist.

Als Hürde des Erkennens der Wahrheit zeigt sich ein Eingeschlossensein in sich selbst (Immanentismus, Relativismus, Historismus, Soziologismus, Psychologismus, der transzendente Idealismus oder auch die Isolierung durch Ausklammerung der Existenz anderer substantieller und konkreter Wirklichkeiten) oder durch die Ablehnung eines jeden Realismus.

Die neuere Philosophie ist weitgehend von einem erkenntnistheoretischen Immanentismus geprägt, der die Transzendenz des Erkennens leugnet. Vertreter des Immanentismus, den E. Husserl Psychologismus nennt, behaupten, das Erkennen sei nicht in der Wirklichkeit begründet, sondern das Bewußtsein formt und bestimmt, projiziert die Wirklichkeit. Das erstreckt sich bis hin auf das Gottesbild.¹⁸ Nach dieser Auffassung sperrt sich so der Mensch in einem »immanentistischen Gefängnis der eigenen Gedankenspinngewebe« ein (Nietzsche). Er bleibt mit seiner subjektivistischen Wahrheit allein (Vgl. VS 32).

Neue Denkströmungen, die die Transzendenz leugnen, haben die Freiheit des Menschen verherrlicht und so dem Einzelnen das Vorrecht zugestanden, autonome Kriterien für gut und böse festzulegen und folgerichtig eine radikal subjektivistische Kompetenz des sittlichen Urteils festgelegt. So wird jeder nicht mit der objektiven Wahrheit, sondern »mit seiner Wahrheit, die von der Wahrheit der anderen verschieden ist, konfrontiert« (Vgl. VS 32).

¹⁶ Vgl. M. Rhonheimer, *Natur als Grundlage der Moral*. Innsbruck 1987, 250f.

¹⁷ J. Seifert, *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis*. Salzburg ²1976, 15.

¹⁸ Vgl. dazu: L. Waser-Huber, *Die Präambel der Bundesverfassung*. In: J. Gemperle, *Der Bund der Eidgenossen*. Luzern 1990, 112: »Nach Feuerbach ist Gott nichts anderes als die Projektion des eigenen Wesens des Menschen. Der Mensch hat sein eigenes Wesen als selbständige Gestalt gleichsam an den Himmel projiziert, es Gott genannt und begonnen, es anzubeten«.

3. Die Struktur des Erkenntnisaktes

a. Gemäßigter Realismus

Der Realitätsbezug konstituiert den ethischen Realismus, der auf die Kurzformel zu bringen ist: Das Gute ist das Wahrheitsgemäße und insofern auch das Wirklichkeitsgemäße. Auf der Suche nach der Wahrheit gelangen wir zur Überzeugung, daß uns die Wahrheit nicht auf vollkommene Weise, jedoch auf gültige Art, zugänglich ist (Gott ist mehr als unser Vaterbegriff zu beinhalten vermag). Dieser gemäßigte oder kritische Realismus¹⁹, der unserer Theologie als metaphysische Erkenntnistheorie zugrunde liegt, entspricht interessanterweise auch dem naturwissenschaftlichen Realismus, wie ihn Karl Popper formuliert hat.²⁰

Wir sind trotz der Erbsünde wahrheitsfähig geblieben. Unsere existentielle Hinordnung auf Gott, das höchste Gut, die ewige Wahrheit, ist durch die Folgen der Ursünde nicht völlig zerstört worden. Auf dieser Voraussetzung gründet die Feststellung aus dem Römerbrief: »Seit Erschaffung der Welt wird seine (Gottes) unsichtbare Wirklichkeit, seine ewige Macht und Gottheit, an den Werken der Schöpfung mit der Vernunft wahrgenommen. Daher sind sie (die Heiden) unentschuldigbar« (Röm 1, 20). Von der Feststellung, daß es eine objektiv vorgegebene Wahrheit gibt, die auf den Schöpfer hinweist, geht Paulus über zu einer anderen Feststellung, daß auch das objektiv Sittliche durch den Schöpfer in der Schöpfung vorgegeben und deshalb für alle Menschen im sittlichen Naturgesetz erkennbar ist. Paulus schreibt: »Wenn Heiden, die das Gesetz nicht haben, von Natur aus das tun, was im Gesetz gefordert ist, so sind sie, die das Gesetz nicht haben, sich selbst Gesetz. Sie zeigen damit, daß die Forderung des Gesetzes ihnen ins Herz geschrieben ist; ihr Gewissen legt Zeugnis davon ab« (Röm 2,14). Der Leitfaden der Moralenzyklika ist der Glanz der Wahrheit, der aus den Werken des Schöpfers erstrahlt (VS Einleitung). Dieser Gedanke wird in der Gewissenslehre der Enzyklika besonders hervorgehoben (Vgl. VS 60).

b. Transzendenz

Im Problem der Wahrheitserkenntnis ist auf den unauflösbaren Zusammenhang zwischen Transzendenz und objektiver Wirklichkeit hinzuweisen.

Unter Transzendenz verstehen wir unser bewußtes, erkennendes Berühren eines Gegenstandes, der unabhängig von unserem Bewußtsein existiert.²¹ Wir behaupten, daß das Erkennen von der Person, die sich bewußt selbst besitzt, ausgeht und deren Bewußtsein transzendiert. Transzendenz heißt etymologisch »ein Überschreiten«, »Darüberhinaus liegen«. Es kann dabei um zwei durch eine geistige Grenze getrennte Wirklichkeiten gehen, oder auch, bezogen auf die Person, um einen Akt des Über-

¹⁹ Vgl. J. Pieper, ebd., 17.

²⁰ Es ist in der Naturwissenschaft analog wie in der Theologie: Wir erreichen nur eine modellhaft vereinfachte Erkenntnis der zu erforschenden Wirklichkeit, die trotzdem eine gültige Erkenntnis ist (modellhafte Darstellung des Atoms); Vgl. K. Popper, Objektive Erkenntnis. Ein revolutionärer Entwurf, Hamburg 1973, 52ff.

²¹ J. Seifert, ebd., 39.

schreitens. Im Akt des Erkennens überschreitet das Subjekt sich selbst; es schafft aber nicht etwas außerhalb seiner selbst. Erkennen ist ein empfangendes Sich-Selbst-Überschreiten. Zum Wesen des Erkennens gehört, daß eine Wirklichkeit, wie sie ist, von der Person erfaßt, verstanden und aufgenommen wird, so daß der Gegenstand sich ihr erschließt.

Der erste Grundsatz der realistischen Erkenntnislehre lautet: Die Dinge sind das ›Maß‹ unseres Erkennens.²² Der erkennende Geist ist in seiner Rezeptivität das Nach-Bild (Nach-Form) der Seinswirklichkeit, die das Vor-Bild (Vor-Form) ist. Die menschliche Erkenntnis ist wahr nicht aus sich selbst (rein subjektivistisch), sondern sie ist wahr, weil sie und sofern sie mit dem Wirklichen übereinstimmt.²³ Der zweite Grundsatz besagt, daß in der Erkenntnis der erkennende Geist und das erkannte Wirkliche eins werden.²⁴ So entsteht eine gewisse Identität zwischen dem erkennenden Geist und dem objektiven Sein, vermittelt des Erkenntnisbildes, das ein intelligibles Sein ist.²⁵

c. Werteebene

Die Wesenserkenntnis ist Voraussetzung der Erkenntnis objektiver Werte. Für den ethischen Bereich ist neben der phänomenologischen Sicht, die Erkenntnis der Kostbarkeit der Personen und Dinge, die Werteerkenntnis (axiologische Sicht) von noch größerer Bedeutung.²⁶ Die Werte, die den Dingen an sich selbst eigen sind und ihnen in keiner Weise von uns beigelegt werden können, sind das Herz des Seins.²⁷

Der Werteerkenntnis folgt die Frage nach der Transzendenz des Menschen in der Werteantwort. Handelt der Mensch nur nach seinem, ihm innewohnenden, hedonistischen Prinzip (Lust- und Glücksstreben) oder kann der Wert eines Gutes, z. B. die Kostbarkeit, die eine andere Person in sich besitzt, den Willen und das Herz des Erkennenden bewegen? Kann der Mensch eine Werteantwort setzen, weil diese Antwort dem Gut gebührt? Der Eudaimonismus und der Hedonismus sieht die Grundmotive des Antwortens lediglich in den immanenten Glücksstreben des Menschen. Voraussetzung zur Transzendenz in der sittlichen Werteantwort ist die Freiheit, die den Menschen erst zur Person macht.

Im Werterelativismus würde sich der Mensch in eine sinn- und wertelose Welt einschließen. Im Wertehilismus ist ihm darüberhinaus auch die Humanität abhanden gekommen.²⁸

²² Thomas: *Quaestiones de veritate* 1, 2: »Intellectus speculativus, quia accipit a rebus, est quodammodo motus ab ipsis rebus, et ita res mesurant ipsum«.

²³ Thomas, *Sth I-II* q 93 a 1 ad 3: »Dicitur verus et hoc, quo consonat rebus«.

²⁴ Thomas, *Summa contra gentes* 2, 59.

²⁵ Vgl. J. Pieper, *Die Wirklichkeit und das Gute*, 31.

²⁶ Vgl. J. Hessen, *Lehrbuch der Philosophie*. Zweiter Band: Wertlehre. München 1959.

²⁷ Vgl. J. Seifert, *ebd.*, 274f.

²⁸ Die Teilnehmer des 16. Deutschen Kongresses für Philosophie in Berlin (1993) klagten, der Wertehilismus sei ein Ergebnis der nurinstrumentellen Vernunft, der die Humanität abhanden gekommen sei. Der Mensch als ›Maß‹ aller Dinge bedeute Maßlosigkeit. Für die Praxis bedeutet es, daß die computerisierte Warenproduktion, außer dem steigenden Anspruchsdenken, keine höheren Ziele befriedige: Deutsche Tagespost vom 16. 09. 93, S. 10.

4. Die Struktur des sittlichen Aktes

a. Der innere Zusammenhang von Erkennen und Wollen

Voraussetzung für das sittliche Handeln ist die Erkenntnis der Wirklichkeit. Gemäß dem philosophischen Prinzip der Seinsethik ›agere sequitur esse‹, ist das Sein, die Wirklichkeit, das Fundament des Ethischen. Alles Sollen gründet demnach im Sein. Das Verstehen des Seins, das Erkennen der Wirklichkeit ist das Entscheidende für das ethische Handeln.

Das Tun des Guten ist wesentlich von der Erkenntnis abhängig. Das Erkennen leitet erst zum Handeln an, sowohl zum Guten, wie auch, in der falschen Erkenntnis, im Irrtum, zum Bösen. Das Gute setzt laut Thomas das Wahre voraus.²⁹ Die Bedeutung des Erkennens für das sittliche Handeln faßt Thomas folgendermaßen zusammen: »Das Gute des Menschen liegt im Sein und Handeln gemäß der Vernunft.«³⁰ Im Erkenntnisprozeß ist erstens die Erkenntnisbeziehung zur objektiven Seinswirklichkeit von grundlegender Bedeutung, zweitens die Durchformung des Wollens durch die Wirklichkeitserkenntnis. Der Erkenntnisprozeß gründet somit auf zwei Grunddaten: Zum einen erreicht unser Erkennen auf der ontischen Ebene die Wahrheit der wirklichen Dinge, zum anderen wird auf der ethischen Ebene unser Wollen und Wirken durch die Erkenntnisse bestimmt. Das gilt für jedes Erkennen schlechthin.³¹

b. Der verwirklichte Befehl

Der sittliche Akt konstituiert sich aus Erkenntnis- und Willensakten. Gemäß dem Prinzip: ›Nil volitum nisi praecognitum‹ kommt ein erstrebenswertes Sein erst durch die Erkenntnis in die Reichweite des wirkenden Menschen. Voraussetzung für das Zustandekommen des sittlichen Aktes ist die Erkenntnis des Zieles, des Guten. Thomas spricht vom Gewahrwerden des Zieles.³² Auf diese erste Erkenntnis folgt spontan als allgemeiner Akt des Willens die ›volitio‹. Es ist die Liebe zum Guten schlechthin. Durch die Selbstdarstellung des Gegenstandes, die einfache Sicht des Guten, wird der Wille zum Handeln angeregt. Das Gute ist ansteckend, es wirkt zeugnishaft, ermutigt und bestärkt, sich zum Guten zu entscheiden.³³

Im Spruch des Ur-Gewissens (synderesis) wird die Vernunft beschließend, befehlend und richtunggebend für das Wollen und wird so zur praktischen Vernunft. Hier beginnt ein Übergang vom Indikativ zum Imperativ. Dieser lautet: Das Gute muß man lieben.³⁴

²⁹ Thomas, De veritate 21, 3: »Bonum praesupponit verum«.

³⁰ Thomas Sth I-II q 18 a 5: »Bonum hominis est, secundum rationem esse, malum est, quod est praeter rationem«.

³¹ Thomas, Quaestiones disputatae de veritate 23, 6 (das gilt sowohl für die menschliche als auch für die göttliche Erkenntnis).

³² Sth I-II q 15 a 3: »In ordine autem agibilium primo quidem oportet sumere apprehensionem finis«.

³³ H. Rotter, Das Gute. In: H. Rotter/ G. Virth (Hg.), Neues Lexikon der christlichen Moral. Innsbruck 1990, 314.

³⁴ Thomas, De veritate 16, 1 ad 12: »Inclinari ad bonum«.

Mit Pieper dürfen wir das Ur-Gewissen als eine naturhafte angeborene ›Haltung‹ (habitus) des menschlichen Geistes bezeichnen, durch welche dieser dazu bestimmt wird, ein ursprüngliches und unfehlbares Urteil über das Gute als Zielsinn menschlichen Tuns zu haben. Dem reflektierten Erkennen folgt die gezielte Erstrebung des Zieles (intentio finis) als Endeffekt des Handelns. Um das Ziel zu erreichen, bedarf es der Reflexion der anzuwendenden Mittel (concilium) und der Wahl der geeignetsten Mittel (electio).³⁵ Die Überlegung führt weiter zum Urteil, das den Weg aufzeigt, der zum Erreichen des Zieles zu beschreiten ist.

Hat der sittliche Akt so den Bereich des Erkennens und des Willens passiert, folgt der unmittelbare Ausführungsbefehl (imperium). In diesem Befehl wird die theoretische Vernunft im eigensten Sinne in die praktische Vernunft umgewandelt. Der Gewissensspruch ist ein praktisches Urteil, welches das Tun oder Lassen »auf eine konkrete Situation anwendet« (Vgl. VS 59). Der Mensch ist in seinem sittlichen Handeln zum Gehorsam der Vernunft (seinem Gewissensspruch) gegenüber verpflichtet.

Vom Inhalt her ist der Spruch des Gewissens das natürliche Sittengesetz.³⁶ Dieses wiederum ist nichts anderes als die Teilhabe der vernünftigen Kreatur am ewigen Gesetz.³⁷

c. Das Indikativ-Imperativ-Schema

Die Moralthologen sprechen vom Indikativ-Imperativ-Schema. Zwischen dem Erkennen und dem Handeln besteht ein kausaler Zusammenhang. Es gibt zwei Weisen des Urteils des Urgewissens, die Weise der reinen Aussage, den Indikativ und die Weise des Befehls, den Imperativ. Letzterer ist das dynamische Element des Urteils. Träger des Bewegungshaften ist das ›soll sein‹. Bezogen auf das Gute dürfen wir sagen: Das Gute soll das sein, wonach alle streben. Das Gute muß man lieben, ›bonum est faciendum‹. Das praktische Grundprinzip des Spruches des Urgewissens gründet sich auf dem Begriff des Guten. ›Das Gute ist das, wonach alles strebt‹. Thomas formuliert es so: »Das Gute muß man tun und verfolgen, das Böse muß man meiden«.³⁸

Alle Gesetze und Sittenregeln lassen sich auf die eine zurückführen, auf die Wahrheit. Die Wahrheit reicht soweit wie das Sein. Sie ist das Echo des Seins.³⁹ Die rezepptive Transzendenz des Erkenntnisaktes liegt darin, daß im Urteilsakt das Erkennen von mir zum Gegenstand spontan verläuft.⁴⁰

Zum Spruch des Urgewissens ist zu sagen, daß er eine vernehmende, der Wirklichkeit zugewandte Erkenntnis voraussetzt. Befehlen heißt nämlich eine Erkenntnis auf das Wollen und Wirken anwenden.⁴¹ Unter dem Begriff ›theoretische Vernunft‹

³⁵ Vgl. J. Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute, 55f.

³⁶ Vgl. J. Pieper, ebd., 60.

³⁷ Sth I-II q 91 a 2: »Lex naturalis nihil aliud est quam participatio legis aeternae in rationali creatura«.

³⁸ Sth I-II q 94 a 2: »Hoc est ergo primum praeceptum legis quod bonum est faciendum et prosequendum et malum vitandum«.

³⁹ Vgl. D. v. Hildebrandt, Die Untergrabung der Wahrheit. In: Das Trojanische Pferd in der Stadt Gottes. (zit. nach J. Seifert, ebd., 99).

⁴⁰ Vgl. J. Seifert, ebd., 105.

⁴¹ Sth II-II q 47 a 16: »... praecipere quod est applicare cognitionem habitam ad appetendum et operandum«.

verstehen wir die Vernunft, soweit sie erkennend und rezeptiv der vorgegebenen Seinswirklichkeit zugewandt ist. Sie weitet sich aus zur ›praktischen Vernunft‹, wenn sie sich dem Tun (agere) und dem Machen (facere) zuwendet. Die theoretische Vernunft wird durch Ausweitung vom spekulativen Erkennen auf das Wollen und Wirken zur praktischen Vernunft.⁴² Der Imperativ ist umgeprägte Erkenntnis.

Vom Gegenstand her gesehen, ist das Wahre in den Dingen (ontische Ebene) der Eigegenstand der theoretischen Vernunft. Auf der ethischen Ebene, in der praktischen Vernunft, ist das Wahre als ›Maß‹ des Tuns,⁴³ »das Wahre, das sich ausweitet zum Guten«.⁴⁴

Pieper führt dazu aus: Die praktische Vernunft ist also nichts anderes als die unter dem Aspekt einer besonderen Funktion betrachtete theoretische Vernunft selbst.⁴⁵ Die besondere Funktion der Ausweitung der theoretischen Vernunft ist die Hinwendung zum Wollen. Sie geschieht in der beschließenden, befehlenden richtunggebenden Verursachung des freien Tuns.⁴⁶ Josef Pieper faßt die Genese des sittlichen Aktes klar zusammen.⁴⁷

d. Das Situationsgewissen

Zwischen dem Erkennen und dem Befehl wird das ›Situations-Gewissen‹ tätig (conscientia). Im Bereich der Wege und der Mittel, nicht des Zieles, bedient sie sich der Tugend der Klugheit, die die richtige Überlegung, das richtige Urteil und vor allem den richtigen Befehl anzeigt. Die Klugheit setzt nicht nur den Spruch des Urgewissens voraus, sondern auch die Antwort des Willens, die Ur-Bejahung des Guten. Im Situationsgewissen werden die Urgrundsätze des Urgewissens mit den konkreten Bedingungen (Situation) in Zusammenhang gebracht. Die Gefahr einer Fehlentscheidung ist hier besonders groß. Franz Scholz spricht mit Berufung auf Thomas⁴⁸ von dem »Strukturgesetz von der abnehmenden Treffsicherheit« in den konkreten Situationen.⁴⁹ Der Tugend der Klugheit kommt in den konkreten Ent-

⁴² Sth I q 79 a 11 ad 2: »intellectus practicus veritatem cognoscit sicut speculativus; sed veritatem cognitam ordinat ad opus«.

⁴³ Thomas, Sententiae III D 23 q 2, A 3, 2.

⁴⁴ Thomas, Sententiae I D 27, q 2, A 1.

⁴⁵ J. Pieper, Die Wirklichkeit und das Gute, 48.

⁴⁶ Vgl. J. Pieper, ebd., 49: Aufgrund dieser Einsicht ist die Behauptung, die theoretische Vernunft besitzt ein »Primat« vor der praktischen, falsch. Sie sind keine diversen Seelenvermögen, sondern sie gehören zusammen wie der Bau, der das Fundament in sich enthält.

⁴⁷ J. Pieper, ebd., 50. Pieper rekapituliert: »Die Vernunft wäre nicht als praktische Vernunft dem Wollen und Wirken zugewandt, wäre sie nicht als theoretische, zuvor und zugleich den Dingen zugewandt. Sie könnte nicht befehlend und beschließend sein, wäre sie nicht zuvor und zugleich erkennend dem Sein erschlossen. Sie wäre nicht das Maß des Wirkens, empfinde sie nicht zuvor und zugleich ihr Maß von der objektiven Wirklichkeit. Der Beschluß etwas Bestimmtes zu tun, der ein, der freien Handlung vorausliegender, innerer ›Befehl‹ (Imperium) von uns selbst an uns selbst ist, entsteht also nicht blindlings irgendwoher: Erkenntnis des Seins wird in Beschluß und Befehl ›verlängert‹ und umgeprägt. Der Imperativ gründet in einem Indikativ; dieser macht jenen erst möglich. Wesenhaft früher als Beschluß und Befehl ist die rein vernehmende Aussage. Das ›Bild‹ des Wirklichen liegt dem ›Plan‹ aller Verwirklichung voraus«.

⁴⁸ S th I-II q 94 a 4: »Tanto magis invenitur deficere, quanto magis ad particularia descenditur«.

⁴⁹ F. Scholz, Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie. München 1976, 127.

scheidungen eine sehr bedeutende Rolle zu. Thomas widmet in seiner *Summa theologiae* deshalb dem Situationsgewissen nur einen Artikel, dagegen der Tugend der Klugheit 10 *Quaestiones* mit 56 Artikeln.

Zusammenfassend darf man mit Pieper sagen, das Wesen der praktischen Vernunft liegt darin, daß sie durch die Umprägung wahrer Erkenntnisse in kluge Befehle und kluger Befehle in gute Handlungen, das menschliche Tun ausrichtet an der objektiven, gegenständlichen Wirklichkeit der Sachen.⁵⁰ Das sittliche Tun ist nichts anderes als umgeprägte Erkenntnis. Sittliches Handeln heißt: Das Wahre tun, *veritatem agere*.

5. Praktische Implikationen

a. Wahrheit als Beziehung

Die Wende zum Subjekt hat zu einem Verkennen der objektiven Wahrheit geführt. In der Philosophie hat sich als Gegensatz zur objektiven Wahrheit ein neuer Begriff, der der Wahrheit als Relation, beheimatet. Gemäß diesem Verständnis ist Wahrheit nur ein Bezogensein auf die Wirklichkeit, nicht aber eine gegenständliche Erfassung des Inhaltes. Dazu führte Bischof Spital aus: »Im Bereich der Religion gehe es lediglich um des Menschen Bezogensein ... zu seinem letzten Grund, sei er nun pantheistisch als Natur, buddhistisch als Nirvana oder theistisch als personaler Gott gedacht.«⁵¹ Gott erscheint nur als Sinnhorizont unseres Handelns. Das religiöse Bekenntnis ist dann nicht mehr als Formulierung gewisser Glaubenswahrheiten zu verstehen, sondern es muß als Aussage einer Beziehung zum letzten Grund angenommen werden. Der neue Katechismus betont indes, daß der Glaube zuerst eine persönliche Bindung des Menschen an Gott ist und zugleich und untrennbar davon, die freie Zustimmung zur ganzen, von Gott geoffenbarten Wahrheit (Vgl. KKK Nr. 150).

Dieses Wahrheitsverständnis hat Folgen für das religiöse Leben. Wenn man auch den Sakramenten und der mitgeteilten Gnade den ontischen Charakter aberkennt und die Enchristie nicht mehr als ein ›Sein in Christus‹, sondern lediglich als ein Bezogensein zu Christus versteht, dann haben die Sakramente nur einen relativen Wert, auf den man leicht verzichten kann. Wir plädieren für eine christliche Moral als eine Gnadenmoral,⁵² die auf der Wirklichkeit des ›Sein in Christus‹ aufbaut. Gnade wird als Selbstmitteilung Gottes durch Jesus Christus im Heiligen Geist umschrieben.⁵³ Der Begnadete erfährt durch die Gnade Teilhabe an der Natur Gottes (2 Petr 1, 4).⁵⁴

⁵⁰ J. Pieper, ebd., 84.

⁵¹ Bischof Dr. Hermann Josef Spital, *Wahrheit als Beziehung*: Trierer Forum 1992, H. 3, 19f.

⁵² Vgl. J. G. Ziegler, Vom ›Sein in Christus‹ zum ›Leben in Christus‹. Das Strukturgesetz einer Gnadenmoral: *FKTh* 4 (1988) 1ff.

⁵³ Vgl. H. Dobiosch (Hg.), *Natur und Gnade* (FS Piegsa). St. Ottilien 1990, 80-83.

⁵⁴ Vgl. H. Dobiosch, *Die sakramentale Gnade und das sittliche Handeln*. In: P. Jaskola (Hg.) *Veritati et caritati* (FS Nossol) Oppeln 1992, 246-253.

Unmißverständlich spricht Paulus 165 mal von unserem neuen gnadenhaften Sein. Rudolf Schnackenburg verweist auf die neue Wirklichkeit des Begnadeten, nicht auf seine Beziehung zu Christus. Hans Halter begründet die Verpflichtung zum christlichen Leben aus dem »Sein in Christus«. In Bezug auf die Taufe würde dieses gewandelte Wahrheitsverständnis zwar ein Bezogensein auf Gott bedeuten, aus welchem man aber keine Verpflichtung zum christlichen Ethos, die Verpflichtung der Christifizierung im Sinne des ›sequitur esse‹, ableiten könnte. Die Moralenzyklika zieht zur Bekräftigung dieser neuen Wirklichkeit das Augustinuswort heran: »Staunt und freut euch. Wir sind Christus geworden« (VS 21). Wird dagegen Wahrheit als Relation aufgefaßt, bedeutet es, daß z. B. der Empfänger des Weihesakramentes sich nur in einer neuen Beziehung zu Christus befindet, nicht aber ein »neues ontologisches Band, das den Priester mit Christus, dem Hohenpriester und Guten Hirten, vereint«⁵⁵. Aus dieser Sicht ist es verständlich, daß man für die Gemeinde als Pfarrer nicht mehr einen Priester braucht. Die Gemeindeleitung kann ebenso gut ein ausgebildeter Laie oder Laitheologe übernehmen.

b. Krise des Lehr- und Wahrheitsglaubens

Der Katechismus definiert den Glaubensakt als eine Berührung mit der Wirklichkeit, die mit Hilfe von Glaubensformeln ausgedrückt wird (Vgl. KKK Nr. 170). Wir bedürfen nicht nur der Glaubenserfahrung, die sich auch im magischen Bereich findet, sondern der Inhalte der Glaubenssätze. Erst sie erlauben uns, den Glauben weiterzugeben, zu eigen zu machen, zu artikulieren und immer mehr zu leben (Vgl. KKK Nr. 170). Das macht letztendlich die Gottfähigkeit des Menschen aus.

Es unterliegt keinem Zweifel, daß die Situation des Glaubens seit dem Konzil einen bestimmten Grad der Verunsicherung erreicht hat.⁵⁶ Die Glaubenskrise betrifft vor allem die Krise des »Lehr- und Wahrheitsglaubens«, der Inhalte und Tatsachen der Glaubenssätze. Als existentieller Glaube, als Glaubenserfahrung, ist der Glaube heute besonders gefragt und aktuell. Der Papst spricht vom »Durst nach dem Heiligen«, der sich in den zahlreich auftretenden religiösen Bewegungen des modernen Synkretismus zeigt.⁵⁷ Bei einem rasanten Zug zur Weltanpassung hat diese Priorität der Glaubenserfahrung, des Erlebens, auch die Christen ergriffen. Auf die Verdunkelung fundamentaler sittlicher Grundsätze und Werte als Ursache einer Trübung des sittlichen Empfindens verweist die Moralenzyklika (Vgl. VS 106).

Heute will man zum Teil auch in der Theologie eine objektiv vorgegebene und für alle erkennbare Wahrheit nicht anerkennen. Wir haben es mit einer ›Hinduisierung‹ der Wahrheit zu tun, die auch auf die Glaubenssätze übertragen wird. Demnach ist

⁵⁵ Vgl. Kongregation für den Klerus, Direktorium für Dienst und Leben der Priester vom 31. 01. 94, herausgegeben vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Verlautbarungen des Apost. Stuhles, Nr. 113.

⁵⁶ Vgl. J. Ratzinger, Zur Lage des Glaubens. Ein Gespräch mit Vittorio Messori. München 1984.

⁵⁷ Johannes Paul II., Der neue Katechismus der katholischen Kirche ist für die Gläubigen bestimmt. Ansprache an die Präsidenten der Katechesekommissionen der Bischofskonferenzen am 29. April 1993: OssR (Dt. Ausgabe) vom 21. Mai 1993, S. 7.

es nicht wichtig, was man glaubt, sondern daß man glaubt; es geht nicht ums Festhalten an der Wahrheit der Glaubenssätze, sondern um das Glaubenserlebnis. Kardinal Ratzinger hat in jüngster Zeit darauf hingewiesen,⁵⁸ und kritisiert diese Haltung: »An die Stelle der inneren Pluralität, der Symphonie des Glaubens, tritt der beziehungslose Pluralismus subjektiv geprägter Auswahlchristentümer.«⁵⁹

Leider wird dieser Synkretismus manchmal auch kirchlicherseits bestätigt. Der Bischof von Graz – Seckau ruft zur Teilnahme am Jugendtreffen auf und insinuiert den Teilnehmern folgenden Gedanken: »Die Katholiken sind oft nicht mehr deshalb katholisch, weil sie eine bestimmte Lehre und Lebenspraxis angenommen haben, sondern weil sie irgendwie dabei sind, wie immer es auch zustande kam.«⁶⁰ Im Leben aus dem Glauben Verpflichtungen zu übernehmen ist nicht wesentlich. »Dabei sein ist alles« – so lautet die Devise. Man ist jedoch bemüht, aus dieser Situation durch entsprechende Wegmarkungen Auswege zu finden.

Die Deutschen Bischöfe haben zu den nichtdefinierten Lehräußerungen Stellung genommen und heben hervor: Der einzelne Christ steht zunächst einmal der Kirche in analoger Weise gegenüber wie ein Mensch, der sich verpflichtet weiß, die Entscheidungen eines Fachmannes anzuerkennen.⁶¹ Der Vergleich mit dem Urteil eines Fachmannes ist sofern mißverständlich, als dabei das Licht des Heiligen Geistes nicht zur Geltung kommt, das der Kirche von Christus selbst zugesprochen wurde. In der Königsteiner Erklärung behandelten sie diese Problematik differenzierter, indem sie dem einzelnen die Beweislast für die Vertretbarkeit einer gegensätzlichen Meinung auferlegten und zudem die Vermeidung eines Ärgernisses anmahnten.⁶²

Die Unsicherheit zeigt sich im praktischen Leben. Eine Umfrage aus dem Jahre 1984 »Junge Eltern reden über religiöse Fragen« verweist sehr deutlich auf ein verschwommenes Gottesbild der Christen. (Gibt es für Sie einen Gott? – Irgend etwas wird schon da sein; Glauben Sie an das Weiterleben nach dem Tod? – Vielleicht gibt es so etwas). Die Unkenntnis der Glaubenswahrheiten führt sie an die Grenze des Magischen.⁶³

Die Leugnung der Inhalte der Glaubenssätze schlägt sich auch in den alltäglichen Frömmigkeitsübungen nieder. Das beweisen manche neue Kirchenlieder, in denen Gott gar nicht mehr erwähnt wird, bestenfalls nur nebenher läuft (wie etwa: K. Rose/K. Jöcker: Das wünsch ich sehr; H. J. Netz/P. Janssens, Jeder knüpft sein eigenes Netz). Die Inhalte der Glaubenswahrheiten, z. B. Auferstehung Jesu, werden rein menschlich-innerweltlich gedeutet; das Leben nach dem Tod geleugnet.⁶⁴

⁵⁸ Vgl. J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*. Freiburg i. Br. 1993, 79, 82f.

⁵⁹ J. Ratzinger, ebd., 83.

⁶⁰ Mitteilungen des Bischöflichen Amtes für Schule und Bildung der Diözese Graz-Seckau 4 (1992) 4.

⁶¹ Die deutschen Bischöfe, Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind vom 22. 09. 1967. Sonderdruck Nr. 17, 12.

⁶² Die Deutschen Bischöfe, Wort zur seelsorglichen Lage nach dem Erscheinen von *Humanae vitae* vom 30. 08. 68, Nr. 12.

⁶³ Schweizerisches Pastoralsoziologisches Institut (Hg.), *Junge Eltern reden über Religion und Kirche*. Zürich 1986, 100.

⁶⁴ F. Reckinger, *Neue Kirchenlieder und was zu beachten ist: Schweizerisches Katholisches Sonntagsblatt* 108 (1993) 18 vom 11. 09. 1993.

Entmythologisierende Äußerungen mancher Exegeten im Bereich der Engellehre haben viele Christen verunsichert. ›Wunderbare Führungen‹ durch Engel werden als unbewußte Impulse aus unserem Inneren gedeutet. ›Engelbotschaften‹ als blitzartige Erhellungen unseres Geistes erklärt, der ›Engelsturz‹ symbolisch als Kampf in unserem Inneren zwischen Liebe und Haß gedeutet.

Zu dieser religiösen Haltung haben einige Theologen beigetragen, indem sie gegen das Lehramt der Kirche immer massiver von dem ›wissenschaftlichem Lehramt der Theologen‹, das bei den Menschen sich sicher einer hohen Brisanz erfreut, sprechen. Unablässig fordern namhafte Theologen, wie Alfons Auer, die Anerkennung des wissenschaftlichen Lehramtes. Bei der Diskussion um den Weltkatechismus hat Norbert Greinacher mit Empörung dessen Autoren bezichtigt, sie hätten die Diskussion und den Konsens des ›wissenschaftlichen Lehramtes der Theologen‹ nicht berücksichtigt. Er bemängelt, daß die Inhalte der Glaubenssätze »weit hinter dem zurückbleiben, was unter Theologen heute weithin Konsens geworden ist«. Der Konsens einiger progressiver Theologen geht leider an der objektiven Wahrheit vorbei. Konsens kann man heute über alles erreichen. Im Januar 1993 hat Norbert Greinacher eine Stellungnahme veröffentlicht⁶⁵, die Leo Scheffczyk als einen unter den Theologen und Laien herangezuchteten »Sensus infidelium« und als eine »Orthodoxie des Unkatholischen«, die sich inmitten der Kirche breitmacht, bezeichnet.

N. Greinacher weist auf das von Hans Küng verfasste Credo hin.⁶⁶ Küng verwendet die Sätze des Apostolischen Glaubensbekenntnisses als bloße Hülsen, in die eine von Tradition und Kirche purgierte humanitär-religiöse Weltanschauung eingeführt wird.⁶⁷ Einige Beispiele: ›Glaube‹ ist nach Küng nur ein »aufgeklärtes Vertrauen« in einen letzten Weltsinn, Gott genannt (S. 34), ›Erlösung‹ ist für von der Evolution überzeugte Menschen ein Unsinn (S. 36), ›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‹ ein »klares Fiasko«, in das nichts hineinzugeheimnissen ist (S. 100), seine ›Auferstehung‹ eine den visionären Jüngern zuteil gewordene Erfahrung vom Leben Jesu bei Gott. Das ›Ziel des Lebens‹ ist nicht Gott und das Göttliche, sondern der Mensch selber, das Humanum allumfassend.

c. Die Autorität Jesu Christi in den Glaubenswahrheiten

Der gegenwärtigen Krise des Wahrheitsglaubens muß man entgegenhalten, daß die Kirche die Eigenschaft der Lehrerin der Wahrheit (DH 14) beansprucht, weil sich hinter ihrem Wahrheitsanspruch keine menschliche, sondern die Autorität Jesu Christi selbst, verbürgt. Er selber ist der Weg, die Wahrheit und das Leben seiner Kirche (Joh 14,6). Er hat ihr den Beistand des Heiligen Geistes verheißen, der sie in die »ganze Wahrheit« einführen wird (Vgl. Joh 15, 26; 16, 30). Dieser »Geist der Wahrheit« ist hermeneutisch bedeutsam, weil er die Kirche nicht aus der Wahrheit heraus-

⁶⁵ Römisch statt katholisch: Südd. Zeitung vom 9./10. 01. 1993.

⁶⁶ Vgl. H. Küng, Credo. Das Apostolische Glaubensbekenntnis – Zeitgenossen erklärt. München ³1992.

⁶⁷ Vgl. L. Scheffczyk, Der »Katechismus der katholischen Kirche« unter theologisch-zeitgeschichtlichem Aspekt: FKTh 9 (1993) 95.

fallen läßt. Darauf verweist die Kirchenkonstitution: »Die Gesamtheit der Gläubigen, welche die Salbung von dem Heiligen haben (vgl. 1 Joh 2,20.27), kann im Glauben nicht irren« (LG 12). Somit wurde die wichtige Rolle des Gottesvolkes eigens hervorgehoben, und zwar als »Träger des Glaubenssinnes« und als »gemeinsamer Ort allen Glaubens«. Innerhalb dieses Gottesvolkes und im Dienst dessen, wirkt sowohl das Lehramt wie auch die Theologie. Um die Wichtigkeit des ›sensus fidei totius populi‹ für Lehramt und Theologie zu unterstreichen, weist Ratzinger darauf hin, daß der Glaubenssinn die Dogmen von 1854, 1870, 1950 gefunden habe; Ratzinger fügt hinzu: »Lehramt und Theologie waren von ihm (Glaubenssinn) geführt und haben ihn langsam einzuholen versucht.«⁶⁸

d. Die Ausrichtung des Gewissens an der Wahrheit

Das II. Vatikanum hebt in der Erklärung über die Religionsfreiheit hervor, daß der Mensch in seinem sittlichen Handeln sein Gewissen an den sittlichen Werten ausrichten muß. Es ist jedoch beachtenswert, daß das Konzil nicht bei der Wertfrage, das heißt bei der sittlichen Verpflichtung des freien Gewissens dem ›bonum‹ gegenüber stehen geblieben ist (DH 2), sondern gleich danach (DH 3) die Verpflichtung des Gewissens der Wahrheit, dem ›verum‹, gegenüber mahnd hervorgehoben hat. In Art. 3 vernehmen wir: »Die Wahrheit muß aber auch auf eine Weise gesucht werden, die der Würde der menschlichen Natur und ihrer Sozialnatur eigen ist, d. h. auf dem Wege der freien Forschung, mit Hilfe des Lehramtes oder der Unterweisung, des Gedankenaustausches und des Dialogs«. Die Konzilsväter fügen hinzu: »... an der einmal erkannten Wahrheit jedoch muß man mit personaler Zustimmung festhalten« (Art. 3). Nach der Begegnung mit dem Guten gibt es kein zurück mehr in den Zustand eines unverschuldeten Nichtwissens. Es gibt folgerichtig auch keinen unverschuldeten Gewissensirrtum. Ohne die Bindung des moralisch Guten an das objektiv Wahre, würde die Moral in einen Utilitarismus abgleiten. Das Nützliche wäre dann der Maßstab des Guten. Die einseitig teleologische Begründung der Moral durch einige Theologen heute, ist diesem Kriterium erlegen.⁶⁹

Der sittlichen Handlung, die auf das Gute ausgerichtet ist, liegt die Gewissensfreiheit zugrunde. Die Verpflichtung, sich in Freiheit für das Wahre und Gute zu entscheiden, dürfen wir schlicht Gehorsam nennen. Das Urteil des Gewissens hat einen befehlenden Charakter. »Das Gewissen ist keine autonome und ausschließliche Instanz, um zu entscheiden was gut und was böse ist; ihm ist vielmehr ein Prinzip des Gehorsams gegenüber der objektiven Norm tief eingepägt« (VS 60). Wer sich dieser Bindung verweigert, der verweigert sich letztlich Gott selber. Das Konzil deutet diese Bindung an das Gewissen folgendermaßen: »Gott ruft die Menschen zu seinem Dienst im Geiste und in der Wahrheit (Joh 4, 23) und sie werden deshalb durch diesen Ruf im Gewissen verpflichtet, aber nicht gezwungen; denn er nimmt Rücksicht auf die Würde der von ihm geschaffenen Person, die nach eigener Entscheidung in

⁶⁸ J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*. Freiburg i. Br. 1993, 92.

⁶⁹ Dies bekräftigen die Aussagen der Enzyklika in Bezug auf den Teleologismus in Gestalt des Konsequentialismus oder Proportionalismus (VS 75).

Freiheit leben soll« (DH 11). Eine wichtige Aufgabe der Moralthologie besteht aktuell darin, diese befreiende Botschaft in ihrer ganzen Tiefe den Gläubigen zu erschließen (VS 84).

Es ist ein Gebot der Stunde, den Menschen die Botschaft des Lehramtes über die Wahrheit anhand der jüngst promulgierten Enzyklika ›Veritatis splendor‹ zu vermitteln und in Kommentaren zu erklären. Mit Berufung auf die Autorität Christi lehrt schon das Konzil: »Denn nach dem Willen Christi ist die Katholische Kirche die Lehrerin der Wahrheit« (DH 14). Das gilt im Hinblick auf das Ablesen der Wahrheit und auf die Gewissensbildung. Dabei muß der Christ »die heilige und sichere Lehre der Kirche vor Augen haben« (DH 14). Der Moralthologie wird die erzieherische Aufgabe aufgetragen, »zum sittlichen Unterscheidungsvermögen zu verhelfen, den Einsatz für das wahre Gute zu leisten und zu einer vertrauensvollen Hinwendung zur Gnade Gottes anzuregen« (VS 113).

Was für den Christen gilt, das gilt auch für die Theologen. Sie sind nur im Auftrag des Kirchlichen Lehramtes tätig und unterstehen dessen Autorität. An dieser Stelle muß sehr deutlich an die Lehre des Konzils erinnert werden, daß die Theologie im Dienste der Kirche, bzw. des Sinnes des Gottesvolkes steht (LG 12). Sie verdient nur ernst genommen zu werden, wenn sie diesen Glaubenssinn artikuliert. Dabei sei hier mit aller Deutlichkeit gesagt, daß die Theologie auf dem Weg der Suche nach der Wahrheit, nach oben hin offen ist und keineswegs zu einem blinden Gehorsam, nach Art eines den Wissenschaftlern aufgelegten Maulkorbes, verurteilt ist. Das Konzil lehrt: »Die Kirche strebt im Gang der Jahrhunderte ständig der Fülle der göttlichen Wahrheit entgegen« (DV 8). Dank des Heiligen Geistes ist die Tradition ein dynamischer, aktiver Prozeß und nicht ein passiv-starres Beharren auf Formeln ohne Rücksicht auf den Inhalt, auf die Wahrheit selbst. Hier ist auch die Freiheit zur Forschung der Theologen (VS 29) und die Anregung zur Zusammenarbeit mit den Nicht-Katholiken und den Nicht-Glaubenden auf der Suche der Wahrheit (VS 74) anzusiedeln. Ein Theologe, der die Autorität des kirchlichen Lehramtes nicht anerkennt, hört auf, Theologe zu sein und kann sich bestenfalls als Religionsphilosoph verstehen. Der Theologe muß nämlich einen Glaubensstandpunkt vertreten, für den Religionsphilosophen gelten nur die rationalen Gründe.⁷⁰

Schluß

Das wahre Wohl des Menschen gründet auf der Wahrheit. Der dringende sittliche Auftrag lautet: Sich in der Wahrheit befinden und die Wahrheit tun (Vgl. VS 84). Die Befolgung des Gesetzes Gottes kann zuweilen sehr belastend sein, niemals jedoch unmöglich (Vgl. VS 102). Die Verwirklichung wird durch Gottes Gnade möglich. Der Christ betet deshalb mit den Worten des Psalmisten: *Sende dein Licht und deine Wahrheit, daß sie mich führen zu deinem heiligen Berg, in deine Wohnungen* (Vgl. Ps 47).

⁷⁰ Vgl. J. Ratzinger, *Wesen und Auftrag der Theologie*, 93ff.

Wenn wir wollen, was Jesus Christus mit seiner Kirche wollte, wird es immer und überall Priester geben.*

Von Bischof Kurt Krenn, St. Pölten

I.

Wiederum wollen wir gemeinsam bedenken, woran die Neuevangelisierung unseres Landes und in unserer Diözese die Lebenskraft der Kirche sich wesentlich entscheiden. Zumindest in der Kirche Westeuropas herrscht große Not an Priestern aber auch an Kandidaten für das Weiheamt des Priesters. Längst haben wir begonnen, über diese Not und ihre Behebung nachzudenken. Da es uns oft an Hoffnung und Vertrauen auf Gottes Hilfe fehlt, suchen wir den Ausweg einseitig in Organisation und Planung, um damit wenigstens vorläufig noch die Not zu steuern. Alle Bemühungen, selbst für den nächsten Tag, müssen jedoch von der Überzeugung getragen sein, daß in der Kirche Christi der geweihte Priester durch nichts und durch niemand ersetzbar ist.

Es ist der Wille Christi und damit göttliche Ordnung, daß es in der Kirche Christi zu allen Zeiten den Papst als den Nachfolger des Petrus und die Bischöfe als die Nachfolger der Apostel gibt. Sie sind von Christus zu Ausspendern der Sakramente, zu Lehrern der göttlichen Wahrheit und zu Hirten des Volkes Gottes bestellt; gäbe es sie nicht, gäbe es auch die Kirche nicht.

Das Dienstamt wiederum wird von den Bischöfen in Abstufung an die Priester und Diakone weitergegeben. So sind die Priester mit den Bischöfen in der priesterlichen Würde verbunden und haben auf der Stufe ihres Dienstamtes Anteil am Amt des einzigen Mittlers Christus. Die Dogmatische Konstitution über die Kirche des II. Vatikanischen Konzils sagt in diesem Zusammenhang: »So wird das aus göttlicher Einsetzung kommende Dienstamt in verschiedenen Ordnungen ausgeübt von jenen, die schon seit alters Bischöfe, Priester, Diakone heißen« (Nr. 28). Ganz entscheidend für das Dienstamt aus dem Weihesakrament ist die Feststellung der »göttlichen Einsetzung«: Christus selbst hat das kirchliche Dienstamt von Bischöfen, Priestern und Diakonen eingesetzt. Es war also nicht eine kulturelle oder soziologische Entwicklung der Kirche, die zum priesterlichen Dienstamt geführt hätte und von daher zu begründen wäre. Was Christus selbst seiner Kirche geben wollte, gilt für alle Zeiten und an allen Orten. Wer also z. B. das Amt des geweihten Priesters in Frage stellt, wer den besonderen Dienst des Priesters durch andere Ordnungen ersetzen zu können vermeint, wer priesterliche Vollmachten für den Nicht-Priester beansprucht, der

* Als Hirtenbrief veröffentlicht im September 1994.

steht im Widerspruch zu Christus selbst. Wenn also manche meinen, sie könnten wie der Priester die Sünden vergeben oder die Eucharistie feiern, stehen sie im Widerspruch zum Willen Christi und bewirken nichts in dem, was dem geweihten Priester vorbehalten ist.

Es gilt auch nicht das Argument, daß manche Nicht-Priester etwas besser verstünden als die Priester. Gegen diese Emanzipationsversuche der Wissenderen und Würdigeren stand zu allen Zeiten die Lehre der Kirche, daß weder die persönliche Würdigkeit des Spenders noch dessen menschliche Qualitäten für das Gnadengeschenk der Sakramente letztentscheidend sind. Christus wollte wohl heilige Spender der Sakramente, dennoch wollte er sein Werk nicht von der Menschen Zufälligkeit oder von deren persönlichen Verdiensten abhängig machen. Durch die geweihten Diener wollte Christus sein Werk fortsetzen, doch nicht mit eigenen Verdiensten sondern in »persona Christi« (in der Person Christi) sollten sie das Heil verwalten.

Bei manchem heutigen Konflikt gegenüber Priestern und Bischöfen steckt im Volk Gottes der Irrtum, es käme auf deren Beliebtheit und Akzeptiertsein an. So verkennet man zutiefst das Werk Christi, wenn man einen Priester gegen den anderen ausspielt, wenn ein neuer Seelsorger nur das tun darf, was sein Vorgänger tat. Wie oft wird ein neuer Anfang bekämpft, weil man aus Gewöhnung, Faulheit oder Eigennutz nicht das Wesentliche sehen will und man damit den in jedem geweihten Diener gegenwärtigen Christus ablehnt.

Es gibt in der Kirche viele Dienste, deren Ausführung nicht an das Weihesakrament gebunden ist. In diesem Bereich der Dienste entfalten die Laienchristen ihren notwendigen Beitrag am Aufbau der Kirche Christi. Nach der Lehre der Kirche besteht jedoch ein unaufhebbarer Unterschied zwischen dem Dienst des Priesters und dem Dienst des Laienchristen in dem Sinn, daß es für die geweihten Diener und für die Laienchristen einerseits die Einheit der Sendung andererseits die Verschiedenheit des Dienstes gibt.

Die Bischofssynode 1987 hat sich mit der Frage bezüglich der Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt auseinandergesetzt. Auf der Grundlage der Beratungen dieser Bischofssynode erließ Papst Johannes Paul II. das Nachsynodale Apostolische Schreiben »Christifideles laici«.

Alles, was in den Sakramenten der Kirche geschieht, dient dem ganzen Volk Gottes, das in einem gemeinsamen Priestertum teilhat am Priestertum Christi. Dem Volk Gottes haben in besonderer Weise die geweihten Priester zu dienen; der Dienst des geweihten Priesters ist für die Gläubigen unverzichtbar, der geweihte Priester kann durch nichts ersetzt werden. Obwohl der geweihte Priester und das Volk Gottes notwendig aufeinander bezogen sind, war es der Willkür Christi, daß das hierarchische Priestertum des Geweihten und das gemeinsame Priestertum der Gläubigen sich unaufhebbar unterscheiden: das eine ist als solches nicht das andere; der Unterschied liegt im Wesen; der Laie kann nicht vollbringen, was dem Priester vorbehalten ist.

Es liegt im heutigen Zeitgeist, alle Verschiedenheit und Unterschiede aufzuheben, weil man den Verdacht nicht erträgt, in der Kirche könnte der eine Dienst ein ungerichteter Vorteil gegenüber dem anderen sein. Man sieht den letzten Verdacht erst dann als beseitigt an, wenn alle so »gleich« sind, daß nichts Verschiedenes mehr

Geltung und Grund hat. Diese Art von gewaltsamer Gleichmacherei war jedoch nie der wahre Begriff von der gleichen Würde des erlösten Menschen. Die gleiche Würde der erlösten Menschen hat niemals die Verschiedenheit der Dienste und Gaben ausgeschlossen. Viele Glieder der Kirche bilden einen einzigen Leib; wir sind der Leib Christi und jeder von uns ist ein Glied an ihm. Die einen wurden als Apostel, andere als Propheten und Lehrer bestellt, andere wurden mit anderen Gaben und Kräften ausgerüstet. Wir sind *nicht* der Leib Christi, weil jeder von uns dem anderen »gleich« ist; es ist unsere Verschiedenheit, in die wir eingesetzt sind, damit wir das geheimnisvolle Ganze des Leibes Christi bilden. Unsere Gleichheit im Ganzen des Leibes Christi besteht darin, daß wir *verschieden* sein können, um den einen Leib Christi zu bilden (vgl. 1 Kor 12).

Freilich interpretiert unser heutiges Fordern nach Gleichheit jene Gleichheit von Juden und Griechen, Sklaven und Freien, Mann und Frau (vgl. 1 Kor 12,13; Gal 3,28) in einer Weise, die nicht der Absicht Gottes entspricht. Nach Gottes Absicht wird die Frau nicht zum Mann, der Jude nicht zum Griechen; die Gleichheit im Leib Christi ist nicht einfach Austauschbarkeit des einen durch den anderen. Die Frau z. B. braucht nicht Mann zu sein, um »gleich« mit dem Mann zu sein; die *Gleichheit* im Leib Christi ist nicht die Austauschbarkeit des einen mit dem anderen, sondern *die Zugehörigkeit eines jeden zum ganzen Leib Christi*, ohne daß das besondere Daseinsgeheimnis eines jeden dabei in Austauschbarkeit verloren wird. Die Gleichheit aus der Zugehörigkeit zum Leib Christi ist viel reicher und dem Geheimnis des Menschen viel mehr zugewandt als eine Gleichheit, die sich aus durch und durch »Gleichen« ergibt.

Paulus vermerkt diesen Reichtum in dem Satz: »So besteht auch der Leib nicht nur aus einem Glied, sondern aus vielen« (1 Kor 12,14). Nicht Gleichheit aus Gleichheit sondern Gleichheit aus der Zugehörigkeit zum Leib Christi macht das Geheimnis jener Liebe Christi aus: »ihr alle seid einer in Christus Jesus« (Gal 3, 28). Weder der Mann noch die Frau müssen ihre Daseinsgeheimnis aufgeben; Gleichheit und Würde des Menschen bestehen nicht in der Austauschbarkeit der Gleichen, sondern darin, daß der Mensch als dieser und jener seine erlöste Identität im Leib Christi hat.

Wo nur durch und durch »Gleiche« miteinander zu tun haben, sind das letzte sagbare Verhältnis der Gleichen zueinander das »Recht« und die »Gerechtigkeit«: Recht und Gerechtigkeit sind die Weisheit der durch und durch Gleichen. Nicht ohne Grund kommt Paulus angesichts der Gleichheit in Verschiedenheit im Leib Christi auf einen Weg zu sprechen, der über alles hinausführt: die Liebe (vgl. 1 Kor 13). Die Liebe ordnet, wenn das Recht der Gleichen zur Selbsterstörung der Menschheit hinneigt: die Liebe sucht nicht ihren Vorteil, sie läßt sich nicht herausfordern, trägt das Böse nicht nach; sie erträgt alles, glaubt alles, hofft alles, hält allem stand; sie freut sich nicht mit dem Unrecht, sondern freut sich mit der Wahrheit. Damit die Liebe sich ereignen kann, müssen im Reich Christi jene Grenzen überwunden sein, die der Liebe noch als das todbringende »Recht der Gleichheit« gegenüberstehen.

Damit sich die Liebe ereignen kann, muß jeder seiner Berufung und Gabe folgen, mit der er sich in den Leib Christi in Verschiedenheit einbringt. Aus dieser Sicht z. B.

ist die Frage bezüglich der Priesterweihe der Frau gegenstandslos; damit sich die Liebe ereignen kann, muß die Frau den Weg ihrer besonderen Zugehörigkeit zum Leib Christi gehen. Wer in der Liebe steht, wird das nicht in Streit stellen, was Gott anderen Gliedern der Kirche anvertraut hat. Was als Gabe Gottes uns zukommt, kann nicht wie ein irdisches Gut zum Gegenstand von Neid, Geltungsdrang und Streit gemacht werden. Auch die Ordnung der Dienste in der Kirche kann nur im *Prinzip Liebe* richtig verstanden werden. Wenn ein Nicht-Priester z. B. begehrt, die Krankensalbung zu spenden, von Sünden loszusprechen oder gar das eucharistische Opfer zu zelebrieren, hat er den Willen Christi gänzlich mißverstanden; er zerbricht in Hochmut das, was er in Liebe und Ehrfurcht nach der Ordnung der Kirche annehmen sollte.

II.

Es gibt heute viele Vorurteile und Vorentscheidungen, die zur Krise der geistlichen Berufe und zur Priesternot führen. Es wird heute in den Herzen und Gedanken der Menschen vieles vorentschieden, ehe sich die Frage stellt, ob Gott uns ruft. Das Prinzip Liebe oder das Prinzip Recht stellt sich als die Frage für jeden Menschen; wer in dieser Grundfrage sich gegen die Liebe entscheidet, wird die Frage der Berufung gar nicht mehr spüren, denn Berufung ist nur aus Liebe spürbar und fragbar. Im voraus geht es also längst um unsere Bekehrung und um jene Liebe, die Gott über alles liebt, ehe überhaupt die Berufsfrage deutlich wird.

In der Situation von heute sind wir geneigt, zunächst an naheliegende Maßnahmen der Werbung, der Ausbildung, der pastoralen Neuorganisation zu denken, um die Priesternot irgendwie zu bewältigen. In der Zeit des II. Vatikanischen Konzils gab es in unseren Diözesen ungleich mehr Kandidaten und Priesterweihen. Was das Konzil durch Lehre und Neuordnung der Kirche als Stunde der Gnade schenken wollte, wurde von vielen nicht genützt. Nach dem Konzil, nicht wegen des Konzils, gingen die Zahlen sehr schnell zurück. Besonders erschütternd waren auch die Zahlen jener Priester, die ihre Berufentscheidung widerriefen und nicht mehr Priester sein wollten. All diese Fakten zeigen, daß die Fragen der Berufungen und des Amtes durch Weihe nicht punktuell und nicht unmittelbar zu lösen sind; nach vielen Überlegungen in der Theologie und im Tun der Kirche dürfte als die Frage aller Fragen verbleiben: Wollen wir jene Kirche, die Christus gewollt hat? Wollen wir in dieser Kirche den Priester, der kraft seiner Weihe »in der Person Christi handelt« und dessen Wirken eine Weise der Gegenwart Christi in der Kirche ist?

In den Sakramenten der Kirche hat nichts Wirkung und Geltung, wenn es sich nicht im Willen Christi begründet. Damit die Sakramente Gnade bringen, bedarf es des bestmöglichen Eingehens auf den Willen Christi. Hätte Christus nicht die Eucharistie gewollt und sie nicht für alle Zeiten eingesetzt, wäre eine eucharistische Feier heute ein Schauspiel ohne Gnade, auch wenn wir menschlicherseits dafür größte Feierlichkeit aufwenden sollten.

Die wahre Kirche Christi ist nicht jene, die wir uns gerade ausdenken oder erträumen; die wahre Kirche Christi ist jene, die von Christus gewollt und geliebt ist. Der Priester, den diese Kirche braucht, ist nicht der Sozialarbeiter oder Funktionär, nicht der Therapeut oder Guru, nicht der Medienliebling oder Macher. Die Priesternot ist Ausdruck der verwirrenden Auseinandersetzung über die Kirche. Die von Menschen gemachten Gottesbilder, Kirchenbilder, Priesterbilder und Weltbilder nehmen heute nicht Maß an der Wahrheit und am Werk Christi. Nichts jedoch kann eine Lebensentscheidung der Berufenen mehr verwirren als das Fehlen der Wahrheit, d. h. als die fehlende Übereinstimmung mit dem, was Christus mit seiner Kirche wollte.

Die Vermutung, daß keine Sehnsucht des Menschen umsonst ist, hat auch etwas Einlösbares in sich: der Hunger des Menschen ist die Botschaft davon, daß es Brot gibt; das Fragen des Menschen ist der Hinweis darauf, daß es eine Antwort gibt; das Beten des Menschen lebt von der Gewißheit, daß es Gott gibt, der uns erhört. Wie steht es denn mit der Sehnsucht der Gläubigen, die offenkundig macht, daß es den Priester im Werk Jesu Christi geben muß? Die Sehnsucht der Menschen nach der Vergebung der Sünden, nach der Eucharistie und nach der Wahrheit Christi sollte auch den Priester erwirken, den Gott beruft.

Heute wird von vielen und oft über den Priestermangel debattiert und beraten. Ist aber nicht auch die fehlende Sehnsucht der Gläubigen nach den Sakramenten die Mitursache der Dürre und Not? Zuweilen können wir einen Blick auf das religiöse Leben in Zahlen werfen. Wie steht es mit der Sehnsucht einer Pfarre, in der nur 10% der Gläubigen die Sonntagsmesse regelmäßig mitfeiern, in der noch weniger als diese 10% die jährliche Beichte halten? Was bringen die Wortspiele von »versorgter« oder »sorgender« Gemeinde, wenn großen Teilen der Pfarre eigentlich völlig gleichgültig ist, wie es um die Sache der Kirche Christi in ihrem Lebensraum steht? Wie glaubwürdig sind Proteste und Interventionen von solchen, für die ein Priester am Ort ein bloß infrastrukturelles Prestige bedeutet? Wir gehen heute einem Punkt der Entscheidung entgegen, an dem eine Minderheit von praktizierenden Gläubigen wieder die betende Solidarität aller Getauften braucht, auch der Fernstehenden, auch der Enttäuschten, auch der Gleichgültigen. Die Priesternot hält uns den Spiegel darüber vor, daß unsere Sehnsucht nach Gott und Erlösung nicht die Dringlichkeit hat, mit der wir im Psalm 42 beten: »Meine Seele dürstet nach Gott, nach dem lebendigen Gott. Wann darf ich kommen und Gottes Antlitz schauen?«

Viel zu oft wird der Priester daran gemessen, wie beliebt und akzeptiert er ist, welches Image er sich erwirbt, wie sehr er sich dem Zeitgeist anpaßt. Das Volk Gottes sollte tiefe Ehrfurcht vor Priestern haben, die um Christi willen den Widerspruch zur Welt wagen. Was sollen junge Männer vom Priesterberuf denken, wenn sie feststellen, daß innerhalb der Kirche manchmal der Papst, manchmal der Bischof, manchmal ein Priester von selbstgerechten Christen verlacht, verhöhnt, verleumdet und verurteilt werden? Es bringt keinen Segen, schon die Schüler gegen Papst und Bischof aufzuwiegeln; wo bleibt der Geist Gottes bei jenen, die unablässig Kritik üben, wo bleibt die vielbeschworene Liebe zur Kirche bei denen, die den Mißerfolg der Unliebsamen mehr wünschen als den gemeinsamen Erfolg in der Kirche?

Wir dürfen trotz allem nicht verzweifeln; unsere Bekehrung ist möglich, auch um die Umkehr der Uneinsichtigen sollen wir beten. Inmitten einer Kirche des Haders muß sich für die Berufenen und für das Volk Gottes das Vertrauen auf das Geheimnis Christi durchsetzen; von Christus heißt es im Johannesprolog: »Er kam in sein Eigentum, aber die Seinen nahmen ihn nicht auf«. In Christus selbst ruht das Geheimnis von Verweigerung und Aufnahme, von Zustimmung und Ablehnung, von Gnade und Verwerfung. In einer Zeit, in der das Leichte und Schnelle eine gewisse Plausibilität hat, müssen sich die Berufenen und das Volk Gottes daran erbauen, daß auch in unserer Zeit das Kreuz Christi der Bezugspunkt der Geschichte ist, an dem die Pläne Gottes offenkundig werden.

Viele denken heute darüber nach, was die Kandidaten für das Priesteramt lernen und wissen sollen. Alle Ausbildung und Vorbereitung wird die Berufenen zum Wohl der Kirche sammeln, wenn die Berufenen mit ihrem ganzen Selbst – mit ihrer Freiheit, mit ihrer Vernunft und mit ihrer Opferbereitschaft – in das Geheimnis eintreten. Dann werden sie begreifen, daß der Knecht nicht größer als sein Herr ist; wenn Christus verfolgt wurde, werden auch seine Jünger verfolgt werden; wenn die Menschen am Wort der Priester festhalten, dann ist es Jesu Wort, an dem sie festhalten (vgl. Joh 15,20). Es geht um das Geheimnis Christi, in dem allein die Berufung gedeihen muß, denn: »wer euch hört, der hört mich« (Lk 10,16).

Mit großer Anstrengung hat sich die Weltkirche den Fragen des Priesters und seiner Berufung gewidmet. Die Achte Weltbischofssynode hat 1990 diese Lebensfrage der Kirche aufgegriffen. Der Heilige Vater verfaßte dazu das Nachsynodale Apostolische Schreiben »Pastores dabo vobis«. Vieles Wichtige wurde darin noch einmal dargestellt und zum verbindlichen Weg der Kirche für die Zukunft erklärt. Vor allem die jungen Männer, die den Ruf Gottes spüren, können gewiß sein, daß der liebevolle Blick Jesu auf sie gerichtet ist und die Kirche nun ihre Antwort erwartet.

»Die Freisinger Thesen« im Widerstreit

Am 2. April 1993 wurden auf der Landesversammlung der Katholischen Landvolkbewegung Bayerns acht Thesen als Impuls für ein Gespräch über die Zukunft der Pfarrgemeinden beschlossen¹. Diese Thesen bildeten die Grundlage für eine Informationsveranstaltung des Diözesanrats der Katholiken im Bistum Augsburg am 16. April 1994. Im Folgenden werden die Thesen (= FT), allerdings nicht die Vorbemerkungen und der Kommentar, sowie die auf dieser Tagung vorgetragenen Stellungnahmen aus kirchenrechtlicher und dogmatischer Sicht wiedergegeben.

A. »Freisinger Thesen für eine eigenverantwortliche und eigenentscheidende Pfarrgemeinde:

1. Der Pfarrgemeinderat ist in allen Fragen der Pfarrei Entscheidungs- und Verantwortungsgremium. Die Kirchenverwaltung wird als Finanz- und Verwaltungsausschuß in den Pfarrgemeinderat integriert.

2. Der und die Pfarrgemeindevorsitzende werden unmittelbar von allen gefirmten Gläubigen gewählt. Sie haben die Aufgabe der Leitung des Pfarrgemeinderates.

3. Jede Pfarrei bemüht sich eigenverantwortlich um einen Pfarrer am Ort. Der Pfarrgemeinderat beschreibt die Anforderungen und Aufgaben und schlägt den Pfarrer vor. Bei Einverständnis des Vorgeschlagenen wird er vom Bischof ernannt, es sei denn, gewichtige Gründe in der Person des Vorgeschlagenen oder der Größe und Situation der Pfarrei stehen entgegen.

4. Der Pfarrgemeinderat wählt – entsprechend dem genehmigten Stellenplan – die hauptamtlichen Mitarbeiterinnen und Mitarbeiter im pastoralen Dienst in der Pfarrei. Sie sind geborene Mitglieder des Pfarrgemeinderates.

5. In einer Pfarrei ohne Priester am Ort wählen die gefirmten Gläubigen zusätzlich den Gemeindeleiter und die Gemeindeleiterin, die vom Bischof eine Beauftragung erhalten.

Sie sind verantwortlich für die Verkündigung des Evangeliums in der Gemeinde und stehen den wortgottesdienstlichen Versammlungen vor. Mit dem zuständigen Priester sorgen sie für die Vorbereitung und die Feier der Sakramente.

6. Alle diese Dienste in der Gemeinde sind grundsätzlich jeder und jedem erwachsenen gefirmten Gläubigen zugänglich. Zu ihrer Wahrnehmung werden Einführungen und ständige Begleitung angeboten.

7. Alle Wahlen erfolgen auf Zeit; die Wiederwahl ist beschränkt.

8. Die Amtszeit des Pfarrers und der Hauptamtlichen in der Pfarrei wird auf 10 Jahre beschränkt; eine Verlängerung ist möglich.«

¹ Katholische Landvolkbewegung Bayerns, Freisinger Thesen. Für eine eigenverantwortliche und eigenentscheidende Pfarrgemeinde ... Damit die Kirche auf dem Land Zukunft hat, hrsg. vom Landesvorstand der KLB Bayerns, Kriemhildenstr. 14, 80639 München.

B. Kirchenrechtliche Anmerkungen zu den »Freisinger Thesen für eine eigenverantwortliche und eigenentscheidende Pfarrgemeinde«

Von Wilhelm Rees, Bamberg/Augsburg

Die soeben vorgestellten Freisinger Thesen sind in einer Zeit des verstärkten Priestermangels und ebenso im Hinblick auf die vom II. Vatikanischen Konzil nachdrücklich herausgestellte Verantwortung aller Glieder der Kirche, auch und in besonderer Weise der Laien, durchaus verständlich. Aber, so müssen wir fragen, stehen sie mit dem theologischen und rechtlichen Verständnis von Gemeinde und Pfarrei, von Amt und Leitungsgewalt im Einklang? Lassen Sie mich, bevor ich auf die Thesen im einzelnen eingehe, die beiden diesen Thesen zugrundeliegenden Bereiche ansprechen: Die rechtliche Stellung der Laien und die Pfarrei als Ort der Seelsorge.

I.

Unmittelbar bis zum II. Vatikanischen Konzil wurde bei der Umschreibung der Glieder der Kirche vor allem das Unterscheidende herausgestellt. Charakteristisch für diese Traditionslinie ist das bekannte Wort aus dem Dekret Gratians: *Duo sunt genera christianorum* – es gibt zwei Arten von Christen, Kleriker und Laien. Waren diese in der christlich geprägten Gesellschaft des Mittelalters noch organisch miteinander verbunden, so zerfiel die Einheit in der beginnenden Neuzeit und führte zur Unterscheidung von zwei Personenständen, den Befehlenden (Klerikern) und den Gehorchenden (Laien). Aus der Unterscheidung wurde Trennung und schließlich Isolation. Diese Sichtweise hat der kirchliche Gesetzgeber im *Codex Iuris Canonici* vom 25.1.1983 unter Rückgriff auf die Lehre des II. Vatikanischen Konzils grundlegend geändert. Die Christgläubigen werden als Volk Gottes beschrieben. Als Glieder dieses Volkes sind sie berufen, die Sendung der Kirche auszuüben (vgl. c. 204 § 1). Vor aller Unterscheidung in Kleriker und Laien waltet also unter allen Gliedern der Kirche eine gemeinsame Verantwortung im Hinblick auf das Wohl der Kirche. Ausgehend von der grundsätzlichen Befähigung eines jeden Gläubigen zur Mitwirkung an der Sendung der Kirche in den Bereichen des Verkündigungsdienstes, des Heiligungs- und des Leitungsdienstes (cc. 204 § 1 und 208) wurde die Stellung der Laien im kirchlichen Gesetzbuch umfassend neu formuliert. Ferner wurde den Laien die Befähigung zur Übernahme bestimmter kirchlicher Ämter und Aufgaben zuerkannt und die Ausübung der damit verbundenen Dienste ermöglicht (c. 228). Es wäre jedoch falsch, die wahre Gleichheit in der gemeinsamen Tätigkeit zum Aufbau des Leibes Christi so zu verstehen, daß alle Kirchenglieder prinzipiell zu denselben Aufgaben berufen wären. Neben diesem gemeinsamen Dienst gibt es nämlich den geistlichen Dienst, jenen Dienst also, den bestimmte Kirchenglieder aufgrund des empfangenen Weihesakramentes und einer besonderen kirchlichen Sendung ausüben. Die sakramentale Weihe ist somit das Unterscheidungsmerkmal zwischen Klerikern und Laien (c. 207 § 1). Während also alle Christgläubigen Glieder des Volkes Gottes

und des Leibes Christi sind und als solche zu handeln berufen sind, sind allein die Kleriker durch das Sakrament der Weihe in besonderer Weise christusförmig geprägt. Sie werden dazu geweiht und bestimmt, gemäß ihrem Weihegrad in der Person Christi des Hauptes die Aufgaben des Lehrens, des Heiligens und des Leitens zu erfüllen und das Volk Gottes zu weiden (c. 1008). Die Kleriker nehmen somit einen besonderen Dienst in der Kirche wahr, den nicht alle Christgläubigen zu leisten vermögen. Dies wird besonders deutlich in der Feier der Eucharistie und der Spendung der Sakramente.

II.

Das II. Vatikanische Konzil hat erklärt, daß sich Kirche in der jeweiligen Orts-pfarrei konkretisiert. Hier ist der Ort, an dem Kirche kein bloßes Abstraktum bleibt, sondern für die Menschen real erfahrbar wird. Das II. Vatikanische Konzil hat im Unterschied zum Codex Iuris Canonici von 1917, der bis zum 26. November 1983 in Geltung war, ein grundlegend modifiziertes Bild der Pfarrei entwickelt. Es versteht in der dogmatischen Konstitution über die Kirche *Lumen Gentium* (Art. 26) die Pfarrei als die eucharistiefeiernde Gemeinschaft von Gläubigen, in der sich die Kirche Jesu Christi vergegenwärtigt. Das kirchliche Gesetzbuch vom 25. Januar 1983 übernimmt den pastoral motivierten Entwurf des II. Vatikanischen Konzils.

Die Pfarrei (vgl. c. 515 § 1) ist in erster Linie nicht ein Verwaltungsbezirk der Diözese, sondern wie die Teilkirche selbst wesentlich eine personale Gemeinschaft. Die Seelsorge ist einem Pfarrer als dem eigenberechtigten Hirten anvertraut. Wenngleich das Amt des Pfarrers durch Eigenständigkeit (c. 519) und Dauerhaftigkeit (c. 522) geprägt ist, so kann der Pfarrer sein Amt nur in Gemeinschaft mit dem Bischof und in Abhängigkeit von diesem ausüben. Die dem Pfarrer als dem eigenberechtigten Hirten unter der Autorität des Diözesanbischofs anvertraute Seelsorge umfaßt die in dem Drei-Munera-Schema konkretisierten grundlegenden Dienste: Verkündigung des Wortes Gottes, Feier der Liturgie und Spendung der Sakramente, Wahrnehmung der Leitungsaufgaben (vgl. auch cc. 528-535). In der begrifflichen Umschreibung der Pfarrei nach c. 515 § 1 fehlt die konziliare Aussage, daß auch Laien Mitträger der kirchlichen Heilssendung sind. Hieraus darf allerdings nicht gefolgert werden, daß die Gläubigen lediglich das Objekt der Seelsorge bilden. Ausdrücklich wird darauf hingewiesen, daß der Pfarrer seine pastoralen Dienste in der Pfarrei unter Mitwirkung von anderen Priestern oder Diakonen und unter Mithilfe der Laien ausüben muß (c. 519). Die Pfarrer werden ermahnt, den eigenen Anteil der Laien an der Sendung der Kirche anzuerkennen und zu fördern; sie müssen ferner darum bemüht sein, daß die Gläubigen für die pfarrliche Gemeinschaft Sorge tragen (c. 529 § 2). Hier ist zunächst zu denken an das alltägliche Glaubenszeugnis, die Teilnahme am liturgischen und sonstigen Leben der Kirche; dann aber auch an die ehrenamtliche Tätigkeit von Laien in vielen Bereichen des pfarrlichen Lebens. Neben den ehrenamtlichen Diensten ist ein breites Spektrum hauptamtlicher Tätigkeit entstanden. Verwiesen sei auf die Dienste der Pastoralreferentin und des Pastoralreferenten sowie die Dienste der Gemeindereferentin und des Gemeindereferenten.

III.

Der Pfarrgemeinderat (PGR) ist mittlerweile zu einem unverzichtbaren Mitarbeitergremium in der Pfarrgemeinde geworden. Seine Aufgabe wird dahingehend umrissen: Der PGR berät den Pfarrer in Fragen der Seelsorge; nach Weisung des Pfarrers unterstützt er die pastoralen Aktivitäten, trägt Sorge für das Gemeindeleben und die Ausübung der Nächstenliebe. Im Bereich des Weltauftrags der Kirche handelt er in eigener Verantwortung. Der PGR ist somit ein Organ, in dem die Gläubigen zusammen mit ihrem Seelsorger die Seelsorge in der Pfarrei zu fördern suchen.

Ebenso hat der ehrenamtliche Dienst in der Kirchenverwaltung (KV) eine langbewährte Tradition. Die KV soll den Pfarrer durch fachkundigen Rat und andere Hilfeleistungen unterstützen. Sie trägt unter der Verantwortung des Pfarrers Sorge für die ortskirchlichen Bedürfnisse und entlastet den Pfarrer zugunsten seiner eigentlichen Seelsorge.

IV.

Auf dem dargelegten Hintergrund sind nun die Freisinger Thesen zu bewerten. Zu begrüßen ist, daß die Thesen die Verantwortung aller Christgläubigen hervorheben und zu einem gemeinsamen Handeln anregen wollen. Die Thesen fordern aber auch Kritik heraus.

Zu These 1: Der PGR ist in allen Fragen der Pfarrei Entscheidungs- und Verantwortungsgremium

Aus dem oben Gesagten ergibt sich: Dem Pfarrer ist die Seelsorge in einer Pfarrei anvertraut. Er ist der eigenberechtigte Hirte der Pfarrei, eingebunden in die Diözese. Er allein trägt Entscheidungskompetenz und Verantwortung gegenüber dem Bischof. These 1 widerspricht also dem, was das II. Vatikanische Konzil und ihm folgend der Codex Iuris Canonici unter Pfarrei und Pfarrer versteht. In der derzeit geltenden Satzung für Pfarrgemeinderäte wird die Zuordnung von Pfarrer und PGR richtig gesehen: Als Pastoralrat berät und unterstützt der PGR den Pfarrer in seinen Aufgaben.

Zu These 1: KV wird in PGR integriert

Can. 537 sieht aus guten Gründen – nicht zuletzt auch aus Gründen der Haftung – für die Verwaltung des pfarrlichen Vermögens ein eigenes, vom PGR verschiedenes Organ vor. Es kann daher die bereits von der gemeinsamen Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland vorgetragene und jetzt wiederholte Zielvorstellung, die Vermögens- und Finanzverwaltung in den PGR zu integrieren, nicht realisiert werden. Auch ergeben sich hier praktische Bedenken. Umso wichtiger ist für eine gedeihliche Seelsorge und für ein positives Erscheinungsbild der Kirche am Ort eine gute Zusammenarbeit beider Gremien (vgl. gegenseitige Verzahnung).

Zu These 2: Wahl des/der PGR-Vorsitzenden durch alle Gefirmten

Hier begegnen weniger rechtliche als insbesondere praktische Schwierigkeiten. Zudem widerspricht diese These den allgemeinen Regeln: In der Regel wählt jedes Gremium aus seiner Mitte den Vorsitzenden.

Zu These 3: Die Pfarrei bemüht sich eigenverantwortlich um einen Pfarrer

Die Besetzung des Pfarramtes liegt nach den Bestimmungen des Codex Iuris Canonici in der Zuständigkeit des Diözesanbischofs. Es gilt der Grundsatz der freien Amtsverleihung durch den Diözesanbischof. Dieser Grundsatz der freien Amtsverleihung kann durch Präsentations- oder Wahlrechte seitens Dritter eingeschränkt sein (gebundene Amtsverleihung). Er findet bei der Besetzung des Pfarramtes auch insofern eine Einschränkung, als in c. 524 ausdrücklich verlangt wird, daß der Diözesanbischof bei der Eignungsfeststellung der in Aussicht genommenen Person den Dekan zu hören hat und gegebenenfalls auch bestimmte Priester und Laien anhören kann. Bei dem Urteil über die Eignung eines Priesters, eine Pfarrei zu leiten, berücksichtigt der Bischof nicht nur seine wissenschaftlichen Kenntnisse, sondern auch seine Frömmigkeit, seinen Seelsorgeseifer und die übrigen Begabungen und Eigenschaften, die für die rechte Ausübung der Seelsorge erforderlich sind (Vat II, CD Art. 31; vgl. auch c. 521 § 2).

Die These, daß der Pfarrer bzw. Bischof durch alle zu wählen sei, ist nicht neu (vgl. M. Kaiser, Besetzung der Bischofsstühle. Erfahrungen und Optionen, in: Afk-KR 158 [1989] S. 69-90; H. Schmitz, Plädoyer für Bischofs- und Pfarrerwahl. Kirchenrechtliche Überlegungen zu ihrer Möglichkeit und Ausformung, in: TThZ 79 [1970] S. 230-239). Dennoch wird These 3 in der Praxis schwer durchzuführen sein, nicht nur angesichts des Priestermangels, sondern auch des fehlenden Überblicks über die in Frage kommenden Priester. Zudem hat der Bischof keine Möglichkeit, bei der Auswahl der Kandidaten für das Pfarramt mitzuwirken. Zu bedenken sind auch die lange Dauer des Verfahrens, der Medienrummel sowie die Gefahr, daß nicht objektive Kriterien im Vordergrund stehen, sondern die Wortstarken sich durchsetzen. Die geäußerten Bedenken werden untermauert durch einen Erlaß des Bischofs von Augsburg über die Besetzung von Pfarrstellen in der neuesten Nummer des Amtsblattes. In diesem Zusammenhang verweist der Bischof darauf, daß der bisherige Modus der Ausschreibung vakanter Pfarreien im Amtsblatt Schwierigkeiten mit sich bringt, da immer häufiger keine Bewerbungen abgegeben werden (vgl. ABl Augsburg 104 [1994] Nr. 4, 29.3.94, S. 150).

Zu These 4: Wahl der hauptamtlichen Mitarbeiter

Eine solche Wahl ist möglich, wenn es eine genügende Anzahl von Kandidatinnen und Kandidaten gäbe. Die bereits bei These 3 angesprochenen Bedenken praktischer Art sind auch hier ins Auge zu fassen.

Zu These 5: Wahl des Gemeindeleiters bzw. der Gemeindeleiterin in einer Pfarrei ohne Priester am Ort

Der Bischof kann einen Diakon oder eine Person, die nicht die Priesterweihe empfangen hat, an der Ausübung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligen. Dabei hat er allerdings einen Priester zu bestellen, der, ausgestattet mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers, die Seelsorge leitet (vgl. c. 517 § 2). Voraussetzung hierfür ist, daß die Ernennung eines Priesters wegen Priestermangels nicht möglich ist. Die in diesem Kanon angesprochenen Laien können jedoch nicht als Gemeindeleiter bezeichnet werden. Gemeindeleitung kann nur in den Händen eines Priesters liegen. Verschiedene Modellversuche in den deutschen (Erz-)Diözesen bringen dies deutlich zum Ausdruck (vgl. z. B. Limburg, Bamberg; ferner Viktor Josef Dammert vor Mitarbeitern der katholischen Landvolkbewegung: Empfehlung des Bischofs: »Seelsorge miteinander«. Gemeindeleiter kann aber nur ein Priester sein, in: *Sonntagszeitung* vom 29./30. Januar 1994, S. 29). In These 5 ist die Handlung des Bischofs absolut ausgedrückt: »Die vom Bischof eine Beauftragung erhalten«. Der Bischof hat keine Mitwirkungs- und Einflußmöglichkeit. Zum anderen stellt sich die Frage, warum nur die hier fälschlicherweise als Gemeindeleiter Bezeichneten mit dem Priester für die Vorbereitung und Feier der Sakramente sorgen sollen. Dies wäre eindeutig Aufgabe des PGR, näherhin des Liturgieausschusses.

Zu These 6: Dienste sind jedem und jeder Gläubigen zugänglich

Es stellt sich die Frage, welche Dienste hier gemeint sind; der ehrenamtliche Dienst des Lektors, des Kommunionhelfers, des Kantors, der Kommunion-/Firmmutter, oder hauptamtliche Dienste, wie die der Pastoralreferentin und des Pastoralreferenten, der Gemeindereferentin und des Gemeindereferenten, der Ansprechpartnerin bzw. des Ansprechpartners in einer Pfarrei ohne Pfarrer am Ort. Genügt für diese hauptamtlichen Dienste eine »Einführung und ständige Begleitung« oder ist hier nicht ein qualifiziertes Studium erforderlich? Daß die ehrenamtlichen Dienste allen Gläubigen, sofern sie in der kirchlichen Gemeinschaft stehen, zugänglich sein müssen, ist keine Frage. Dies bestätigt auch die bewährte Praxis.

Zu These 7: Wahlen erfolgen auf Zeit

Dieser These ist im Hinblick auf den PGR und seinen Vorsitz und ebenso auf die KV zuzustimmen. Zu fragen ist allerdings, ob nicht die bisher vierjährige Wahlperiode auf sechs Jahre verlängert und somit der Wahlperiode bei der KV angegliedert werden sollte. Finden alle drei Jahre abwechselnd PGR- und KV-Wahlen statt, läßt sich eine Häufung von Wahlterminen vermeiden.

Zu These 8: Beschränkung der Amtszeit des Pfarrers und der hauptamtlichen Mitarbeiter auf zehn Jahre

Im Dienste und zum Schutze einer geordneten und effizienten Seelsorge stellt der kirchliche Gesetzgeber das Erfordernis auf, daß ein Pfarrer in seinem Amt eine von der pastoralen Anforderung her begründete Stabilität hat (c. 522). Allzu rasches und

häufiges Wechseln der Amtsinhaber schadet der Pfarrgemeinde und verhindert eine gedeihliche Seelsorge. Ausdrücklich betont der kirchliche Gesetzgeber: Um die Hirtenaufgabe sorgfältig wahrzunehmen, hat der Pfarrer bemüht zu sein, die seiner Sorge anvertrauten Gläubigen zu kennen (c. 529 § 1).

Abschließende Bemerkung

Die Dienste der Laien, die vom kirchlichen Recht her gesehen vielfältige Aufgaben, insbesondere in der Pfarrgemeinde, leisten können, sind für die Pastoral der Zukunft unverzichtbar. Deshalb muß in den Pfarreien eine Atmosphäre der Zusammenarbeit und des Vertrauens zwischen Priestern und Laien wachsen. Voraussetzung ist die genaue Abgrenzung der Kompetenzen und die Beachtung der rechtlichen Möglichkeiten. Die Freisinger Thesen sprengen weithin den Rahmen dessen, was unter dem ehrenamtlichen Dienst zu verstehen ist. Zudem ist zu bedenken, daß nicht alles, was in einer weltlichen Demokratie notwendig, wünschenswert und erforderlich ist, auch auf die Kirche übertragen werden kann.

C. Anmerkungen zu den Freisinger Thesen der Katholischen Landvolkbewegung Bayerns aus dogmatischer Sicht

Von Richard Kocher, Bad Heilbrunn

Die Freisinger Thesen wollten nach eigenem Bekunden Impulse für ein Gespräch liefern. In einigen Anmerkungen, die keinen erschöpfenden Charakter haben können, sollen aus dogmatischer Sicht die Freisinger Impulse aufgegriffen und bewertet werden.

1. Allgemeine Bewertung der Freisinger Thesen

Die von der Landvolkbewegung vorgetragenen Thesen sind nicht neu; sie artikulieren das Denken vieler, auch von Theologen. Die Konferenz deutschsprachiger Pastoraltheologen hat im Dezember 1993 ähnliche Stellungnahmen abgegeben.

Vieles in den Freisinger Thesen wurde richtig und gut erkannt. Die Situation des Priestermangels, der vielen in seinem ganzen Ausmaß und seiner Schärfe nicht bewußt ist, wurde treffend dargestellt. Manche der gemachten Vorschläge sind praktikabel und umsetzbar. Warum sollte etwa eine Pfarrei bei einer Neubesetzung der Pfarrstelle nicht mitformulieren dürfen, welche Erfordernisse die Seelsorge vor Ort mit sich bringt und welche Kriterien ein Pfarrer erfüllen sollte (vgl. FT 3 und Kommentar S. 13)? Es ist auch zu unterstützen, wenn angemahnt wird, daß die Charismen und Begabungen vieler Glaubender noch viel mehr entdeckt und gefördert werden müßten.

Dem stehen aber andererseits theologische Mängel, eine einseitige Wiedergabe von Konzilstexten, die Auslassung wichtiger theologischer gemeindebildender Elemente sowie bedenkliche Konsequenzen für die kirchliche Praxis entgegen.

2. Dogmatische Bewertung der Freisinger Thesen

Es wird in der Vorbemerkung (S. 7) kritisiert, daß die Kirche ungleichzeitig mit dem Bewußtsein der Menschen heute sei. Ist dies nicht aber auch Auftrag der Kirche? Sie soll in ihrer Verkündigung nicht bestätigen, wie gut wir sind, sondern uns in Frage stellen und herausfordern. Sie muß wie Salz sein, das in den Wunden der Welt brennt (vgl. Mt 5,13). Vor der Angleichung an das Denken der Welt wird im Römerbrief ausdrücklich gewarnt (vgl. Röm 12,2). Nach johanneischem Verständnis ist die Welt eine fast durchgängig negative Größe, die sich der Botschaft Christi verschließt. Aus dieser Sicht wäre eine Gleichzeitigkeit von Kirche und Welt Verrat am Evangelium.

2.1. Die einseitige Volk-Gottes-Theologie

Das Verständnis von Kirche als pilgerndem Gottesvolk ist alttestamentlichem Denken entnommen. Offensichtlich ist dieses Bild geeignet, Glaubensinhalte aufleuchten zu lassen (der Pilgercharakter unseres Lebens und das gemeinsame Unterwegssein aller wird deutlich).

In der nachkonziliaren Diskussion wurde das Bild vom pilgernden Gottesvolk oft einseitig akzentuiert. Es wurde auf rein soziologischer Ebene ausgelegt und nicht selten gegen die hierarchische Kirchenverfassung ausgespielt. Es mußte erhalten für das Schlagwort einer Demokratisierung der Kirche, in der dessen führende Persönlichkeiten ihr Amt einer Wahl verdanken. Durch die Betonung des gemeinsam auf dem Pilgerweg des Glaubens Unterwegs-Sein wurde das allgemeine Priestertum der Gläubigen so stark betont, daß das besondere Priestertum nicht mehr in seinem Wert gesehen wurde. Letztlich berief man sich – wie in den FT – auf das Bild vom Volk Gottes, um ein neues Kirchenverständnis, das in wesentlichen Punkten vom bisherigen abweicht, zu artikulieren.

Schon vom alttestamentlichen Bild des pilgernden Gottesvolkes her gilt es festzuhalten, daß dieses nicht planlos und ungeordnet unterwegs war. Die Konzilstexte sprechen von einer *societas ordinata*, einer geordneten Gesellschaft. Gerade in kritischen Situationen, wie bei der Überschreitung des Jordan, gingen die Priester mit der Bundeslade dem Volk voran (vgl. Jos 3,6). Von Gott berufene Personen wie Moses forderten den Gehorsam des Volkes ein aufgrund ihrer Sendung und ihres Auftrages von Gott.

Außerdem gibt es noch andere Bilder von der Kirche; keines davon darf einseitig gesehen werden. Das Konzil spricht mit Verweis auf die Heilige Schrift von der Kirche als Schafstall, Pflanzung, Bauwerk, das Jerusalem droben, Leib Christi (vgl. LG 6). Besonders wichtig ist das Verständnis von Kirche als Leib Christi, das in den Konzilstexten sehr häufig gebraucht wird. Dieses Bild setzt eine geordnete Gesamtheit voraus, bei der jeder seine Aufgabe und seinen Platz hat. Ordnungs- und Leitungsaufgaben sind wesentlich für den Aufbau des Leibes Christi.

In der Vorbemerkung (S. 8) wird behauptet, daß der Perspektivenwechsel des Zweiten Vatikanischen Konzils eine Veränderung des Kirchenverständnisses »im Grundsatz« gebracht habe. Wenn ein anderes Bild zur Erklärung des Geheimnisses der Kirche herangezogen wird, nämlich jenes vom pilgernden Gottesvolk, dann ist das noch keine Seinsveränderung der Kirche!

Es ist grundsätzlich zu fragen, ob ein dem Alten Testament entlehntes Bild von der Kirche die Neuheit des Christuserignisses einzufangen vermag. Ein Bild von der Kirche als *communio* oder ein Verständnis von Kirche von der Eucharistie her wäre dazu sicher geeignet.

Nur die Zusammenschau mehrerer Aspekte hilft deshalb weiter, nicht die einseitige Fixierung auf einzelne Aspekte. Deshalb kann nur eine vielschichtige und nuancierte Antwort die richtige sein auf die Frage nach dem richtigen Bild von der Kirche.

2.2 Ausblendung des entscheidenden gemeindebildenden Konstitutivums: *der heiligen Eucharistie*

In der Vorbemerkung (S. 8) heißt es, daß die Gemeinschaft »von Anfang an das Wesenselement der Gemeindebildung« sei. Damit ist sicher ein wichtiger Punkt erkannt worden. Wenn in den Freisinger Thesen die Eucharistie in ihrer gemeindebildenden Funktion nicht mit einem einzigen Wort erwähnt wird, dann zeigt dies ein gravierendes Defizit auf, das auch nicht damit entschuldigt werden kann, daß man keine vollständige Theologie darlegen könne. Wesenselemente kann man nicht weglassen, ohne schwere Verkürzungen und Vereinseitigungen sich dafür einzuhandeln.

Ein Grundsatz liturgischen und geistlichen Lebens sowie theologischen Reflektierens besagt, daß die Kirche von der Eucharistie her aufgebaut wird: »Eucharistia facit ecclesiam«. Der auferstandene Herr ruft die Menschen zum eucharistischen Mahl zusammen. Der Ruf erfolgt sozusagen von »oben her«, vom Herrn aus; kirchliche Versammlung ist deshalb kein Selbstzweck. Die Gemeinschaft der Glaubenden entsteht wesentlich aus der Versammlung der Gläubigen zur Eucharistiefeier. Die Praxis der frühchristlichen Gemeinden, die aus der Umgegend an einem zentralen Ort zur Gottesdienstfeier zusammenkamen, bestätigt dies.

In der Vorbemerkung (S. 10) heißt es, daß theologische Einsichten praktische Konsequenzen haben müssen. Wenn die Feier der Eucharistie das Wesen der Gemeinde, Quelle und Gipfel allen kirchlichen Tuns (vgl. SC 10) ist, dann muß dies in der Seelsorge Folgen haben. Der Feier der Eucharistie an einem zentralen Ort muß Vorrang eingeräumt werden. Sie darf mit dem priesterlosen Wortgottesdienst auf keinen Fall auf eine Ebene gesetzt werden. Es mag schwierig sein, dies umzusetzen, da hier Um-denkprozesse notwendig sind; doch gilt es langfristig, sich darauf vorzubereiten.

2.3 Die Verkennung des Amtes

In der Vorbemerkung (S. 8) heißt es, daß das »Amt keine besondere Würde (sei), die zur Würde der Christinnen und Christen hinzukäme«. Demgegenüber heißt es in den authentischen Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils, daß sich das hierarchische Priestertum und das gemeinsame Priestertum der Gläubigen »dem Wesen und nicht bloß dem Grade nach« (LG 10) unterscheiden. Wenn sich das Priestertum der katholischen Kirche seinsmäßig von dem der Gläubigen abhebt, ist von einer besonderen Würde zu sprechen (vgl. dazu auch die Texte bei der Liturgie der Priesterweihe).

Allgemeines und besonderes Priestertum sind aufeinander bezogen; keines kann ohne das andere sein. Es geht um unterschiedliche Ebenen der Verantwortung und Leitung des Gottesvolkes. Wenn Gott zum Hirtendienst Menschen in seine besondere Nachfolge ruft und sie mit heiliger Vollmacht ausstattet, dann hat dies nicht mit einer Überordnung zu tun, sondern mit dem Dienst am Gottesvolk.

Es gibt viele Formulierungen in den FT, die unter dem Schlagwort »Wir alle sind Kirche« wegführen von einem amtlich-institutionellen Kirchenbild. Ganz offen wird von einem Strukturwandel, einer neuen Definition des Amtes, einer Demokratisierung kirchlicher Strukturen, einem strukturellen Neuaufbruch, in dem alle Beteiligten ihre Rolle und Funktion grundlegend neu suchen und definieren müssen (vgl. Vorbemerkung, S. 9), gesprochen.

Jede Zeit hat ihr Bild und ihr Verständnis von der Kirche. Das ist ein legitimes Anliegen. Es geht aber nicht an, zu behaupten, daß grundlegend neu über das Amt in der Kirche nachgedacht werden müsse. Den Grund hat Jesus Christus gelegt. Er hat die Kirche auf das Fundament der Apostel und Propheten gebaut (vgl. Eph 2,20). Die hierarchische Struktur der Kirche ist deshalb keine Erfindung von Menschen, sondern – so betont es auch das Zweite Vatikanische Konzil immer wieder – göttliche Stiftung. Hierarchie heißt heiliger Ursprung, heiliger Anfang. Heilig deshalb, weil der Herr den Anfang gesetzt hat. Deshalb können die Grundkoordinaten der Kirche nicht beliebig verändert werden.

Paulus betont in seinen Briefen immer wieder seine Apostelwürde. Er beruft sich auf die Sendung durch den Herrn, weil er dadurch eine ganz andere Stellung in seiner Gemeinde hat. Mit dem Apostelamt ist das Amt der Leitung und der Autorität gegenüber den Gemeinden untrennbar verbunden. Schon in der Urkirche hatte das Amt somit eine große Bedeutung.

Freilich ist auch mit den FT zu betonen, daß kirchliche Ämter immer Dienstämter sein müssen. Sie haben keinen Selbstzweck, sondern sind für den Dienst an den Menschen gegeben worden. Beispiel und Maßstab hierfür ist das Verhalten des Herrn, der seinen Jüngern den Dienst der Fußwaschung erwiesen hat (vgl. Joh 13). Einer berechtigten Kritik an Fehlformen im Verständnis des Amtes in der Vergangenheit ist deshalb Platz einzuräumen. Dies darf aber nicht dazu führen, daß das Amt letztlich abgeschafft wird.

2.4. Eine andere Orthodoxie durch eine veränderte Orthopraxie?

Sollten die vorgeschlagenen Thesen in die Praxis umgesetzt werden, dann würden dadurch Strukturen entstehen, die selbstverständlich nach einer Neudefinition des Amtes verlangen. Was in dem Freisinger Papier angezielt wird, ist in der Schweiz teilweise schon Wirklichkeit geworden. Der Bischof bestätigt dort nur noch die Wahl des Pfarrers seitens der Pfarrei. Alle sechs Jahre muß sich der Pfarrer zur Wiederwahl stellen. Ob man diese – letztlich protestantischem Verständnis entsprechende Gemeindestruktur – übernehmen soll, muß gründlich überlegt werden. Was sich hier zunächst recht positiv darstellt, weil es unserem Demokratieverständnis entgegenkommt, ist bei näherem Hinblick fatal.

Ein Pfarrer, der sein Amt vor der Gemeinde legitimieren muß, unterliegt einem starken Druck, sich in Verkündigung und Verhalten opportun zu geben, um wiedergewählt zu werden. Kein alttestamentlicher Prophet hätte auf diese Weise eine Chance auf eine Wiederwahl gehabt. Oft standen diese allein auf weiter Flur gegen eine erdrückende Mehrheit. Vom biblischen Grundsatz einer Verkündigung, die gelegen oder ungelegen erfolgen muß (vgl. 2 Tim 4,2), bliebe nicht mehr viel übrig.

Die Bestellung eines Priesters für eine Gemeinde auf Zeit widerspricht in tieferer Sicht dem Wesen des katholischen Priestertums. Der Priester verdankt Amt und Sendung einem Ruf des Herrn und nicht einer demokratischen Instanz. Er ist Priester auf ewig (vgl. Ps 110,4). Eine Wahl auf Zeit verdunkelt wesentlich diesen Berufungs- und Sendungscharakter. Dem steht nichts entgegen, daß die Bischöfe ihre Priester dazu anhalten, nach einer bestimmten Zeit, die Pfarrei zu wechseln. Daraus sollte aber auch keine allgemeine Norm gemacht werden.

2.5 Allgemeine Anmerkungen

Die gegenwärtige pastorale Notsituation darf nicht dazu mißbraucht werden, unter der Hand eine andere Kirche aufzubauen. Gerade heute gilt es, sich nicht am rechten oder linken Spektrum der Kirche zu verlieren, sondern in Einheit mit der einen vom Nachfolger Petri geleiteten Kirche zu bleiben. Die gegenwärtigen Polarisierungstendenzen haben Formen angenommen, welche die Einheit der Kirche bedrohen und nicht mehr eine gesunde Spannung zum Ausdruck bringen. Jedem mag es erlaubt sein, seine Kirchenträume zu träumen; nur soll er dabei nicht vergessen, Wege zu dieser geträumten Kirche aufzuzeigen, die auf biblisch-theologischem Hintergrund verantwortbar und pastoral gangbar sind. Ansonsten kann es geschehen, daß die Utopie einer idealen Kirche immer mehr in Konkurrenz zur real existierenden erlebt wird.

Wenn Defizite in der Kirche und ihren Amtsträgern heute oft nur noch Anlaß zu einer harten und unbarmherzigen Kritik werden, dann muß unser Kirchenverständnis hinterfragt werden. Die außerordentliche Bischofssynode hat 1985 gut erkannt, daß das Geheimnis der Gegenwart des Herrn in seiner Kirche wieder neu entdeckt werden muß. Nur so kann der Versuchung widerstanden werden, andere kirchliche Strukturen aufzubauen, als unser Herr Jesus Christus sie gewollt hat, und die Freude an der Kirche wieder geweckt werden.

Bemerkungen zur pastoral-seelsorglichen Situation in unseren Gemeinden

Es ist zu fragen, ob die in den FT angemahnte dialogische Kirche auf der Ebene der Pfarrei nicht schon an vielen Orten Wirklichkeit geworden ist. Ein Pfarrer etwa, dem die Anliegen seiner Gemeindemitglieder wichtig sind, wird sich nicht ohne weiteres und ohne triftigen Grund über einen Beschluß des Pfarrgemeinderats hinwegsetzen.

Viele Pfarrer sind mit ihren Aufgaben überlastet und überfordert. Die schwierige gesundheitliche Situation nicht weniger von ihnen spricht hier eine sehr deutliche Sprache. Die Aufgabe des Priesteramtes ist eng mit dem inneren Ausbrennen durch eine überfordernde Aufgabenfülle im Zusammenhang zu sehen.

Leider ist von den Verantwortlichen in der Kirche derzeit kaum ein Konzept in Sicht, dieser Situation wirklich wirksam entgegenzuwirken. In einer flächendeckenden Pastoral wird den Seelsorgern immer mehr aufgebürdet. Die Pfarrverbände vermögen, selbst dort wo sie funktionieren, daran nichts Wesentliches zu ändern. Es sind wirkungsvolle Maßnahmen einzuleiten, die diesem Notstand ein Ende bereiten. Dabei darf man sich auch nicht scheuen, heilige Kühe zu schlachten.

1) Verwaltungsaufgaben nehmen etw 30% und mehr der Tätigkeit eines Priesters in Anspruch. Dieser Unfug muß endlich abgestellt werden! Das Amt eines Kircheninspektors für Verwaltungsaufgaben auf regionaler bzw. dekanaler Ebene sollte zumindest versuchsweise erprobt werden. Erstaunlich ist, daß die Kirche in der gegenwärtigen Notsituation nicht den notwendigen Mut zum Experimentieren aufbringt. Im Verwaltungsbereich wäre vieles zu überprüfen und zu vereinfachen.

2) Die Ausbildung im Priesterseminar muß der neuen Situation angepaßt werden (kooperative Seelsorge, geistliche Begleitung, Fortbildung der Priester, Vorbereitung auf die schwierige Situation der Pastoral). Bestimmte Bereiche, die später in der Seelsorge wichtig sind, werden im Seminar fast überhaupt nicht angesprochen. Wenn ein Pfarrer verantwortlich ist für einen Kindergarten in kirchlicher Trägerschaft, aber noch nie etwas vom Kindergartengesetz oder Personalführung gehört hat, dann muß dies geändert werden. Ähnliches gilt für das Friedhofsrecht und andere Aufgabenbereiche in der Verwaltung.

3) Die Dramatik der Situation des Priestermangels muß den Gläubigen noch viel bewußter gemacht werden, weil sie nur dann bereit sind, Priester von vielen Repräsentationsaufgaben zu entbinden. Wenn in einzelnen Pfarreien Andachten und Wortgottesdienste durch Laien von den Gläubigen nicht angenommen werden, dann zeigt dies, daß noch viel aufzuarbeiten ist. Hirtenworte könnten hier bewußtseinsbildend wirken.

4) In allen Bereichen wirtschaftlichen Arbeitens ist es heute üblich, eine Mittel-Ziel-Planung zu erstellen. Es wird hierbei überprüft, welche Mittel verfügbar und einsetzbar sind, um ein Planungsziel zu erreichen. Da bei der Haushaltsaufstellung, um ein Beispiel zu nennen, nur ein bestimmter Betrag zur Verteilung ansteht, ist es notwendig, sich innerhalb dieses Horizontes in der Finanzplanung zu bewegen. Die Notwendigkeit von Einschränkungen wird hierbei jeder vernünftige Denkende anerkennen.

Es wäre höchste Zeit, daß diese Überlegungen auch ganz konkret für die Arbeit eines Priesters in einer Pfarrei durchgeführt werden. Jeder Pfarrer hat nur eine bestimmte Menge an Kraft und Zeit zur Verfügung. Es kann nicht angehen, diese über Gebühr zu strapazieren. Wenn von mehreren Pfarreien, die ein Pfarrer zu betreuen hat, jede ihre eigene Fronleichnamsprozession einfordert, dann ist solchem Egoismus entgegenzutreten. Möglichst vor der Übernahme einer neuen Pfarrei sollte in einer Plananalyse genau festgelegt werden, was der Pfarrer zu tun bzw. nicht mehr zu tun hat. Es ist hierbei unsinnig, wenn jeder Bereich (Verwaltung, Seelsorge, Schule, Pfarreigruppierungen ...) seine Rechte geltend macht, ohne Abstriche hinzunehmen. Auch hierfür ein Beispiel für eine mögliche Veränderung: der Religionsunterricht. Dieser ist sicher sehr wichtig. Die sechs Stunden, die der Pfarrer zu halten hat, nehmen aber in der Regel drei Vormittage in Anspruch. Es sollte deshalb dem Priester nicht mehr zur Pflicht gemacht werden, diese Stunden übernehmen zu müssen. Erst nach reiflicher Überlegung und nach Rücksprache mit dem Dekan sollte er diese aber abgeben dürfen.

5) Wenn die theologische Einsicht richtig ist, daß die Eucharistie die Gemeinde aufbaut, aber immer weniger Priester dafür zur Verfügung stehen, dann muß dies praktische Folgen haben. Der Sonntagsgottesdienst ist, wo dies pastoral jetzt schon möglich ist, auf einen zentralen Ort zu zentrieren, damit nicht ein Priester am Wochenende vier und mehr Gottesdienste zu feiern hat.

Patrologie

Lochbrunner, Manfred, *Über das Priestertum. Historische und systematische Untersuchung zum Priesterbild des Johannes Chrysostomus (= Hereditas 5)*, Verlag Borengässer, Bonn 1993, XLIV, 386 S., ISBN 3-923946-19-8, geb. DM/sFr 78,-/öS 607,-.

Vorliegende monographische Abhandlung zur Schrift *De sacerdotio* des Johannes Chrysostomus (um 349–407) wurde im Wintersemester 1992/93 von der Katholisch-Theologischen Fakultät an der Universität Augsburg als Habilitationsschrift für das Fach Dogmatik angenommen. Die sechs Bücher *De sacerdotio* (Περὶ τρωσσης) – als fingierter Dialog zwischen Johannes und einem unbekanntem Basilius geschrieben – thematisieren die Größe und Verantwortung des Bischofsamtes. Damit klingt bereits die Problematik der in der Vergangenheit erfolgten Übersetzung des griechischen Περὶ τρωσσης mit *De sacerdotio* oder im Deutschen mit *Über das Priestertum* an – zumal das Gesamtwerk des Johannes Chrysostomus auch den in der Alten Kirche gewöhnten Ämterternar (Episkopos/Presbyteros/Diakonos) kennt und gebraucht. Ist die τρωσση des Chrysostomus vielleicht ein umfassender Begriff? Umschließt er das geistliche Amt insgesamt? Weniger historisch-terminologisch als mehr systematisch-inhaltlich greift der Verf. innerhalb seiner Monographie auch diese Frage auf und führt sie einer Lösung zu.

Dem Titel entsprechend, gliedert der Verf. seine Abhandlung in einen »historischen« (2–118) und einen »systematischen« Teil (119–352), je vier Kapitel umfassend. Diesen voraus geht neben Inhalts- und Abkürzungsverzeichnis ein umfassendes, Quellen- und Literatur gleichermaßen ausweisendes Literaturverzeichnis. Ein Schlußwort (353–360) mit »Rückblick«, Rechenschaft über die vom Verf. angewandte »Hermeneutik« und mit einem kurzen Blick auf die »Ökumenische Dimension« des Studiums der Schrift *De sacerdotio* schließt die Arbeit in wissenschaftlich-inhaltlicher Hinsicht ab. Die beigefügten Register (Bibelstellen/Quellentexte/Personennamen/Ortsnamen/Sachen/Griechische Begriffe und Wendungen) sind für die systematische Lektüre von großer Hilfe und machen vorliegende Schrift zu einem gut zugänglichen Arbeitsbuch.

Das 1. Kapitel (2–22) im historischen Teil widmet sich der »Rezeptionsgeschichte«, die der Verf.

anhand patristischer Zeugnisse, handschriftlicher Überlieferung und schließlich durch die Folge der gedruckten Editionen darbietet. Im einzelnen bezeugt die Rezeptionsgeschichte eine außergewöhnliche Verbreitung und Wertschätzung der Schrift nicht nur im griechischen Sprachraum, sondern bereits früh in Form von Übersetzungen auch im lateinischen und syrischen.

Im 2. Kapitel (23–38) wendet sich der Verf. der eigentlichen »Forschungsgebiete« zu, die sich ganz auf die Frage nach der »Historizität der Rahmenhandlung« konzentriert, also auf die Frage, ob die dialogische Darbietungsform historisch aufzufassen ist und wer die beiden Dialogpartner sind. Nicht nur beim Verf., sondern allgemein findet heute jene Auffassung Anerkennung, die von einer Fiktion der Rahmenhandlung ausgeht: »Der Anlaß des Dialogs über das Priestertum beruht nicht auf einem historischen Faktum, das eine Aussage zur Biographie des Chrysostomus machen will« (38).

Das 3. Kapitel (39–66) ist v. a. dem Motiv der »Flucht« gewidmet. Der Verf. kann darin im einzelnen erstaunliche Parallelen zur »*Oratio II*« des Gregor von Nazianz herausarbeiten, kommt aber zu der Überzeugung, daß keine direkte literarische Abhängigkeit des Chrysostomus von Gregor besteht. Flucht vor dem geistlichen Amt ist bei Chrysostomus – im Gegensatz zu Gregor v. Nazianz – kein historisches Faktum, aber auch nicht nur ein literarischer Topos; sondern Flucht hat einen spirituellen Charakter: Flucht ist vor Gott zwar sinnlos, wie das Beispiel des Propheten Jona zeigt, aber sie läßt erkennen, daß der Kandidat nicht ins Amt drängt, es aber doch in Gehorsam annimmt. »Die Grundeinsicht ist die Überzeugung, daß eine Reform der Kirche beim Klerus beginnen muß. Der Topos der Flucht ist ein Reflex dieser Einsicht. (...) Sie (die Flucht) wird zu einer inneren Bewegung, in der der Bewerber sich vergewissert, daß er bei der Übernahme des Amtes einem Ruf Gottes folgt, daß der Gehorsam das ausschlaggebende Motiv ist und nicht Ehrgeiz, Karriere, Ansehen u. a. (...) Der Dialog will eine Hilfe sein, daß die Bewerber für das kirchliche Amt ihre Einstellung überprüfen und ihre Motive läutern« (355).

Daran anschließend stellt der Verf. im 4. Kapitel (67–118) die Frage nach dem »Sitz im Leben« der Dialogschrift und nach deren Datierung. Der Verf. markiert *De sacerdotio* von seiner Ent-

stehung her ausdrücklich als Reformschrift. Historisch sieht er im Hintergrund die signifikante Klerikerschwemme der Zeit, das Drängen ins Amt aus unlauteren Motiven und v. a. das schwebende Schisma in Antiochien. Nach Lochbrunner gehe es Chrysostomus somit um eine Reform des Klerus in der Weise, daß er das Ideal des »heiligen Amtes« neu erhebe. Und Chrysostomus könne hier seine eigenen mönchischen Erfahrungen einfließen lassen.

Hinsichtlich der Datierungsfrage bringt der Verf. einen eigenen Lösungsvorschlag (114–117), wonach Chrysostomus die Schrift zwischen 378 und 381 abgefaßt habe. Unbeantwortet bleibt dem Leser jedoch die Frage, woher Chrysostomus die Ambitionen für seine Schrift schöpfte (die grundsätzlich vom Bischofsamt handelt und nicht etwa vom Presbyterat) in einer Zeit, da er selbst erst an der Schwelle (Diakonenweihe 381!) zum kirchlichen Amt stand.

Im zweiten Teil der Arbeit rückt die systematische Filterung und Interpretation (vgl. 302, 357) des patristischen Textes in den Vordergrund, wobei der Verf. hier auch den Bezug zum Gesamtwerk des Johannes Chrysostomus sucht. In einem kurzen »Intermedium« (119–123), das als Prolegomenon zum 5. Kapitel (124–142) fungiert, erinnert der Verf. an einige Reformmaßnahmen des Bischofs Chrysostomus in Konstantinopel, welche die Ernsthaftigkeit seines hier im Dialog gefaßten Reformwillens beweisen: etwa die Mäßigung des Lebensstils im bischöflichen Haus oder das Vorgehen gegen Syneisakten und Simonisten. Die anschließende Untersuchung der 5. Homilie »*De incomprehensibili dei natura*« hinsichtlich des »theologischen Profils des Chrysostomus« bestätigt der Theologie des Goldmunds starke »biblische Zentrierung«, aber nahezu keine »spekulative Durchdringung der Glaubenslehre« (140). Diesbezüglich könne sein Eintreten für eine engelgleiche Verehrung Gottes im Gegensatz etwa zur syllogistischen Zergliederungskunst der Anhomöer als symptomatisch gelten (141).

Die beiden folgenden Kapitel untersuchen, systematischen Gesichtspunkten folgend, die Lehre des Johannes Chrysostomus »über das Priestertum« und machen das »Herzstück« der Abhandlung aus. Bezüglich des Begriffs »Priestertum« bei Chrysostomus erscheint die Feststellung Lochbrunners als bemerkenswert: »Was für ihn wichtig ist, das ist die *Einheit des Priestertums* in seiner hierarchischen Gestuftheit. Die ganze Größe ist *τεωσυσνη*« (185). So machen »die Einheit des Priestertums in seiner hierarchischen Stufung der

Ämter (Diakonat – Presbyterat – Episkopat) und die nach Art von konzentrischen Kreisen sich artikulierende Trias des Heiligungs-, Verkündigungs- und Leitungsdienstes« (355–356) die »wesentlichen Elemente« des 6. Kapitels (143–195) aus.

Reflektiert der Dialog *De sacerdotio* ausschließlich das Priestertum des Amtes, so liefert das im 7. Kapitel (196–287) hinzugezogene Gesamtwerk des Kirchenlehrers wichtige Ergänzungen. Es geht dem Verf. um »eine relecture des Gesamtwerkes vor dem Hintergrund des Dialogs« (196). Dabei kann er aus den Homilien des Predigers dessen Lehre vom gemeinsamen Priestertum der Gläubigen und vom Priestertum Jesu Christi herausarbeiten. Hier macht der Verf. folgende Beobachtung: Erweise sich Chrysostomus hinsichtlich des allgemeinen Priestertums als eifriger »Promotor«, so weise dagegen »das Lehrstück vom Priestertum Jesu Christi noch Bruchstellen« auf, was der Verf. dem »damaligen Stand der dogmengeschichtlichen Entwicklung« zuschreibt (356).

Schließlich zeigen die Ausführungen im 8. Kapitel, daß die Mitte des chrysostomischen Priestertums und Kirchenbildes die Eucharistie ist: »Im Mysterium der Eucharistie vereinen sich das Priestertum der Gläubigen und das Priestertum des Amtes mit dem einmaligen, eschatologischen Priestertum Jesu Christi« (331). Bei Chrysostomus von einer kultischen Einführung zu sprechen, sei aber unstatthaft, da gerade er ja »die Kluft zwischen Gottesdienst und den sozialen Belangen scharf verurteilt« (332).

Die Abhandlung von M. Lochbrunner verlangt seitens des Lesers Aufmerksamkeit. Der Text wurde zwar so weit als möglich von griechischen Quellenzitaten befreit, aber nicht generell. In der Regel bietet er die eigenständige deutsche Übersetzung des Verf., welcher bei wichtigen Wörtern und Satzteilen auch zwischen Klammern stehend einzelne Begriffe und Satzteile im griechischen Original beigefügt sind. Wünschenswert wäre der Verweis auf das Original auch immer dann gewesen, wenn im Deutschen mit »Priester« übersetzt wird. Es ist oftmals nicht ersichtlich, ob vom *τερευς* oder vom *πρεσβυτερος* die Rede ist.

Die interessante und bemerkenswerte Abhandlung regt zum Weiterdenken und zur weiteren Beschäftigung mit Johannes Chrysostomus an. Der »Goldmund« und »Vielschreiber« Johannes wird wohl noch lange nicht erschöpft sein!

Adalbert Keller, Augsburg

Kirchenrecht

Dahl-Keller, Ulrike Marga, Der Treueid der Bischöfe gegenüber dem Staat. Geschichtliche Entwicklung und gegenwärtige staatskirchenrechtliche Bedeutung. Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 23, Berlin (Duncker & Humblot), 231 S., ISBN 3-428-07769-5, 98,- DM.

Art. 16 Abs. 1 des Konkordats zwischen dem Heiligen Stuhl und dem Deutschen Reich (Reichskonkordat) vom 20. Juli 1933 verpflichtet den Bischof, bevor er von seiner Diözese Besitz ergreift, zur Leistung eines Treueides gegenüber dem Staat, d. h. in die Hand des zuständigen Ministerpräsidenten. Aus Anlaß einer aktuellen Bischofsstuhlbesetzung mehrten sich gerade in neuerer Zeit die Stimmen, die den Treueid der Bischöfe gegenüber dem Staat für ein anachronistisches und damit überholtes Rechtsinstitut halten oder zumindest die Frage nach der Zeitgemäßheit und Angemessenheit dieses Treueides stellen. Dies umso mehr, als die Monarchen im Zeitalter der Glaubensspaltung und in der Zeit des Absolutismus mit diesem Treueid das Ziel verfolgten, die Bischöfe zu einer gesteigerten Loyalität und zur Befolgung der staatlichen, insbesondere die Religion und die kirchlichen Verhältnisse betreffenden Gesetze zu verpflichten. Ähnliches gilt für die Diktatoren Mussolini und Hitler im Hinblick auf die Durchsetzung ihrer spezifischen kirchenpolitischen Ziele.

Die Verfasserin geht nicht nur der Frage nach der gegenwärtigen Bedeutung des bischöflichen Treueides nach, sondern behandelt auch die Grundproblematik des Eidesverständnisses und ebenso die spannungsreiche geschichtliche Entwicklung. Die Untersuchung, die im Sommersemester 1992 von der Rechts- und Staatswissenschaftlichen Fakultät der Universität Bonn als Dissertation angenommen wurde, gliedert sich übersichtlich und transparent in vier Hauptteile: I. Die gegenwärtige staatskirchenrechtliche Grundproblematik und die geschichtliche Entwicklung des bischöflichen Treueids (S. 17–46); II. Historische Erscheinungsformen des bischöflichen Treueids gegenüber dem Staat (S. 47–114); III. Bestimmungen über den bischöflichen Treueid in den außerdeutschen älteren und gegenwärtigen Konkordaten (S. 115–148); IV. Der Bischofliche Treueid im Reichskonkordat vom 20. Juli 1933 (S. 149–205).

Im ersten Teil behandelt die Verfasserin insbesondere das Eidesverständnis des religiös-neutralen Staates und die Sonderstellung des staatlichen Treueids der Bischöfe sowie die geschichtliche Entwicklung dieses Treueids von seinen Anfängen

bis zum Ausgang des Heiligen Römischen Reiches Deutscher Nation. Im Unterschied zur evangelischen Kirche hält die katholische Kirche an der grundsätzlichen sittlichen und rechtlichen Zulässigkeit des Eides fest.

Die Verfasserin wendet sich dann im zweiten Teil den historischen Erscheinungsformen des bischöflichen Treueides gegenüber dem Staat zu unter Berücksichtigung der besonderen staatskirchenrechtlichen Situation des jeweiligen Landes, angefangen von der Einführung des Suprematseides unter König Heinrich VIII., über den bischöflichen Treueid in der Habsburger Monarchie, in Frankreich, im Königreich Bayern und dem Königreich Preußen bis hin zu den übrigen deutschen Staaten.

Der dritte Teil enthält eine detaillierte Darstellung der Bestimmungen über den bischöflichen Treueid in den außerdeutschen älteren und gegenwärtigen Konkordaten. Die Verfasserin unterscheidet hier drei wesentliche grundlegende Epochen, nämlich die bis zum Ende des Pontifikats Papst Benedikts XV. (1914–1922) abgeschlossenen Konkordate, die nach dem Österreichischen Konkordat vom 18. August 1855 bis zum Ende des Pontifikats Papst Benedikts XV. abgeschlossenen Konkordate und schließlich die außerdeutschen Konkordate vom Beginn des Pontifikats Papst Pius' XI. (1922–1939) bis zur Gegenwart. Wie die Verfasserin zutreffend ausführt, kommt im Hinblick auf den bischöflichen Treueid dem Österreichischen Konkordat eine weittragende Bedeutung zu, weil sich in der in Art. 20 dieses Konkordats aufgenommenen Eidesformel in bewußter Abkehr von der bisherigen Praxis erstmals die Klausel findet, daß der Bischof den Treueid leistet: »Sicut decet Episcopum«. Diese seither in sämtlichen Konkordaten wiederkehrende Klausel besagt, daß kein Bischof sich durch den Treueid zu einer Handlung verpflichten bzw. verpflichtet werden kann, die im Widerspruch zum göttlichen Gesetz und zu den Grundlagen der kirchlichen Rechtsordnung steht. Die vergleichende Untersuchung der vom Beginn des Pontifikats Papst Pius' XI. bis zur Gegenwart abgeschlossenen außerdeutschen Konkordate gelangt zu dem Ergebnis, daß es den beharrlichen Bemühungen der vatikanischen Politik im Laufe der Zeit gelungen ist zu erreichen, daß in der Gegenwart in keinem ausländischen Konkordat eine Verpflichtung zur Leistung des bischöflichen Treueids gegenüber dem Staat enthalten ist. Einzige Ausnahme bildet das Reichskonkordat vom 20. Juli 1933.

Die Verfasserin geht im abschließenden, für das gegenwärtige Verständnis des bischöflichen Treue-

eides wesentlichen, vierten Teil zunächst der Entstehungsgeschichte der Eidesformel in Art. 16 des Reichskonkordats nach. Bei den Konkordatsverhandlungen gehörte der Treueid zu den Desideraten des staatlichen Konkordatspartners, insbesondere zu den Hitler persönlich interessierenden Punkten (S. 150–153). Die Verfasserin zeigt, daß die Kirche nach 1945 durchaus an der Ablegung und Entgegennahme des Treueides der Bischöfe gemäß Art. 16 des Reichskonkordats interessiert war, weil dadurch auf Seiten des Staates die Anerkennung der Fortgeltung dieses Konkordats in eindrucksvoller Weise und öffentlich dokumentiert wurde. Eine abweichende, allerdings singuläre Auffassung über die Fortgeltung und damit die Rechtsgültigkeit und Anwendbarkeit des Art. 16 des Reichskonkordats vertritt bisher lediglich die Regierung des Landes Hessen. Im Hinblick auf die Frage nach der Verfassungsmäßigkeit des Treueids gegenüber dem Staat kommt die Verfasserin nach der Darstellung der Autoren, die den bischöflichen Treueid für verfassungswidrig (S. 167–169) bzw. für verfassungsgemäß (S. 170–171) halten, zu dem Ergebnis, daß es sich beim Treueid der Bischöfe rechtspolitisch zwar um ein überholtes historisches Relikt einer bereits verflossenen staatskirchenrechtlichen Ära handelt; jedoch könnten gegen die erfassungsrechtliche Legitimität keinerlei begründete Bedenken erhoben werden. Sachlich und gewissenhaft werden die sich aus dem Konkordatsrecht ergebenden aktuellen und konkreten Rechtsfragen behandelt, insbesondere die Frage der Zuständigkeit für die Entgegennahme des Treueides, ferner der differierende Wortlaut der Eidesformel in den nach 1945 von den verschiedenen Bundesländern angewandten Fassungen und schließlich die praktische Handhabung der Anfrage bei den Landesregierungen nach etwaigen politischen Bedenken und der Vollzug der Eidesleistung bei denjenigen Diözesen, deren Gebiet sich auf zwei oder mehrere Bundesländer erstreckt. Besondere Berücksichtigung finden die politischen und rechtlichen Probleme, die sich hinsichtlich des bischöflichen Treueids bis zur Wiedervereinigung Deutschlands in Westberlin und in der Deutschen Demokratischen Republik in den Jahren 1945 bis 1990 stellten.

Abschließend gelangt die Verfasserin im Hinblick auf die Zeitgemäßheit und Angemessenheit des Treueids der Bischöfe zu dem Ergebnis, daß die stets mit einem feierlichen Staatszeremoniell umgebene Ablegung des bischöflichen Treueides eine symbolträchtige Handlung darstellt, in der Kirche und Staat ihren Willen zur Fortsetzung des gegenseitigen friedlichen und freundschaftlichen Zusammenwirkens immer wieder öffentlich und in eindrucksvoller Weise zum Ausdruck bringen.

Ein umfangreiches Literaturverzeichnis, ein ausführliches Personenregister und ein sorgfältig gearbeitetes und differenziert gestaltetes Sachwortregister ergänzen die Arbeit.

Wilhelm Rees Bamberg/Augsburg

Cattaneo, Arturo, Il presbiterio della Chiesa particolare. Questioni canonistiche ed ecclesiologicalhe nei documenti del magistero e nel dibattito postconciliare (Ateneo Romano della Santa Croce: Monografie giuridiche 8), Giuffrè Editore: Milano 1993, 191 S., ISBN 88-14-04264-0, Lire 24.000.

A. Cattaneo (= C.), Professor für Kirchenrecht in Pamplona und Lugano, füllt mit der vorliegenden Studie eine Lücke aus: in der kanonistischen und ekklesiologischen Reflexion ist die Gemeinschaft der in einer Teilkirche wirkenden Priester, das Presbyterium, bislang zu kurz gekommen. Nach einem kurzen historischen Rückblick (9–20) stellt C. zunächst ausführlich die Behandlung des Presbyteriums in den Dokumenten des Lehramts dar – vom II. Vatikanum bis zum Apost. Schreiben »Pastores dabo vobis« – (21–104), um dann zu ausgewählten Problempunkten der aktuellen Diskussion Stellung zu nehmen (105–169). Der Epilog faßt die wichtigsten Anliegen kurz zusammen (171–173). Eine internationale Bibliographie (175–183) und ein Namensregister schließen die Arbeit ab.

Die klare, chronologisch gehaltene Übersicht zu den Dokumenten des Lehramts stellt die Quellenbelege vor, die in der theologischen Stellungnahme präzise ausgewertet werden. Hervorgehoben sei an dieser Stelle nur die »Kritische Analyse einiger lehrmäßiger Positionen«, die den Ertrag der Arbeit hinsichtlich der aktuellen Diskussion auf den Punkt bringt (147–169).

C. nimmt zunächst die von einigen Autoren vertretene Meinung unter die Lupe, in den Konziltexten fänden sich zwei Modelle des Presbyteriums: das Presbyterium, das dem Bischof entweder gegenüberstehe oder zu dem der Bischof selbst gehöre. Das angebliche zweite Modell wird von einigen bevorzugt und im Sinne einer synodalen Regierung des Bistums ausgelegt. C.'s Exegese der Konzilstellen zeigt demgegenüber, daß von zwei unterschiedlichen Modellen keine Rede sein kann. In Einklang mit den vom Konzil zitierten Ignatius-Texten werde deutlich, daß der Bischof als solcher nicht zum Presbyterium gehöre, auch wenn eine intensive Zusammenarbeit zwischen Priestern und Bischof zu wünschen sei. Die Jurisdiktionsgewalt des Bischofs wird dabei im Sinne der Mörsdorf-Schule interpretiert (als Teil der in der Bischofs-

weihe verliehenen »sacra potestas«). In jedem Fall hat der Bischof die Fülle der Weihegewalt inne, die sich auch in der Regierung des Bistums ausdrücken muß. Daß der Priesterrat nach dem Kirchenrecht »nur« beratendes Stimmrecht besitzt, erweist sich von daher als sinnvoll.

C. wendet sich sodann gegen die These, das Presbyterium als Ausdruck der Kollegialität des Amtes in der Teilkirche zu sehen, so wie das Bischofskollegium die gemeinsame Verantwortung in der Gesamtkirche betone. Im Vergleich zur Bischofsweihe ist das ontologische Fundament verschieden: nicht der Priester, wohl aber der Bischof hat die Fülle der Weihegewalt inne. Besser als von »Kollegialität« ist hier von »Konsiliarität« des Presbyteriums zu sprechen (Ayman); die Mitverantwortung des Presbyteriums für die Leitung des Bistums zeigt sich als Beratung, nicht als Entscheidungsvollmacht.

Den Texten des Lehramts (inkl. CIC) nicht gerecht wird eine dritte These, die eine »ordentliche« und eine »außerordentliche« (bzw. »assoziierte«) Mitgliedschaft im Presbyterium behauptet. Die erstere komme den in einer Teilkirche inkardinierten Priestern zu, die zweite den übrigen dort tätigen Priestern. C. zeigt demgegenüber aufgrund der einschlägigen Dokumente, daß alle in einer Teilkirche tätigen Priester (auch z. B. die aus anderen Diözesen und die Mitglieder eines Ordens) zu deren Presbyterium gehören. Wichtig ist die praktische Folge (die nicht immer beachtet wird), daß auch die nicht inkardinierten Priester aktives und passives Wahlrecht für den Priesterrat innehaben (cf. CIC can. 498).

Die Aufgaben des Priesterrats werden in den einschlägigen kirchlichen Texten ähnlich umschrieben wie die des Pastoralrats im Bistum. Von daher haben manche Autoren gefordert, die beiden Räte zu einem einzigen Organ zusammenzuschließen. C. hebt ge-

genüber die Nuancen hervor, die in den Dokumenten des Lehramts die beiden Räte voneinander unterscheiden; insbesondere wird nur vom Priesterrat gesagt, daß er dem Bischof bei der Leitung des Bistums helfe (Presbyt. ordinis 7/b; CIC can. 495 § 1).

Die Monographie von C. wird sich in Fachkreisen zweifellos als Standardwerk zum »Presbyterium« durchsetzen, das auch für die deutsche Ekklesiologie und Kanonistik interessant ist, die in der Literaturlauswertung breit zum Zuge kommen.

Einige Verbesserungen für eine Neuauflage sind allerdings im geschichtlichen Vorspann zu wünschen, der etwas global ausgefallen ist. Es wäre genauer zu verifizieren, ob wirklich die Entwicklung von der »Urkirche« bis zum II. Vatikanum pauschal als »Verdunkelung« des Presbyteriums gesehen werden kann (so 18–20). In der Schilderung der »Urkirche« trifft nicht zu, daß im Neuen Testament und im 1. Clemensbrief nur »einige« Presbyter Episkopen genannt werden (vgl. 10.13); in Apg 20 und 1 Clem werden beide Titel für die gleiche Gruppe gebraucht. Falsch ist die Meinung, erst die Verfolgungen hätten Presbyter gezwungen, einzeln (und nicht als Kollegium) zu zelebrieren (17); dagegen steht schon Ignatius, Smyrn. 8,1. Ob es in der »Urkirche« eine Konzelebration gegeben hat, wobei (im heutigen Sinne) die eucharistische Wandlung gemeinsam vollzogen worden sei (17), ist in der dogmatischen Reflexion umstritten.

Doch diese Kritikpunkte treffen in keiner Weise den Schwerpunkt der Arbeit, die sich auf die Kanonistik und deren ekklesiologische Auswertung konzentriert. Deren Aktualität zeigt sich auch im neuen Direktorium der Kleruskongregation zu Dienst und Leben der Priester (1994), das die priesterliche Gemeinschaft im Presbyterium stark hervorhebt.

Manfred Hauke, Lugano

Moraltheologie

Ramón García de Haro: *La vida Cristiana. Curso de Teología Moral Fundamental*, EUNSA. Pamplona 1992, Colección Biblioteca de Teología (ISBN 84-313-1184-3), 856 Seiten, 4.500 Ptas.; italienisch: Roma 1994.

Der Verfasser des sehr empfehlenswerten Buches ist ordentlicher Professor für Moraltheologie an der päpstlichen Lateran-Universität (Institut Johannes Paul II für Ehe und Familie) und am Ateneo Romano della Santa Croce. Er hat bereits eine Vielzahl von Büchern und Artikeln zu einschlägigen moraltheologischen Grundfragen verfaßt, die zeigen, daß er mit den Kirchenvätern, der biblischen Theologie und den lehramtlichen Äußerungen bestens vertraut ist und die aktuelle internatio-

nale Literatur zum Thema verarbeitet hat (vgl. z. B. R. García de Haro, Cristo, Fundamento de la moral. Los conceptos básicos de la vida moral en la perspectiva cristiana, Ediciones Internacionales Universitarias (Via Augusta, 9 pral.), EUNSA, S. A., Barcelona 1990, 190 S.).

Bei der Vielzahl heutiger Publikationen fällt immer wieder ein Mangel auf: Das Fehlen geeigneter grundlegender Handbücher zu den verschiedensten theologischen Disziplinen. Nach dem Wunsch des zweiten Vatikanischen Konzils soll die Einheit der verschiedenen Bereiche der Theologie, der biblischen, systematischen und geistlichen Theologie neu berücksichtigt werden. Bei vorliegendem Werk handelt es sich um ein übersichtliches und klares Handbuch der Moraltheologie, das die Äußerungen

des Lehramtes nicht nur als interessante Diskussionsbeiträge wertet – manche Publikationen in deutscher Sprache bringen ja nicht einmal dies fertig – sondern von innen her zu verstehen sucht und die klassische ebenso wie die zeitgenössische Literatur dafür beizieht. Das spezifische der christlichen Moral ist deutlich herausgearbeitet und keineswegs auf eine unbestimmte und vage verstandene Ethik nivelliert. Es macht deutlich, daß die christliche Lehre vom sittlichen Wandel den Menschen von Verengungen und verhängnisvollen Vereinseitigungen freimacht, vom Egoismus, Hedonismus, Individualismus, Relativismus usw.

Das Buch unterstützt eine Moraltheologie, welche nicht unabhängig und getrennt von der christlichen Spiritualität existieren will, sondern aus ihr lebt und sie zugleich befruchtet. Dies ist deshalb möglich, weil nicht nur Informationen über eine Vielzahl von Meinungen geboten werden, sondern das kirchliche Lehramt und die Kirchenväter als maßgebende Richtlinien verstanden sind. Die christliche Moral wird mit Recht als übernatürliche deutlich von einer bloß griechischen oder römischen Ethik abgehoben. Denn Christus geht es um eine wirkliche Vergöttlichung der Kreatur, eine Einwohnung des Vaters, des Sohnes und des Heiligen Geistes im Inneren des Menschen. Das Mysterium des Menschen, in seiner natürlichen und christlichen Würde, wird allein im Mysterium des menschengewordenen Wortes verständlich. Übereinstimmend mit den Hinweisen des Konzils wird auch immer wieder auf die Grundprinzipien der Theologie des hl. Thomas zurückgegriffen.

Besonders wertvoll sind die Ausführungen über das Gewissen: Seine »Kreativität« bestehe darin, das Gute zu entdecken; es ist jedoch keine autonome und exklusive Quelle, um zu entscheiden, was gut und böse ist – im Gegenteil, seine Erkenntnis ist in das Herz des Menschen eingeschrieben.

Auffällig an dem Buch ist die positive Grundtendenz, obwohl es u. a. auch mit aller Klarheit von der Sünde als dem Tod des Lebens in Christus spricht. Es handelt sich um eine Fundamental-moral von großer Integrationskraft, welche nirgends polemisch wird und doch in hervorragender Weise dazu dienen könnte, gerade den ausgesprochenen Schwächen der entsprechenden deutschsprachigen Literatur der letzten Jahre zu begegnen, wie sie allen offensichtlich erst jüngst in der Enzyklika *Veritatis Splendor* konstatiert werden mußten. Im Gegensatz zu einer oberflächlichen Situationsethik oder subjektivistischen Moral vertritt der Autor entschieden eine objektive Moral, und zwar »personal« begründet in Christus; er verliert sich nicht in extensiven Darlegungen eines unübersichtlichen und unverbindlichen Meinungs-panoramas und läßt

sich nicht auf die beliebten dialektischen Wortspiele und auf künstlich hochstilisiertes Problematisieren ein.

Die sittlichen Normen Gottes sind in keiner Weise willkürliche äußere Zwänge und Begrenzungen, um die einzelnen zu kontrollieren, sondern helfen für die rechte Orientierung der Entscheidungen und eröffnen den Blick für die Grundgegebenheiten der Wirklichkeit.

Derzeit gibt es – einmal abgesehen von dem gerade erschienenen Buch von A. Günthör OSB – kaum brauchbare moderne Handbücher der Moraltheologie in deutscher Sprache, insbesondere nicht für die Fundamental-moral; viele Studenten werden leider auch in diesem Bereich auf ein Beliebigen- und Auswahlchristentum hin erzogen. Daher ist heute unbedingt auch die Lektüre ausländischer Autoren unverzichtbar – obwohl einige Fachvertreter anscheinend grundsätzlich darauf verzichten und im engen Kreis eines provinzialistischen Zitier- und Lobekartells befangen bleiben.

Das vorliegende Werk kann uneingeschränkt empfohlen werden. Es erscheint derzeit auch in italienischer Sprache in einer erweiterten Fassung, die auch die letzten amtlichen Publikationen wie den Katechismus der katholischen Kirche berücksichtigt. Eine deutsche Übersetzung wäre wünschenswert.

Johannes Stöhr, Bamberg

Borok, Helmut, Sein und Leben für Gott in Christo. Begründung, Verfaßtheit und Vollzug des christlichen Lebens. Das organische Moralprinzip des Magnus Jocham (1808–1893). Moraltheologische Studien – Systematische Abteilung, herausgegeben von Josef Georg Ziegler und Joachim Piegsa. Band 18. St. Ottilien, EOS-Verlag 1993, 278 Seiten, gebunden, ISBN 3-88096-468-8, 58,- DM.

Eine wissenschaftliche Untersuchung des dreibändigen moraltheologischen Werkes, mit dem Magnus Jocham (Pseudonym: Johannes Clericus) als Professor für Moraltheologie am Königlichen Lyzeum in Freising die Frucht seiner dortigen Lehrtätigkeit unter dem Titel: Moraltheologie oder die Lehre vom christlichen Leben nach den Grundsätzen der katholischen Kirche, 3 Bände, Sulzbach 1852–1854, an die Öffentlichkeit getragen hat, war nach den Mitteilungen, die darüber vor allem von Johannes Zinkl (Magnus Jocham [Johannes Clericus] 1808–1893. Ein Beitrag zur Geschichte der katholischen Theologie und Frömmigkeit im neunzehnten Jahrhundert. Freiburg 1950) und Paul Hadrossek (Die Bedeutung des Systemgedankens für die Moraltheologie in Deutschland seit

der Thomas-Renaissance. Münchener Theologische Studien. II. Systematische Abteilung, 2. Band. München 1950, 192–214 u.ö.) gemacht worden waren, überfällig. H. Borok hat diese Untersuchung nunmehr in Buchform vorgelegt; im Wintersemester 1991/92 war sie von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg als Habilitationsschrift angenommen worden.

»Jocham war in jeder Hinsicht ein Charakterkopf, der über das Durchschnittsmaß hinausreichte«, urteilte einer seiner Zeitgenossen; doch fand sein moraltheologisches Lehr- oder »Lesebuch« (45) »weder unter seinen Fachkollegen noch unter den Studenten Resonanz« (49). Seitdem man im deutschen Sprachraum – vor allem nach 1945 – um die Erneuerung der katholischen Moraltheologie bemüht ist, erscheint sein Name jedoch in der Reihe jener Vertreter der Moraltheologie, die – wie J. B. Hirscher, J. M. Sailer, F. Tillmann, Th. Steinbüchel, B. Häring (vgl. 16–17, 238–239) – diese theologische Disziplin nach ihrer Verkümmern und Erstarrung durch Kasuistik und Rationalismus maßgeblich wieder in bessere Bahnen gelenkt haben; zugleich jedoch wartet man gegenüber M. Jocham auch mit der Kritik auf, es handle »sich bei (...) (seiner) Moraltheologie (nur) um ein relatives Eigengut« (19), das einerseits zur umrißhaften Darstellung des »geschichtliche(n) Erbes« zwingt, das auch dem Freisinger Theologen vorgegeben gewesen sei, es aber andererseits nicht zulasse, »beides – geschichtliche Erbe und Persönlichkeitsstruktur – voneinander zu trennen« (19). Was aber bewegte ihn, wenn er außerdem »nicht philosophisch, nicht scholastisch und auch überhaupt nicht erkenntnistheoretisch im Sinne des Ethikers interessiert« (P. Hadrossek) war?

Angesichts dieser Situation, in der das Neue und vielleicht Geniale der Moraltheologie M. Jochams, wie angenommen, mit dem Alten und Überkommenen (noch) ein (freilich unbefriedigendes) Ganzes bildete, hat H. Borok, was unter dieser Voraussetzung methodisch getan werden mußte, auch wenn ein derartiges Vorgehen langatmig erscheint und nicht schon von sich aus zu ermutigenden, d.h. für die Untersuchung selbst förderlichen Ergebnissen führt: Er ging daran, im fast mechanisch erscheinenden Umgang mit den Details, d.h. mit den Aussagen, die M. Jocham der Reihe nach über die einzelnen in einer Moraltheologie herkömmlichen Zuschnitts zu behandelnden Gegenstände zu machen hatte, das relativ Eigene dieser Darstellung zu benennen, um so in kleinen, oft kaum belangvoll erscheinenden Schritten das Ganze dieser im Grunde doch von neuen Fragen bewegten Darstellung in den Blick zu bekommen. Mit großer Umsicht und eigenen Akzentuierungen setzt er diese Details in Beziehung zu den Begegnungen M. Jochams mit geistesgeschichtli-

chen Strömungen seiner Zeit und verweist etwa auf Verbindungslinien zur Erweckungsbewegung, auf seine Kenntnisnahme von der Welt der Mystik im Zusammenhang mit seiner Übersetzertätigkeit, auf sein pastoraltheologisches und kerygmatisches Interesse (vgl. 24–67, 76) und vor allem auch auf seine offensichtlich sehr reflektierte Vorliebe für die Theologie des heiligen Thomas von Aquin (siehe Personenregister 265); aber bei der Lektüre der von H. Borok vorgelegten Untersuchung kommt immer wieder die Frage auf, ob der Autor, von der Fülle geistesgeschichtlichen Materials über das notwendige Maß hinaus beeindruckt, seine Aufmerksamkeit nicht zu sehr begrifflichen Festlegungen geschenkt hat – entweder solchen, die M. Jocham verwendet, um in selbständigem Umgang mit ihnen seine Ziele zu erreichen, oder solchen, die im Zuge der theologischen Bemühungen um die Geschichte der Moraltheologie gängig geworden sind und (z.B. was die Beurteilung der Aufklärung betrifft) nahezu universale Geltung erlangt haben, ohne aber deswegen schon auch der theologischen Eigenart M. Jochams adäquaten Ausdruck verleihen zu können.

Dabei bringt H. Borok jene Eigenleistungen im moraltheologischen Werk M. Jochams sehr wohl zur Sprache, die für das bessere Verständnis vor allem auch der darin gebotenen Anordnung des Stoffes bedeutungsvoll sind. Unter diesen Eigenleistungen M. Jochams verdient, von der Fundierung seiner Moraltheologie und des sittlichen Handelns des Christen in der Übernatur abgesehen, das von H. Borok bereits am Anfang des systematischen Teils seiner Untersuchung erwähnte Begriffspaar »formalmaterial« (53) prinzipielle Beachtung. Die ihm von M. Jocham zugedachte Funktion stellt H. Borok im Anschluß an Josef de Vries heraus mit den Worten: »Die Differenzierung einer Realität in Materie und Form ist (...) nicht real, sondern erfolgt durch gedankliche Abstraktion« (53). Damit hat er in der Tat auf das Instrument hingewiesen, mit dem sich M. Jocham des nach 1789 zunehmend unverzichtbar erscheinenden Freiraums sowohl gegenüber den theologisch nicht immer hilfreichen Definitionen der Schultheologie als auch gegenüber der Lehrverkündigung der Kirche versichern wollte, ohne allerdings von seinem Ziel, eine katholische Moraltheologie zu schaffen, auch nur einen Deut (vgl. 58) abzurücken. Ihretwegen suchte er »die Begegnung der ganzen Offenbarung mit dem ganzen Menschen« (58), die er in der Moraltheologie seiner Zeit nicht gewährleistet sieht. Er weiß, daß der Mensch um seines Heiles willen von Gottes Gnade in seiner Ganzheit beansprucht wird und darum an eine Unterweisung gebunden werden muß, die »in einer ›übersystematischen Weise‹ konzipiert worden ist, ›wie es nämlich der Geist

Gottes für das Geschlecht der Menschen am passendsten gefunden« hat« (73–74).

Mit der damit geforderten Distanzierung seiner Moraltheologie von menschlichen Systematisierungen, zu denen es spätestens seit Aristoteles immer nur mit Hilfe der Unterscheidung zwischen Form und Materie, also mit Hilfe einer Abstraktion kommen kann, unternimmt M. Jocham aufs neue den bis dahin nicht gelungenen, auch von J. B. Hirscher und J. M. Sailer nicht zuwege gebrachten »Ausbruchsversuch« (63) aus solchen menschlichen Fixierungen, die dem christlichen Leben, dem »Sein und Leben für Gott in Christo«, nicht gerecht werden können.

Mit dem Gedanken, das Begriffspaar »formal-material« auch auf Aussagen der Theologie und der Verkündigung der Kirche anzuwenden, hat H. Borok m.E. auch den Schlüssel gefunden, mit dessen Hilfe sich das moraltheologische Werk M. Jochams, was sowohl seinen Inhalt als auch seinen Aufbau betrifft, in einer durchaus schlüssigen, auch modernem Denken angemessenen Weise erschließt. In ihm verfolgt der Freisinger Moraltheologe, was H. Borok anhand vieler Details unbezweifelbar aufweist, das Ziel, das christliche Leben aus der Umklammerung durch die Schulsprache so weit zu befreien, daß die ursprüngliche Kraft dieses Lebens – die natürliche und die übernatürliche – wieder unmittelbar wirken und die unverfügbare Vollgestalt des Christenlebens aus der Wirkweise dieser Kraft wieder erreichbar werden kann. Für M. Jocham, der den wissenschaftlichen Fortschritt auf dem Feld der Biologie in der zweiten Hälfte des neunzehnten Jahrhunderts mitvollzogen hat, auch wenn man ihm

nicht einen »theologische(n) Biologismus« (P. Hadrossek) zum Vorwurf machen sollte, ist diese Vollgestalt des christlichen Lebens selbstverständlich erst am Ende einer Moraltheologie zu behandeln, eine Einsicht, deren Bedeutung für einen möglicherweise kritisierbaren moraltheologischen Entwurf H. Borok zugunsten einer Darstellung im Sinn des in der katholischen Kirche mit Recht hochgeschätzten »agere sequitur esse« nicht mehr eigens nachgegangen ist – zum Schaden des eigentlichen Profils der Moraltheologie M. Jochams.

Die von H. Borok vorgelegte Untersuchung hätte bereits durch das, was er über die Einschätzung der Autorität – auch der kirchlichen Autorität – im Anschluß an Äußerungen M. Jochams niederzuschreiben hatte, zu einem klareren Profil des Freisinger Moraltheologen und seines moraltheologischen Anliegens führen können (vgl. 77.92.98.163. oder auch 201: die Äußerung über jede Art eines Gewissenszwanges). Im Grunde hat H. Borok im Ernstfall, d.h. wenn sich für ihn eine Eigenständigkeit oder Eigenwilligkeit M. Jochams ergab und mit Namen genannt werden sollte, seine Zuflucht zu Aussagen und Auffassungen genommen, die von anerkannten Autoritäten stammen. Auf diese Weise ergab sich für M. Jocham gewiß ein Platz in der Reihe jener Moraltheologen, die sich um die heutigen Moraltheologie verdient gemacht haben, aber das spezifische Verdienst des »Obskuranten« unter den Moraltheologen des 19. Jahrhunderts reduziert sich mehr, als der an der Moraltheologie M. Jochams interessierte Leser erwartet, auf das schon Bekannte. Die im übrigen ganz und gar positiv zu wertenden Materialien zu dieser Kritik hat H. Borok selbst bereitgestellt.

Josef Rief, Regensburg

Sozialethik

Losinger, Anton, Gerechte Vermögensverteilung. Das Modell Oswald von Nell-Breunings (= Abhandlungen zur Sozialethik, hrsg. von Anton Rauscher und Lothar Roos, Band 34). Verlag Ferdinand Schöningh, Paderborn – München – Wien – Zürich 1994, 335 S.

Die vorliegende Arbeit wurde von der Wirtschafts- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Augsburg im Jahre 1993 als Dissertation angenommen. Die Besprechung dieser Untersuchung in einer theologischen Fachzeitschrift ist aus einem zweifachen Grund gerechtfertigt. Einmal gilt der Theologe und Sozialwissenschaftler Oswald von Nell-Breuning SJ (1890–1991) unbestritten als einer der profiliertesten und einflußreichsten Vertreter der katholischen Soziallehre und ihrer Entwicklung, zum anderen ist das Thema

»Gerechte Vermögensverteilung« ein bleibendes Anliegen der Christlichen Soziallehre seit ihren Anfängen im 19. Jahrhundert, als das Spannungsverhältnis von »Kapital und Arbeit« zu Überlegungen über die Verteilung des Ertrags, des Zusammenwirkens im wirtschaftlichen Prozeß zwang. In der Enzyklika *Quadragesimo anno* (1931) wurden schließlich die Grundlinien einer der Gemeinwohl-gerechtigkeit entsprechenden Bemessung der »Anteile der verschiedenen Menschen und gesellschaftlichen Klassen an der mit dem Fortschritt des Gesellschaftsprozesses der Wirtschaft ständig wachsenden Güterfülle« niedergelegt (QA n. 57).

Oswald von Nell-Breuning hat in den 50er Jahren das Anliegen der »gerechten Vermögensverteilung« erneut aufgegriffen. Der »Beitrag Oswald von Nell-Breunings zur Frage breiter Vermögensverteilung« (so lautet der ursprüngliche Untertitel

der Dissertation) oder das »Modell Oswald von Nell-Breunings«, wie der Untertitel jetzt präziser lautet, weist auf die besonderen Institutionen oder Maßnahmen einer gerechteren Vermögensverteilung hin, die unter den Begriffen und Zielvorstellungen wie: Investivlohn, investive Gewinnbeteiligung, Beteiligung am Produktivkapital, investivorientierte Vermögensbildung oder auch – mit einem Titel einer Veröffentlichung von Oswald von Nell-Breuning – »Eigentumsbildung in Arbeiterhand« (1955) bekannt geworden sind. Das »Modell« Oswald von Nell-Breuning wird zur Beurteilung in das weite Umfeld sozialetischer, lohn- und vermögenspolitischer, gesellschafts- und wirtschaftspolitischer Ziele sowie deren Implikationen gestellt. Die reiche Literatur wird ausgiebig zitiert.

Nach »Vorbemerkungen« (11–42) zu Vorgaben aus der Geschichte der katholischen Sozialbewegung, zur Person von Oswald von Nell-Breuning sowie zur Quellenlage und Eigenart seines Werkes wird in einer Einführung »Der zentrale gesellschaftspolitische Stellenwert breiter Vermögensstreuung« (43–70) als Grundlage aller weiteren Überlegungen zur Vermögenspolitik im Bereich der Bundesrepublik Deutschland herausgestellt. Die zentralen Ziele von Freiheit und Gerechtigkeit, von sozialer Sicherheit und innerem Frieden bedingen eine Verteilung von Vermögen, die den gesellschaftspolitischen Zielen der Integration aller Gesellschaftsglieder in die Gesellschaft wie der Identifizierung derselben mit der Gesellschaft entspricht.

In drei Teilen wird nunmehr das Thema angegangen. Zuerst werden im I. Teil unter dem Titel »Eigentumsbildung in Arbeiterhand« die »systematischen Grundlagen, die Notwendigkeit und die Ziele breiter Vermögensstreuung bei Oswald von Nell-Breuning« (71–184) dargelegt. Es handelt sich um Grundlagen und gesellschafts- und wirtschaftspolitische Folgerungen, die sich aus der christlichen Eigentumslehre angesichts der Entwicklung der Vermögensbildung in der Bundesrepublik Deutschland ergeben. Der II. Teil, wiederum mit dem Titel eines Beitrags von Oswald von Nell-Breuning: »Sparen ohne Konsumverzicht« (1957), bietet die »theoretischen Grundlagen der vermögenspolitischen Konzeption Oswald von Nell-Breunings« (185–241). Dieser Teil bildet den Kern der Untersuchung, insofern jetzt der »Investivlohn« oder das »Modell« von Oswald von Nell-Breuning in das Gesamt volkswirtschaftlicher Lehren über die Verteilung des Sozialprodukts, der Kapitalbildung und der Investitionen, des Lohnes und des Gewinns gestellt und schließlich der investive Lohnanteil im Rahmen der Überlegungen und Theorien zu Konsumlohn, Nominallohn und Reallohn beurteilt wird. Oswald von Nell-Breuning

sieht nicht nur die Notwendigkeit eines »Investivlohns« gegeben, sondern auch dessen volkswirtschaftlichen und vermögenspolitischen Gewinn unter Wahrung der Preisstabilität (siehe besonders Abschnitt: Der Investivlohn und das »Sparen ohne Konsumverzicht« 202–226). In diesem Zusammenhang wird auch auf andere Pläne zu Investivlohn und Vermögensbildung der 50er Jahre eingegangen. Im III. Teil der vorliegenden Untersuchung werden »Anfragen an den vermögenspolitischen Ansatz Oswald von Nell-Breunings« gestellt (243–298). Sie betreffen distributionstheoretische wie auch strukturelle Fragen wie Sparwille von seiten der Arbeitnehmer, Stellung der Gewerkschaften und Reaktionen von seiten der Arbeitgeber. Nach den Ausführungen des Vf. sind diese Fragen an das Konzept des Investivlohns zwar ernst zu nehmen, aber nicht unlösbar. Ein »Ausblick« zeigt »Bedeutungswandel und neue Herausforderungen an die Vermögenspolitik in der Bundesrepublik Deutschland« auf (299–311). Insbesondere wird die investivlohnorientierte Vermögenspolitik in ihrer Bedeutung für die neuen Bundesländer ins Gespräch gebracht.

Das Verdienst der gründlichen Untersuchung wird für den Sozialethiker in der Erkenntnis liegen, daß ethische Forderungen wie Vermögensverteilung oder »Eigentumsbildung in Arbeiterhand«, so einsichtig oder dringend sie sich aus dem christlichen Eigentumsverständnis ergeben, in volkswirtschaftlicher Hinsicht einen langen Weg zur Umsetzung in der Gesellschaft benötigen. Ihre Verwirklichung ist abhängig von wirtschaftswissenschaftlichen Erkenntnissen, gesellschaftlich-wirtschaftlichen Gegebenheiten sowie von den politischen Möglichkeiten. Die Frage der Umsetzung oder Verwirklichung der vorgetragenen Forderungen im Hinblick auf die Vermögensverteilung steht somit trotz der im ganzen optimistischen Grundtendenz der Arbeit, die der Vf. mit Oswald von Nell-Breuning teilt, angesichts der Wirtschaftsrezession und einer Arbeitslosigkeit eines großen Teils der Arbeitnehmer immer noch an. Die vom Kirchenamt der Evangelischen Kirche in Deutschland und vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz verantwortete Veröffentlichung »Beteiligung am Produktiveigentum« (1993) greift das Anliegen erneut auf und gibt Wissenschaftlern und Fachleuten Gelegenheit, die unterschiedlichen Aspekte der Problemstellung aufzuzeigen und zu erörtern.

Dem Vf. gilt Dank, daß er die erste größere Untersuchung, die sich mit dem Werk Oswald von Nell-Breunings befaßt, dem Thema der gerechten Vermögensverteilung als eines zentralen Anliegen Oswald von Nell-Breunings und der katholischen Soziallehre gewidmet hat. *Joachim Giers, München*

Exegese

Christen und Christliches in Qumran? Hrsg. von Bernhard Mayer. Eichstätt Studien, NF Band XXXII. Verlag Friedrich Pustet, Regensburg 1992, 268 S., DM 88,-.

Nachdem sich die Qumran-Forschungen bisher doch weitgehend im ausgewählten Kreis einiger Spezialisten abspielte, hat Hershel Shanks (Herausgeber des *Biblical Archaeology Review*) und Bestseller wie »Verschlußsache Jesus« Qumran und seine Schriftfunde überraschend in den Mittelpunkt des Interesses einer breiteren Öffentlichkeit versetzt. Eine sich überschlagende Entwicklung, ausgelöst durch die Textveröffentlichungen von Ben-Zion Wacholder & M. G. Abegg (*A Preliminary Edition of the Unpublished Dead Sea Scrolls*, Washington 1991–1992) und die Facsimile-Ausgabe durch R. H. Eisenman und J. M. Robinson (*A Facsimile Edition of the Dead Sea Scrolls*, Washington 1991), werden nun auch der Fachwelt entscheidende neue Impulse geben. Daß die Universität Eichstätt den Mut fand, in einem Symposium der Frage nach christlichen Handschriften in den Qumran-Texten nachzugehen und damit eine

bisher äußerst kontrovers geführte Diskussion in möglichst objektive Bahnen zu lenken, verdient besondere Anerkennung. Wissenschaftler aus verschiedenen Nationen und unterschiedlichster Auffassung trafen sich in Eichstätt, nicht nur um sich mit dem Fragment 7Q5 zu befassen, sondern auch mit der Frage nach Christen und Christliches überhaupt in Qumran. Aus dem Sammelband der Beiträge sind vor allem die von Camille Focant (7Q5 = Mk 6,52–53: *A Questionable and Questioning Identification?*, S. 11–26) sowie die der Befürworter einer möglichen Identifizierung des Textfragmentes als Markustext, Carsten Peter Thiede und Ferdinand Rohrhirsch, hervorzuheben. Eugen Ruckstuhl, Rainer Riesner, Bargil Pixner und Benedikt Schwank setzen sich kontrovers mit der Präsenz der Essener in Jerusalem zur Zeit Jesu auseinander. Schließlich ist noch der Beitrag von Hans Burgmann (*Die Höhle »7« war kein Einzelfall!* S. 277–236) hervorzuheben, weil er auf die besonderen Eigenschaften und eine daraus resultierende Textzusammenstellung der einzelnen Höhlen zu sprechen kommt.

Dirk Kinet, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
 Prof. Dr. Dr. h. c. Leo Scheffczyk, Dall'Armi-Straße 3a, 80638 München
 Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Hubert Dobiosch, Alte Schanffiger Straße 7a, CH-7000 Chur
 Dr. Richard Kocher, St. Kiliansplatz 3, 83670 Bad Heilbrunn
 Prof. Dr. Wilhelm Rees, An der Universität 2, 96047 Bamberg
 Prof. Dr. Martin Rhonheimer, Berninastraße 85, CH-8057 Zürich
 Prof. Dr. Anton Strukelj, Dolnicarjeva 4, SLO-6100 Ljubljana

