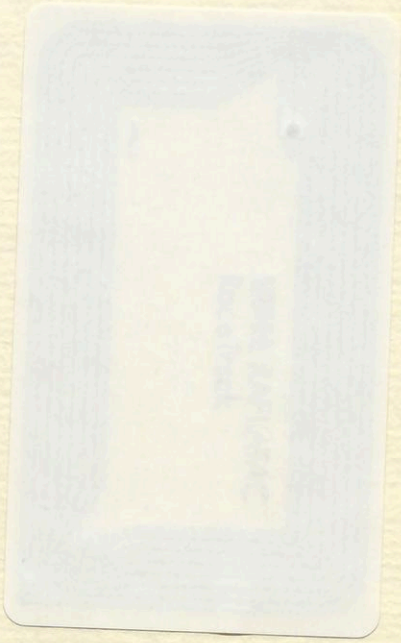

N12<525268479 021

ubTÜBINGEN

11. Jahrgang Heft 1/1995

Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von
Leo Scheffczyk, Kurt Krenn und
Anton Ziegenaus

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

Pattloch

20. MRZ 1995

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

Seidl, Horst, *Zum Substanzbegriff der katholischen Transsubstantiationslehre* . . . 1

Sala, Giovanni B., *Vom Sinn und Unsinn einer »differenzierten« Betrachtung in der Moral* 17

Braun, Walter, *Sittlichkeit als Ergebnis der moralischen Evolution?* 54

BUCHBESPRECHUNGEN 67

Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen – Exegese – Dogmatik – Kanonistik und Staatskirchenrecht – Ökumenismus – Spiritualität

Forum Katholische Theologie
erscheint vierteljährlich in der Buchhandlung Dr. Bernd Pattloch, 63739 Aschaffenburg, Wermbachstr. 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 beigefügt wird.

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

theol

Vierteljahresschrift für das Gesamtgebiet der katholischen Theologie

Forum Katholische Theologie

Inhaltsverzeichnis des 11. Jahrgangs (1995)

Pattloch

ABHANDLUNGEN

Börsig- Hover, Lina, *Die heilsgeschichtliche Bedeutung der Frau* 193

Braun ,Walter, *Sittlichkeit als Ergebnis der moralischen Evolution?* 54

Breuer, Clemens, *Die Gentechnologie – ethische Fragen und praktische Handlungsmodelle* 182

Cattaneo, Arturo, *Die Krise der Ehe und der Familie und ihre Überwindung* 107

Elders, Leo J., *Das Gemeinwohl als Ziel und Ordnungsprinzip des gesellschaftlichen Lebens: Deutungen und Bedeutung* 90

Hauke, Manfred, *»Ordinatio Sacerdotalis«: Das Päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion* 270

Lochbrunner, Manfred, *Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe* 161

Müller, Helmut, *Der Philosoph als Therapeut oder wo nehmen wir Maß?* 118

Sala, Giovanni B., *Vom Sinn und Unsinn einer »differenzierten« Betrachtung in der Moral* 17

Seidl, Horst, *Zum Substanzbegriff der katholischen Transsubstantiationslehre* 1

Thomas, Hans, *Überbevölkerung? Nachdenkliches nach Kairo* 241

Ziegenaus, Anton, *Selbstmord – Fakten und Hintergründe* 81

BEITRÄGE UND BERICHTE

Listl, Josef, *Charisma und Institution* 137

Maas-Ewerd, Theodor, *Michael Schmaus (1897-1993) über die Liturgische Bewegung* 208

Reckinger, François, *Weder Hexenzauber noch Plazebo. Neuerscheinungen zum Exorzismus* .. 142

Scheffczyk, Leo, *Ein ökumenischer Brückenschlag zur »griechischen« Erbsündenlehre* 203

Scheffczyk, Leo, *Ehe und Eucharistie* 133

Ziegenaus, Anton, *Die Ereignisse in Fatima. Zum Erscheinen des ersten Bandes einer kritischen Dokumentation* 299

BUCHBESPRECHUNGEN

Beer, Theobald, *Luthers Theologie – eine Autobiographie* (R. Niedermeier) 231

Brakmann, H., *Τὸ παρὰ τοῖς βαρβάροις ἔργον θεῖον: Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum* (F. Mali) 225

ZA 6462

UNIV. BIBL. TÜBINGEN

Braun, Karl, *Wort über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen* (A. Ziegenaus) 67

Brecher, August, *Ave Maria, Kaiserin. Das Aachener Gnadenbild im Wandel der Jahrhunderte* (R. Bäumer) 235

Breid, Franz (Hrsg.), *Gottes Schöpfung. Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 1994« des Linzer Priesterkreises in Aigen* (M. Hauke) 236

Breuer, Clemens, *Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens* (J. Rief) 316

Corecco, Eugenio, *Ordinatio Fidei. Schriften zum kanonischen Recht* (W. Rees) 311

Degenhardt, Johannes Joachim, *Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen. Möglichkeiten und Grenzen* (A. Ziegenaus) 67

Drobner, Hubertus R., *Lehrbuch der Patrologie* (St. Heid) 226

Fiedrowicz, Michael, *Das Kirchenverständnis Gregors des Großen* (St. Heid) 157

Füreder, Martin, *Göttliche Zurechtweisung. Das Gericht Gottes in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts* (A. Ziegenaus) 156

Geerlings,Wilhelm/König, Hildegard, *Origenes – Vir ecclesiasticus* (M. Lochbrunner) 315

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, *Freundinnen. Christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden* (H. Thomas) 318

Hauke, Manfred, Gott oder Göttin? *Feministische Theologie auf dem Prüfstand* (M. Seybold) 155

Helmrath, Johannes/Müller, Heribert (Hrsg.), *Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen* (J. Listl) 75

Janssen, Herwald, *Die juridische Form der kanonischen Eheschließung* (W. Rees) 312

Keller, Adalbert, *Aurelius Augustinus und die Musik* (W. Geerlings) 158

King, Herbert (Hrsg.), *Marianische Bundesspiritualität. Ein Kentenich -Lesebuch* (M. Hauke) 239

Koskenniemi, Erkki, *Appollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese* (A. Ziegenaus) 154

Lanza, Franco, *Paolo VI e gli scrittori* (M. Lochbrunner) 237

Lautenschläger, Gabriele, *Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihrer Ethik und Spiritualität* (V. Ranff) 147

Leinsle, Ulrich G., *Einführung in die scholastische Theologie* (W. Müller) 319

Listl, Joseph/Pirson, Dietrich (Hrsg.), *Handbuch des Staatskrichenrechts der Bundesrepublik Deutschland* (W. Rees) 74

Mayr, Florian, *Theodor Haecker. Eine Einführung in sein Werk* (M. Kreuzer) 153

Meves, Christa, *Wahrheit befreit. Argumente für den katholischen Glauben gegen die Anwürfe der Moderne aus psychologischer Sicht* (M. Hauke) 147

Mittermeier, Otto, *Evangelische Ordination im 16. Jahrhundert: Eine liturgiehistorische und liturgietheologische Untersuchung zu Ordination und kirchlichem Amt* (R. Bäumer) ... 227

Müller, Max, *Auseinandersetzung als Versöhnung – Polemos kai Eirene* (H. Bürkle) 159

Mußner, Franz, *Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament. Mit einem Geleitwort von Jopseh Cardinal Ratzinger* (A. Ziegenaus) 68

Naab, Erich (Hrsg.), *Ex latere. Ausfaltungen communialer Theologie* (G. Riedl) 69

Pöltner, Günther, *Evolutionäre Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Evolutionären Erkenntnistheorie* (H. Müller) 150

Prades, Javier, *»Deus specialiter est in sanctis per gratiam«: El misterio de la inhabitación de la Trinidad, en los escritos de santo Tomás* (E. Naab) 71

Schockenhoff, Eberhard, *Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß* (C. Breuer) 313

Schütte, Heinz, *Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes* (M. Lochbrunner) 76

Schütte, Heinz, *Glaube im ökumenischen Verständnis. Grundlage christlicher Einheit* (M. Lochbrunner) 76

Stickelbroeck, Michael, *Mysterium Venerandum. Der trinitarische Gedanke im Werk des Bernhard von Clairvaux* (Fr. Courth) 73

Stöhr, Johannes (Hrsg.), *»Als Mann und Frau erschuf er sie«. Zur Spiritualität von Ehe und Familie* (R. Niedermeier) 149

Zekorn, Stefan, *Gelassenheit und Einkehr. Zur Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler* (M. Stickelbroeck) 79

Ziegenaus, Anton (Hrsg.), *Marienerscheinungen. Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche* (P. Ch. Düren) 232

Zucal, Silvano, *Romano Guardini, Filosofo del Silenzio* (M. Stickelbroeck) 151

Zumkeller, Adolar/Krümmel, Achim (Hrsg.), *Traditio Augustiana. Studien über Augustinus und seine Rezeption* (A. Ziegenaus) 225

FORUM KATHOLISCHE THEOLOGIE

11. Jahrgang 1995 Heft 1

Zum Substanzbegriff der katholischen Transsubstantiationslehre

Erkenntnistheoretische und metaphysische Erörterungen

Von Horst Seidl, Rom

Die vorliegende Studie möchte einen philosophischen Beitrag zur gegenwärtigen ökumenischen Diskussion über die Transsubstantiation leisten. Sie widmet sich zuerst Untersuchungen von K. Rahner und J. Ratzinger, sowie einem Dokument der katholisch-evangelisch/ lutheranischen Kommission, um dann noch auf die jüngeren Abhandlungen von P. Brunner und N. Slenczka einzugehen.

1) K. Rahners Auffassung zum Thema

Rahner hat in einem Artikel: Die Gegenwart Christi im Sakrament des Herrenmahles[1], das Thema in folgender Weise erörtert: Angesichts der Schwierigkeiten, die ein Dogma, wie das vorliegende Tridentiner, heute bereiten kann, bemerkt er schon zu Beginn, daß man von kirchlichen Lehrentscheidungen nicht »den höchsten, und zwar einen immer gleichbleibenden, Grad an Verständlichkeit« erwarten müsse. »Denn eine neue Zeit, eine andere geschichtliche Situation kann einfach dadurch, daß sie einen Satz der Lehre in eine andere Erkenntnissituation stellt, den Satz quoad nos heller oder dunkler machen, selbst wenn man durchaus meint zu wissen, wie man ihn früher verstand, und selbst wenn man ihn durchaus als für einen selbst gültig akzeptiert, selbst wenn man ihn im Vollzug des christlichen Lebens unbefangen realisiert« (358). Ein Dogma beschränke sich nicht nur auf »Mirakel«, sondern beziehe sich auch auf die erfahrbare, profane Wirklichkeit (360). Daher könne es nicht »in Abhängigkeit von einem ganz bestimmten philosophischen System« verstanden werden (361). »Sowenig wir katholischen Theologen also a priori eine metaphysikfreie Dogmatik betreiben können, sowenig brauchen wir a priori zu erwarten, daß diese Dogmatik uns ein bestimmtes metaphysisches System (etwa in unserem Fall einen aristotelischen Hylemorphismus) liefere«. Und er fügt mit skeptischer Ironie hinzu: »Damit ist – fast möchte ich sagen: leider – kein eindeutiges und einfach handhabbares Prinzip geliefert...« (ebd.).

[1] In: Schriften zur Theologie, Bd.4, Einsiedeln – Zürich – Köln 1960, 357–385.

Diese interessanten Erörterungen versuchen die katholische Theologie von der traditionellen Metaphysik als von einem heute nicht mehr ohne weiteres annehmbaren System zu befreien, um damit auch für die Auslegung der eucharistischen Wandlung einen neuen Weg zu beschreiten, der dem existentiellen Denken unserer Tage mehr entgegenkommt.

Die Schwierigkeit dürfte aber die sein, einen theologischen Empirismus (und Skeptizismus) zu vermeiden, der dem modernen Existentialismus zugrunde liegt, der keine immerwahren Erkenntnisse mehr von den Dingen zuläßt, keine Wesenseinsichten an sich, sondern nur relativ wahre Erkenntnisse quoad nos, bezogen auf die jeweilige geschichtliche Situation, in der sie entstehen. Jede Erkenntnis, auch in Glaubensdingen, wäre revidierbar; denn es »zeigt sich a posteriori immer wieder..., daß die Glaubensaussagen kein bestimmtes philosophisches System eindeutig implizieren«. Demgegenüber ist zu bedenken, daß die Dogmen sich als a priori, quoad rem wahre Aussagen verstehen, wobei die res unveränderliche Prinzipien im geschichtlichen Wandel betreffen, und daß in der Welt- und Glaubenserfahrung, mit dem vorphilosophischen Realitätsbewußtsein schon metaphysische Voraussetzungen eingeschlossen sind, die sich auf Sein und Wesen der Dinge beziehen und von der klassischen Metaphysik nur erstmals systematisch herausgestellt, nicht etwa erfunden worden sind. Sie ist nicht ein philosophisches System neben anderen, wie den modernen, in der Selbstreflexion des Subjekts sich gründenden Systemen. Sie ist die einzig realistische Position und gründet sich auf dem natürlichen Realitätsbewußtsein. Moderne Kritik an ihm als naivem Bewußtsein übersieht, daß es in der Tradition durchaus seine epistemologische Reflexion und Rechtfertigung gefunden hat.

Nach Rahner (371 ff.) liegt im Tridentiner Dogma noch kein Substanzbegriff »in einem metaphysischen Sinne eines bestimmten philosophischen Systems« vor. Die Aussage von der Transsubstantiation des Brotes in den Leib (und des Weines in das Blut) Christi verbinde den empirischen Standpunkt, der das Brot als »Erfahrungswirklichkeit« nimmt, mit dem »absoluten Standpunkt (in unserem Fall: von Gottes Wort)«, von dem aus »sich dann auch sagen« läßt: »Das Dargebotene ist nicht die Substanz des Brotes, sondern die Substanz des Leibes Christi unter der Gestalt des Brotes«. Ist dies aber noch die Intention des Tridentiner Dogmas? Es verwendet doch die Begriffe Substanz und Akzidenzien, bzw. Species von Brot und Wein, im traditionellen Sinne der metaphysischen Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenzien.

Allgemein unterscheidet dann Rahner zwischen zwei Weisen der Erklärung einer Sache, einer »logischen« und einer »ontischen Erklärung«. Erstere verdeutliche den gegebenen Sachverhalt, ohne über ihn hinauszugehen, letzterer dagegen beziehe sich zur Verdeutlichung auf »einen anderen, als den zu erklärenden, Sachverhalt..., der geeignet ist, den zu erklärenden verständlich zu machen,... durch Angabe seiner Ursache...« Das Dogma sei eine logische Erklärung zu Schriftaussagen. Von ihr müßten grundsätzlich die theologischen Erklärungen unterschieden werden, die später als ontische Erklärungen hinzukämen, die den zu erklärenden mit anderen Sachverhalten erläuterten und dabei auch philosophische bzw. metaphysische Begriffe und Theorien einbezögen.

Hierzu ist jedoch zu bedenken, ob nicht die Dogmen selber schon theologische Erklärungen zu Glaubensinhalten der Hl. Schrift bieten, die geradezu normativ für alle weiteren Erklärungen sind, so daß sie nicht immer wieder erklärungsbedürftig wären; denn sie gehen auf reale, unveränderliche – im vorliegenden Fall substantielle – Prinzipien, im Unterschied zu empiri(sti)schen Erklärungen, die sich auf relative, veränderliche (geschichtliche) Erfahrungen beziehen.

Die Unterscheidung in logische und ontische Erklärungen erinnert an Kants Unterscheidung in analytische und synthetische Urteile, wobei die logischen wie die analytischen Urteile unsere Erkenntnis nicht erweitern, sondern nur die ontischen, die wie die synthetischen den zu erklärenden Sachverhalt mit anderen verbinden, gestützt auf immer wieder neue Erfahrungen. Trifft jedoch auf die Dogmen zu, daß sie nur logisch-analytische Aussagen zum betreffenden Glaubensgegenstand machen? Gegen Kants Unterscheidung ist vom metaphysischen Standpunkt aus eingewandt worden, daß die logisch-analytischen Urteile schon eine vorhergehende synthetische, einheitliche Erfassung des Sachverhaltes voraussetzen (wie auch umgekehrt die ontisch-synthetischen Urteile analytischen Charakter haben) und daß sie insofern immer erkenntniserweiternde sind, wie z.B. die klassische Definition. Sie verbleibt zwar im Bereich des Begriffes des Gegenstandes, dringt aber zu dessen Wesen vor, den konstitutiven Ursachen. Auch dogmatische Aussagen, als theologische, gehen auf das Wesen der Dinge, sowie auf Gott, und haben metaphysische Erkenntnisse als Voraussetzung. So setzt das Tridentiner Dogma eine eindeutige metaphysische bzw. naturphilosophische Erkenntnis der Substanz voraus.

Schließlich fragt sich Rahner, was nach dem Tridentinum für uns heute noch »dunkel und offen« bleibe (380 ff.): Ausgehend von der vorher vollzogenen Unterscheidung zwischen dem Dogma als »logischer Erklärung« (ohne metaphysische Voraussetzung) und der theologischen als »ontischer Erklärung«, die sich einer Metaphysik bzw. eines philosopischen Systems bediene, stellt er dann fest, daß für uns heute, aufgrund der modernen Physik, der Begriff der Substanz fragwürdig geworden sei. Er beruft sich (381, vgl. 371 Anm.16) auf F. Selvaggi, Il concetto di sostanza nel Dogma Eucaristico in relazione alla fisica moderna[2], der ausführt, daß im Konzilstext ein vulgärer, noch vager und unbestimmter Substanzbegriff vorliege (a.a.O. 13). Man könne nicht in apodiktischer Weise aus seiner Definition der Transsubstantiation ableiten, daß die Species eine objektive Realität sei, und daß diese von der Substanz real verschieden sei. Dies habe erst weitere Interpretation hinzugebracht, die nicht mehr zum Dogma selbst gehöre. Ferner erlaube es die moderne Naturwissenschaft nicht mehr, wie es Thomas tat, von einer substantiellen Form des Brotes zu reden, welche die Brotmasse informiere und ihr die substantielle Einheit gebe (42). Im Sinne der modernen Physik vollziehe sich bei der Transsubstantiation keine physische Veränderung. Rahner fügt dem hinzu: »Auch der, der von der ewigen Gültigkeit des Substanzbegriffes überzeugt ist, der daran festhält, daß dieser Begriff in einer transzendentalapriorischen Methode vor aller Empirie als Bedingung der Möglichkeit jeder wahren Aussage erhärtet werden kann, kann trotzdem heute

[2] In: Gregorianum 30 (1949) 7–45, 13 ff.

nicht mehr behaupten, daß ein Brot eine Substanz ist, wie das Thomas und doch offenbar die Väter des Konzils es sich gedacht haben. Er kann ein Brotstück nur als ein Konglomerat von Substanzen ansehen...« (381).

Zu Selvaggis Auffassung läßt sich vielleicht folgendes ergänzen: Sicherlich ist es richtig, daß es ein vorphilosophisches, vulgäres Verständnis von Substanz und Akzidenz gibt, das sich in den verschiedenen Aussageweisen ausdrückt. Aber dann wird man auch sehen, daß die klassische Metaphysik gerade hiervon ausgeht (vgl. schon Aristoteles' Unterscheidung in Substanz und Akzidenzien, nach den verschiedenen Kategorien (Aussageweisen), um zu dem eindeutigen Substanz- und Akzidenz-Begriff zu kommen: Hiernach ist die Substanz das primär Seiende – ohne das die Akzidenzien nicht sein können -, das an sich besteht, wovon das Wesensmäßige an sich ausgesagt wird. Dies setzt das theologische Dogma des Tridentinum voraus. Die moderne Physik befaßt sich mit den quantitativen Verhältnissen. Wer auf sie den Substanz-Begriff reduziert, verliert ihn überhaupt; denn das Quantitative gehört zu einer Akzidenz-Kategorie. Daß die Form von Artefakten keine substantielle ist, sondern eine akzidentelle Form an der natürlichen materiellen Substanz, lehrt schon Aristoteles, und ist auch Thomas bekannt. Beim Brot kommt es auf die der akzidentellen Brotform zugrundeliegende materielle Substanz an, die auch nach traditioneller Auffassung als Konglomerat von Substanzen (Elementen) verstanden wird.

Zum Wesen der Dinge gehören neben der Materie notwendig auch gewisse, nicht-materielle Ursachen, so jene traditionellen Form-Bewegungs-Zweckursachen (beim Menschen neben dem Leib die Geistseele). Dies zu leugnen, käme einem Empirismus – oder sogar Materialismus – gleich. Die Kritik an der großen Metaphysik-Tradition als »aristotelischem Hylemorphismus« wird ihr nicht gerecht.

Kurz sei hier noch auf die moderne Kritik an der traditionellen Substanzlehre als Hylemorphismus eingegangen. Die Kritik ist berechtigt, wenn man den Hylemorphismus naturalistisch auffaßt. Hiernach sind die Naturdinge aus Materie und Form zusammengesetzt, wobei die Formen Eigenschaften der Materie sind, d.h. materielle Formen. Dies trifft aber nur auf die Elemente zu, nicht mehr jedoch auf die komplexen Naturwesen: Pflanzen, Tiere und Menschen. Bei ihnen tritt die Form, in unterschiedlichen Seinsstufen, als nicht-materielle, substantielle Formursache auf. Beim Menschen subsistiert sie sogar als Geistseele für sich. Die naturalistische Auffassung dagegen betrachtet die höheren komplexen Naturwesen so, wie die einfachen Elemente (Erde, Wasser, Luft, Feuer)[3]. Diese werden geradezu der Prototyp der Naturdinge. Zwar sind nach Aristoteles die Umwandlungen der Elemente (z.B. von Wasser zu Luft durch Verdampfung) auch schon substantielle, aber sie erreichen dadurch nur ein »beinahe substantielles Sein« (ἐγγὺς οὐσίας εἶναι).

Ergänzend kann hinzugefügt werden: Aristoteles nennt die Materie der Elemente nur ein einziges Mal »erste Materie« (πρώτη ὕλη), hingegen benennt er öfters die Elemente selber so in bezug auf die Dinge, die aus ihnen entstehen: die Pflanzen und Lebewesen. Viel mehr als bei den Elementen sind die bei den Lebewesen sich voll-

[3] Vgl. den Artikel Hylemorphismus von J. de Vries, in: W. Brugger, Philosophisches Wörterbuch, Freiburg 1976, 168–169.

ziehenden Umsetzungen von substantieller Art. So ist die der unbelebten Materie in belebte, organische, bei der Nahrungsassimilation (Stoffwechsel) eine substantielle Umwandlung.

Betrachten wir nun die Wandlung von Brot und Wein in der hl. Eucharistie, so vollzieht sich eine Umwandlung von anorganischer Materie in organische, wenn auch nicht mehr in biologische. Doch werden Brot und Wein zum Leib und Blut Christi, zu seinem Organ, durch das sein Geist mit unserem Geist kommuniziert. Sie haben daher ontologisch ein neues substantielles Sein. Für die richtige Erklärung bedarf es aber des metaphysischen bzw. naturphilosophischen Substanzbegriffes, der auch dem Tridentiner Dogma zugrunde liegt, und zwar im einzig möglichen, dem traditionellen Sinne, mit der eindeutigen Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz. Ein empiristischer Begriff von Substanz, der sie auf Akzidentelles, hier auf das Quantitative und Qualitative, reduziert, ist gar keiner.

Es sei nochmals in Erinnerung gebracht, daß die traditionelle Metaphysik und Naturphilosophie beim vorphilosophischen, natürlichen Realitätsbewußtsein der Menschen ansetzt, das schon zwischen dem substantiellen Ansich-sein und dem akzidentellen Sein zu unterscheiden weiß und sich im gewöhnlichen Sprachgebrauch ausdrückt. Aristoteles hat ja hieraus die Substanz- und Akzidenz-Kategorien gewonnen, nach dem »vielfältig ausgesagten Seienden«. So ist z.B. ohne weiteres evident, daß in den Aussagen: »Sokrates ist ein Mensch«, und: »Sokrates ist gebildet«, das »ist« verschiedene Bedeutung hat. Einmal drückt es etwas Wesentliches vom Subjekt, Sokrates, aus, das mit ihm identisch ist, einmal etwas Nichtwesentliches an ihm, mit dem es nicht identisch ist. Das Sein der Erfahrungsdinge, auch schon als schlichtes Gegeben-sein, ist immer intelligibel, kein Sinnesdatum mehr. Sie sind als »Gegenstand« dem Intellekt gegenwärtig (präsent), nicht den Sinnen, und der korrespondierende Akt, der sie im Subjekt wieder-gegenwärtigt (re-präsentiert), ist das Bewußtsein als Akt des Intellekts, nicht der Sinne. Nicht die Sinne nehmen die Dinge wahr, sondern der Intellekt durch die Sinne. Subjekt bleibt immer der Intellekt/die Vernunft. Ein sinnliches Bewußtsein gibt es nicht. Der Erkenntnisfortschritt erfolgt von den Phänomenen der Dinge zu ihren Ursachen: vom Sinnlichen, empirisch Gegebenen, zum Intelligiblen, durch Vernunft Erschlossenen, vom konkreten Einzelnen zum abstrakten Allgemeinen, das sich auf die Ursachen im Einzelnen bezieht.

Abschließend gesehen, gilt für die aristotelisch-thomistische Tradition nicht, daß sie den Substanzbegriff, wie Rahner von Kant beeinflußt sagt, »in einer transzendental-apriorischen Methode vor aller Empirie als Bedingung der Möglichkeit jeder wahren Aussage« verfügbar habe; er wird schon bei Aristoteles empirisch von den verschiedenen Aussageweisen aus gewonnen, um dann aber a priori einsichtig zu sein. Auch muß nicht jede Substanz ewig sein.

Statt einer metaphysischen Betrachtung der Transsubstantiation sucht Rahner eine nach (geschichtlich) »hermeneutischen Prinzipien« zu befürworten, die das Wesen des Brotes mehr auf den Menschen bezogen sieht und auf den Brotgebrauch als Opferspeise, nicht aber primär auf die bloße Präsenz Christi, so daß die Kommunion zu mehr als nur »zu einem freundlichen Staatsbesuch mit gnädigen Hulderweisen wird, der weder mit der Geschichte des Todes und der Auferstehung, noch mit der es-

chatologischen Zukunft des Mahles des endgültigen Reiches Gottes etwas zu tun hat« (385). Diese unpassend ironische Bemerkung zur eucharistischen Gegenwart Christi entspricht wohl nicht ganz dem Problem, daß der Herr einerseits in geschichtlichen Ereignissen wirksam ist und sein wird, andererseits aber auch übergeschichtlich gegenwärtig ist, wie dies in jeder Eucharistiefeier immer wieder erfahren wird, wenn sich die Gläubigen immer wieder vor die zeitlose Gegenwart des Herrn bringen. Der Begriff des »Reiches« verweist auf den Herrscher, und »Eschatologie« bedeutet die endgültige Wiederkunft des Herrn. »Als aber der König (in den Saal) eintrat, um sich die Gäste anzusehen...« (Mt 22,11).

2) Die Erörterung bei J. Ratzinger

In einer früheren Untersuchung hat der heutige Präfekt der Glaubenskongregation, Kardinal J. Ratzinger, die kontroversen Punkte zwischen der katholischen und der evangelisch-lutherischen Auffassung herausgestellt und dabei auch auf die zugrundeliegende philosophische Problematik aufmerksam gemacht[4].

Hiernach scheint Luther die Realpräsenz Christi in der Eucharistie stärker vom Wort abhängen zu lassen als von den Gaben (143 ff., Verweis auf WA 18.205 [Seeberg 404]). Es zeigt sich ein »bemerkenswerter Zwiespalt« (145) in der Eucharistie-Auffassung: Einerseits erscheint sie als einfache Wiederholung des biblischen Glaubens an die Realpräsenz, welche die mittelalterliche Kirche als Substantialpräsenz versteht. Andererseits wird sie doch »von einer neuen Form des Denkens, von einer neuen Beziehung zur Wirklichkeit getragen und bestimmt«. Nach dem historischen Rückblick geht Ratzinger zur heutigen Fragestellung über (145 ff.): »Die These, mit Brot und Wein gehe eine »Substanzverwandlung« vor sich, ist die philosophische Formulierung eines glaubensmäßigen Sachverhaltes, die ihrerseits unmittelbar an physikalische Aussagen grenzt«. Daraus ergibt sich ein philosophisches Problem hinsichtlich des metaphysischen Substanzbegriffes, der mit der modernen Physik nicht mehr vereinbar erscheint. Nach dieser ist die Wirklichkeit die Welt mit ihren materiellen Vorgängen in Raum und Zeit, wobei Sein und Geschehen, Materie und Energie, Quantität, Masse, nicht mehr wesentlich verschieden sind, auch nicht mehr Substanz und Akzidenz. Eine Substanzverwandlung von Brot und Wein bei bleibenden Akzidenzien wird hiernach unverständlich, aber auch schon die Substanzverwandlung selbst, weil sie kein physikalisches Geschehen meinen kann (149). Doch ist dies das Problem des Positivismus der Neuzeit. Im Mittelalter wurde zwischen den physikalischen Erscheinungen und dem naturphilosophischen bzw. metaphysischen Begriff der Materie unterschieden. Dieser war nur durch das Denken erfaßbar als reine Potentialität gegenüber der Aktualität der Form. In Frage steht somit die Metaphysik selbst, die in der Scholastik noch vorkritisch war und in der Neuzeit besonders seit Kant der Kritik unterzogen wurde.

---

[4] Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie, in: Theol. Quartalschrift 147 (1967), 129–158.

Für uns heute könnte Transsubstantiation bedeuten, daß Brot und Wein ihr geschöpflich selbständiges Sein verlieren und daß sie stattdessen zu Zeichen von Christi Anwesenheit unter uns werden. »Sie sind nur so in ihrem Wesen, in ihrem Sein, Zeichen, wie sie vorher in ihrem Wesen Dinge waren. Und sie sind darin wahrhaft »umsubstantiiert«, in ihrem Tiefsten und Eigensten, in ihrem Sein, in ihrem wahren An-sich getroffen« (152). Die lutheranische Auffassung der Konsubstantiation, d.h. des Nebeneinanders zweier Substanzen, die man beide im gleichen Sinne Substanz nennen könnte und müßte, bleibt wohl »philosophisch und theologisch zu vordergründig und oberflächlich« (153).

Die Analyse zeigt, daß es in der Tat um ein metaphysisches Problem geht, das mit der wichtigen Unterscheidung zwischen zwei Ebenen der Erfahrungsdinge zusammenhängt, nämlich der Phänomene und der Prinzipien/Ursachen. Der moderne Empirismus und Positivismus verkürzen die Dinge nur auf ihre Phänomene, und die menschliche Erkenntnis nur auf deren Erfahrung. Das substantielle Sein aus den Ursachen der Dinge läßt sich nicht mit den Sinnen erfahren, sondern allein mit der Vernunft erfassen. Das gilt auch schon für die Materie als Ursache. Der empiristische Begriff der Substanz, der sie auf physikalische Eigenschaften von Quantität, Masse, Energie u.ä. beschränkt, ist ungeeignet für das Verständnis der Transsubstantiation. Hierzu bedarf es des vollen, metaphysischen bzw. naturphilosophischen Substanzbegriffes, um zu erklären, daß Brot und Wein, die durch die Einsetzungsworte zu Zeichen der Gegenwart Christi werden, auch in ihrem substantiellen Sein selbst verändert werden.

3) Ein Dokument der ökumenischen Kommission

Wenden wir uns nun dem Dokument der ökumenischen Kommission über die Eucharistie von 1978 zu[5]. Es läßt folgenden Diskussionsstand erkennen: Einerseits besteht Einigkeit über die Realpräsenz Christi in der Eucharistie, nach den Einsetzungsworten, andererseits ist die Weise der leiblichen Präsenz Christi theologisch kontrovers. Umstritten ist vor allem der Text des Tridentinum, sess. XIII, can. 2, den wir hier zusammen mit dem nicht strittigen can. 1 wiedergeben:

> Can. 1. Si quis negaverit, in sanctissimae Eucharistiae sacramento contineri vere, realiter et substantialiter, corpus et sanguinem una cum anima et divinitate Domini nostri Iesu Christi ac proinde totum Christum; sed dixerit tantummodo esse in eo ut in signo vel figura, aut virtute: anathema sit.
>
> Can. 2. Si quis dixerit, in sacrosancto Eucharistiae sacramento remanere substantiam panis et vini una cum corpore et sanguine Domini nostri Iesu Christi, negaveritque mirabilem illam et singularem conversionem totius substantiae panis in corpus et totius substantiae vini in sanguinem, manentibus dumtaxat speciebus panis et vini, quam quidem conversionem catholica Ecclesia aptissime transsubstantiationem appellat: an. s.

---

[5] Veröffentlicht im Enchiridion oecumenicum, vol.l (1931–1984), Bologna 1986, 588 ff.: L'eucaristia; 610–627 ff.: La presenza eucaristica.

Die Kommission stellt fest, daß nach lutherischer Auffassung der Leib und das Blut Christi wahrhaft gegenwärtig »in, mit und unter dem Brot und dem Wein« sei, aber nicht in der Weise einer Transsubstantiation (Nr. 1257). In Beilagen (Nr. 1285-1286) legt sie dann näher die Entwicklungsstufen dieser Auffassung dar: Während die Confessio Augustana (10) noch die katholische Formel übernimmt, wonach Leib und Blut Christi »unter den Formen des Brotes und Weines« (sub speciebus panis et vini) gegenwärtig sei, spricht die Apologia Confessionis Augustanae (10,1) allgemeiner von der realen Gegenwart des Leibes und Blutes Christi »mit den Dingen, die man sieht, dem Brot und dem Wein«. Die Schrift De captivitate Babylonica verwirft dann ausdrücklich das Tridentinische Dogma (s. XIII, can. 2) als den Glauben verpflichtende Wahrheit. Dabei stützt sich Luther, bei seiner Kritik an Thomas' Lehre der Transsubstantiation, auf die ockhamistische Aristoteles-Interpretation, wonach die Quantität von der Substanz nicht unterschieden oder getrennt werden könne. Dies müßte indes in der Transsubstantiation geschehen, wenn Brot und Wein ihre Substanz verlören, hingegen ihre Akzidenzien (species) verblieben.

Im vorhergehenden Teil (Nr. 1257) hat das Dokument von einer, der lutherischen Auffassung zugrundeliegenden, »substantiellen Analogie« gesprochen zwischen der Inkarnation und dem Gegenwärtigwerden Christi in der Eucharistie: »Wie in Jesus Christus das Göttliche und Menschliche sich zu einer Einheit verbinden, so erwächst aus dem Leib und dem Blut Christi einerseits und dem Brot und dem Wein andererseits eine sakramentale Einheit«.

Doch scheint die Analogie nicht richtig gezogen zu sein. Sie liegt wohl vielmehr darin: Wie in der Inkarnation sich der göttliche Logos mit einem Leib aus der Jungfrau Maria verbindet, so verbindet sich in der Eucharistie die Gottheit und Seele Christi mit Brot und Wein, die seinem Leib anverwandelt werden. D.h. in der Eucharistie bestehen nicht zwei materielle Substanzen nebeneinander, die von Brot und Wein einerseits und die von Leib und Blut Christi andererseits, sondern nur eine materielle Substanz, wobei sich die eine Substanz, Brot und Wein, in die andere verwandelt, in Leib und Blut Christi.

Zwar betont auch Luther, daß das eucharistische Brot nicht mehr gewöhnliches Brot sei, sondern Fleischesbrot, ebenso hebt dies die Kommission (Nr. 1258) hervor, daß auch für die Lutheraner eigentlich eine »Transformation« von Brot und Wein geschehe, weil in der Eucharistie mit beiden sich Leib und Blut Christi verbänden. Doch verbleiben hiernach m.E. weiter zwei materielle Substanzen. Wie läßt sich dies aber mit Christi Einsetzungsworten vereinbaren: »Dies i s t mein Leib«, »Dies i s t mein Blut«?

4) Der Beitrag von P. Brunner

Gehen wir nun zu dem anregenden Beitrag von P. Brunner über: Realpräsenz und Transsubstantiation. Ist die Lehre von der eucharistischen Gegenwart Christi zwischen Katholiken und Lutheranern noch kirchenntrennend?[6] Er zeichnet zunächst

[6] In seinem Buch: Bemühungen um einen einigenden Glauben, Tübingen 1978, 143–161.

ebenfalls historisch die Entwicklungsstufen der lutheranischen Auffassung von der Eucharistie nach (144-146) und weist auch darauf hin, daß Luther von der nominalistischen Scholastik beeinflußt sei, die den aristotelischen Substanzbegriff in eine »wohl unaufhaltsame Krise« gebracht habe. »Luther fragt: Läßt sich physikalisch und naturphilosophisch die traditionelle Unterscheidung zwischen Substanz und Akzidenz überhaupt noch aufrechterhalten? Wer könnte mit Sicherheit aufzeigen, daß z.B. Licht und Schwere (neuzeitlich formuliert: Energie und Masse) Akzidentien und nicht Substanzen sind?« Verwiesen wird auf WA 6, 510,13: »Sed hinc nata est Babylonia illa philosophiae istius de quantitate continua distincta a substantia, donec eo ventum sit, ut ignorent et ipsi, quae sint accidentia, et quae substantia. Nam quis certo monstravit unquam, calorem, colorem, frigus, lucem, pondus, figuras esse accidentia?« Es habe sich hier ein neuer Substanzbegriff vorbereitet, der dann über Descartes' Begriff der res extensa für die Neuzeit und Gegenwart, in den Naturwissenschaften, der bestimmende geworden sei.

Als besonders bedeutsam sieht Brunner jene von der Konfutation gebilligte Formulierung der Apologie des Augsburgischen Bekenntnisses an:

> »quod in coena Domini vere et substantialiter adsint corpus et sanguis Christi et vere exhibeantur cum illis rebus, qui videntur, pane et vino, his qui sacramentum accipiunt«.

Die reale Gegenwart von Leib und Blut Christi hebt also nach Luther nicht »das, was uns in unserer alltäglichen Erfahrung als Brot und Wein gegeben und bekannt ist, in diesem seinen Gegebensein« auf (147). Das Problem, »wie zwei unterschiedliche Wesen wie Brot und Leib nach den Einsetzungsworten Christi ›für ein Ding oder Wesen angesprochen‹ werden können«, beantwortet sich für Luther so, daß beides zugleich miteinander bestehe, wobei es ein Mysterium bleibe, wie beides sich zu einer Einheit verbinde, als ein Ding oder Wesen angesprochen werden könne. Man darf also die reale Präsenz des Brotes nicht zugunsten der des Leibes aufgeben. Die Transsubstantiation würde die Präsenz des Brotes und Weines zunichte machen (148).

Brunner bezieht sich dann auf die von uns oben schon besprochene Abhandlung von Rahner und entnimmt aus ihr u.a. dies, daß der Text des Tridentinum nicht mehr sage, als die Einsetzungsworte Christi im Evangelium selbst, und daß der Text des Tridentinum in Canon 2 über den Canon 1 hinaus nichts Neues hinzufüge. Brunner möchte statt von der Wandlung der Substanz eher von der der Bedeutung sprechen, die er als Quiditas bezeichnet. »Wenn die Lehre von der Transsubstantiation nur dies sagen will, daß die Quiditas der eucharistischen Speise nicht mehr die Quiditas von Brot und Wein ist, wie sie uns bei der alltäglichen Mahlzeit als Nahrung dienen, sondern eben Leib und Blut Christi, dann ist das lutherische Verständnis der Realpräsenz mit dem katholischen Verständnis sachlich eins« (154).

Um der Klärung willen ist m.E. folgendes zu bedenken: Wenn das Reale auf das sinnlich Erfahrbare beschränkt würde, käme dies einem Empirismus gleich, der zu etwas Gegebenem freilich nicht mehr unterscheiden könnte, ob es Substanz oder Akzidenz sei, denn der Unterschied liegt in der Seinsweise, die als solche nur die Vernunft erfassen kann. Hinsichtlich der Transsubstantiation wäre auch die Beschrän-

kung »nur« auf die Bedeutungsänderung ein Nominalismus, im Gegensatz zur traditionellen Metaphysik, für welche die Washeit (Quiditas) eines Dinges gerade auf seine substantielle Wesenheit geht. Metaphysisch bzw. naturphilosophisch gesehen sind Energie, Masse u.ä. eindeutig quantitative Eigenschaften an der Materie als Substanz und nicht diese selbst. Würde man die Substanz auf das Quantitative verkürzen, dann ginge der Substanzbegriff überhaupt verloren. Er hat aber seine Herkunft im vorphilosophischen unmittelbaren Realitätsbewußtsein, in welchem jedem Menschen der Unterschied zwischen Substanz und Akzidens evident ist. Die klassische Metaphysik hat diesen nur begrifflich geklärt.

Das Tridentiner Dogma ist wohl mehr als nur die Wiederholung der Einsetzungsworte Christi im Evangelium. Aus dem »Dies ist mein Leib... Dies ist mein Blut« ist nur zu entnehmen, daß offenbar eine Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi erfolgt. Das Tridentiner Dogma bringt darüber hinaus die (metaphysisch-) theologische Erklärung, daß eine substantielle Wandlung geschieht, wobei eine echte Schlußfolgerung vom Canon 1 zum Canon 2 vollzogen wird: Wenn Christus durch die Wandlung realiter et substantialiter präsent ist (Can.l), dann müssen sich Brot und Wein substantiell wandeln (Can.2).

Brunner erwähnt (154 ff.) auch eine Untersuchung von E. Schillebeeckx[7], der die Transsubstantiation als Wandlung des Zeichencharakters auslegt, als Transsignifikation. Dazu legt er ein neues Wirklichkeitsverständnis vor, das, verschieden von dem der traditionellen Metaphysik, das Sein »personal strukturiert« auslegt als Sinn-haben für uns Menschen. Dem kann man m.E. insoweit zustimmen, als bei der eucharistischen Wandlung auch eine Transsignifikation erfolgt, aber nicht als Ersatz zur Transsubstantiation, sondern zu ihr hinzu.

Dasselbe wäre zu dem jüngeren Versuch zu sagen, die Wandlung als »Transfinalisation« zu verstehen. Wenn sie nicht nur eine Änderung der Bedeutung von Brot und Wein ausdrücken will, sondern die ihrer Substanz selbst, dann bleibt doch das Tridentiner Dogma immer die grundlegende Erklärung, zu der andere hinzukommen, sie aber nicht ersetzen können.

An die Ergebnisse der besprochenen Untersuchungen zur Transsubstantiation seien hier noch abschließende Überlegungen angefügt:

Die Realpräsenz der Gottheit und Seele Christi nach den Einsetzungsworten in der Eucharistie ist für die katholischen und lutherisch-evangelischen Theologen unbestritten. Dagegen ist die Weise der Realpräsenz des Leibes und Blutes Christi kontrovers. Der biblische Wortlaut der Einsetzungsworte Christi: »Dies ist Mein Leib«, »Dies ist Mein Blut«, legt sicherlich eine echte Verwandlung nahe, so daß das Brot und der Wein Christi Leib und Blut werden. Eine bloße Konsubstantialität von Brot und Leib würde dies nicht erklären. Die Affirmation daß beide eins werden, d.h. zusammen auftreten, und das Brot Leibesbrot wird, kann nicht darüber hinweghelfen, daß einerseits doch einfaches Brot vorläge, zu dem der Empfänger durch seinen Glaubensakt die zugleich auftretende Präsenz des Leibes hinzuglaubte. Der Haupt-

[7] Christi Gegenwart in der Eucharistie, 1965.

einwand von lutherischer Seite dürfte der sein, daß durch die Transsubstantiation Brot und Wein in ihrem realen Gegebensein vernichtet würden, im Sinne einer völligen Vernichtung. Dies kann aber der Begriff nicht bedeuten. Denn wie sollte sich aus dem Nichts eine Wandlung zu einer neuen Substanz vollziehen?

So bleibt wohl nur die Auffassung übrig, daß sich eine Wandlung von der einen Substanz in die andere vollzieht, von Brot zu Leib, und von Wein zu Blut, wobei die erstere in die letztere aufgeht. Es hält sich also eine gemeinsame materielle Grundlage durch, während sich ein Wechsel der einen substantiellen Form in die andere vollzieht. Brot und Wein erfahren also eine substantielle Wandlung in ihrem Sein; sie werden »umsubstantiiert« (Ratzinger). Zwei einseitige Erklärungen wären also zu vermeiden: entweder das eucharistische Brot als ungewandelte Substanz zu verstehen, oder der Gestalt des Brotes jede materielle Substantialität zu entziehen. Tatsächlich erhält sie die des substantiellen Leibseins. Jene beiden Erklärungen würden zu einer (von Luther freilich nicht beabsichtigten) verminderten Verehrung des eucharistischen Brotes und Weines führen, zugunsten einer mehr spiritualistischen Verehrung.

Die richtige Erklärung, die zwischen den genannten einseitigen liegt, führt zur substantiellen Umwandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi. Damit wird nicht alles erklärt, das Mysterium bleibt, aber es wird doch das Besondere dieses Leibes und Blutes mit Brot- und Weineigenschaften verstanden. Es wird vermieden, Leib und Blut Christi grob biologisch mißzuverstehen, als ob wir Christen beim Empfang dieser heiligen Speise Kannibalen wären (D. Hume).

Der eucharistische Leib Christi, als Materie-, Potenzprinzip, läßt sich von seiner Geistseele her als Form-, Aktprinzip, aus verstehen. Die traditionelle Definition des Leibes ist ja die eines »organischen Körpers (der Seele), der potential Leben hat« (Aristoteles, De an. II 1). Der eucharistische Leib dient als Organon des Geistes Christi in der Kommunion mit den Gläubigen. Für den Leib ist es wesentlich, lebensfähig zu sein, d.h. im Dienst der Seele als Lebensprinzips zu stehen. Von ihr als der Formursache wird er aus anorganischer Materie zum Organismus. Dabei erfährt die Materie eine substantielle Umwandlung von unbelebter zu lebensfähiger Materie, weil von der Seele geformt. In der eucharistischen Wandlung verbindet sich Christi Geistseele mit der anorganischen Materie, Brot und Wein, um sie zu seinem Organ, seinem Leib und Blut zu machen, so daß eine echte Substanzverwandlung geschieht. Dabei bleibt das Mysterium, daß Er keine sichtbare Umlagerung von Elementen (etwa in biologisches Gewebe) herbeiführen muß, sondern sich des Brotes und Weines bedienen kann, um sie zum Organ seiner Kommunion mit den Gläubigen zu machen. Indem Brot und Wein mit Christi Geist verbunden werden, wandelt sich also ihr substantielles Sein: sie werden sein Organ, sein Leib und Blut. Doch ist dies nicht mit sinnlichen Augen, sondern nur mit den Augen der Vernunft zu sehen (wie ja schon das substantielle Sein als solches, in seinem Gegensatz zum akzidentellen, nicht sinnlich wahrnehmbar ist, sondern intelligibel, d.h. von der Vernunft erfaßt wird).

Da die Kommunion der Gläubigen mit dem Leibe Christi zugleich die mit dem ganzen Christus, auch mit seinem Geiste ist, so ergibt sich eine enge Verbindung der

Kommunion mit dem Wortgottesdienst, wo Christi Geist durch das göttliche Wort zu den Gläubigen spricht, das in ihnen wohnen will. Das würde bedeuten, daß Wort- und Kommuniongottesdienst wesentlich zusammengehören. Wenn in der Liturgiepraxis bisweilen bei den evangelischen Gläubigen der Akzent mehr auf dem Wortgottesdienst liegt, bei den katholischen hingegen mehr auf der Wandlung und Kommunion, so können hier vielleicht beide ökumenisch etwas Gemeinsames wiederentdecken. Mögen sie wieder zur eucharistischen Gemeinschaft zurückfinden!

5) Phänomenologische Auslegung der Realpräsenz Christi bei N. Slenczka

In seiner umfangreichen Abhandlung: Realpräsenz und Ontologie. Untersuchungen der ontologischen Grundlagen der Transsignifikationslehre[8], hat N. Slenczka das Thema der Transsignifikation und -substantiation neu untersucht. Wir referieren daraus zunächst Hauptgesichtspunkte.

a) In einem ersten Teil (Klärung und Diskussion der Transsignifikationslehre, 34-292) legt der Autor richtig den Versuch der Transsignifikationslehre dar, daß sich hiernach in der Eucharistie nicht eine Wandlung der Substanz von Brot und Wein, sondern ihres Sinnes in den von Leib und Blut Christi vollzieht. Ontologisch setzt dies voraus, daß das Wesen des Seienden jeweils in ihrem Sinn, nicht in ihrer Substantialität liegt. Daher ist auch die Realpräsenz Christi in der Eucharistie nicht substantiell, sondern personal und relational, bezogen auf die Person des Gläubigen, zu verstehen; denn die personale Gegenwart ist mehr als das bloß substantielle Dasein. Dieses Mehr, der Sinngehalt, drückt sich in Zeichen oder Symbolen aus. So werden durch die Wandlung Brot und Wein zu Symbolen, welche die personale Gegenwart Christi mit Leib und Blut in ihnen ausdrücken.

Slenczka bewertet in der Transsignifikationslehre das Moment der Sinnstiftung von seiten der Gläubigen positiv, kritisiert aber, daß diese Lehre noch zu sehr der traditionellen Substanztheologie verhaftet bleibt, obwohl sie diese doch überwinden will. So setzt sie für die personale Relation zwischen Christus und dem Gläubigen immer noch ihr substantielles Sein voraus. Auch liegt dem Realsymbol doch noch der Dualismus von Geist und Leib zugrunde, mit dem Insein des Geistes im Leibe, oder im leibanalogen Symbol. Dabei konstituiert sich das Symbol aus dem Insein, während es sich nach Slenczka umgekehrt verhalten sollte. Ebenso kommt dann die menschliche Sinnstiftung wie von außen zu einem wesentlich bestimmten Seienden hinzu, statt umgekehrt.

b) In einem zweiten Teil (Das ontologische Dilemma, 293–541) befragt dann der Autor die Substanztheologie der traditionellen Transsubstantiationslehre auf ihre ontologische Grundlage hin und stellt hier einen wesentlichen Mangel fest, auf den vor allem die Phänomenologie aufmerksam macht. In phänomenologischer Sicht beruht

[8] Göttingen 1993, in der Reihe: Forschungen zur systematischen und ökumenischen Theologie, Bd.66.

die Substanztheologie bzw. -metaphysik auf einer naiven, unreflektierten Meinung vom Seienden als unabhängig vom Subjekt Bestehenden, Vorhandenen. Doch ist dies eine unausgewiesene Annahme oder These, die von der Phänomenologie hinterfragt wird. Zwar leugnet sie das unmittelbare, naive Realitätsverständnis nicht, weist aber nach, daß es nochmals auf einer Voraussetzung beruht, nämlich dem Bewußtseinsleben als Geltungs- und Wahrheitsgrund. Es konstituiert sich durch die Reflexion, in der als das einzig evidente Gegebene das Bewußtseinsleben sich selbst gegeben ist, als keiner weiteren Begründung mehr bedürftig. In dieser Reflexion aber läßt sich »Sein« als sinnhaltiges »Erscheinen für« ausweisen, nämlich für ein Bewußtsein, das die sinnstiftende Instanz ist. In der Phänomenologie ist das Bewußtsein als Ichbewußtsein mein Erleben von etwas, ist intentionales sinngebendes Bewußtsein von..., als Geltungsgrund, daß etwas für mich erscheinen kann, d.h. Seiendes, Reales wird. Für die Substanzontologie ist das Seiende das Objektive, das, vom Subjekt unabhängig, ihm gegenübersteht, für die Phänomenologie hingegen ist das Objekt dem Subjekt korrelativ verbunden, es wird von dessen intentionalem Bewußtsein konstituiert.

Der Verfasser erwähnt dann auch jüngere, über Husserl hinausgehende Positionen, wie die von Heidegger. Er versucht, auf ein, der husserlschen Subjekt-Objekt-Korrelation vorausliegendes, vorreflexives Fundament zurückzugehen, und sieht es im Modus des In-der-Weltseins, des Besorgens u.ä., der auch der Subjekt-Objekt-Diastase zugrunde liegt und zum Ansatz einer »Fundamentalontologie« wird. Doch bleibt Slenczka schließlich bei Husserls phänomenologischem Ansatz des intentionalen Bewußtseins als Voraussetzung des Seins als »Erscheinen für«.

c) In einem abschließenden Teil (Schluß und Ausblick: Theologie und Substanz, 542-582) faßt der Autor das Problem nochmals aus seiner Sicht zusammen: Die Transsignifikationslehre versucht zwar, über die Substanztheologie hinauszukommen und die Realpräsenz Christi in der Eucharistie mit einem sinnstiftenden Bewußtsein der Gläubigen zu verbinden, doch gelingt der Versuch nur halb, weil er das Substanzdenken noch »mitschleppt«, ohne es auf seinen Rechtfertigungsgrund zu prüfen. Diese Prüfung hat der Autor nun vollzogen und festgestellt, daß ein solcher rechtfertigender Ausweis der Substanztheologie bzw. -metaphysik fehlt. Dagegen vermag die Phänomenologie, welche Sein und Substanz in Abhängigkeit vom sinngebenden Bewußtseinserleben sieht, dieses als erste Grundlage zu rechtfertigen. Von daher empfiehlt sich für Slenczka die phänomenologische Position zur theologischen Auslegung der Realpräsenz Christi in der Eucharistie. Zudem sind Glaube und Glaubensgegenstand von der subjektiven Beteiligung abhängig und daher vom Substanzdenken verschieden. Der Glaube bezieht sich ja nicht auf einen »gleichgültigen Gegenstand«, wie die Substanz ein solcher ist. Phänomenologisch ist dann die Realpräsenz Christi ein »Erscheinen für mich«, den Gläubigen. Doch steht diesem Interpretationsweg entgegen, daß das Lehramt der Katholischen Kirche die »Realpräsenz« Christi als unmittelbar reale versteht, nicht als ein vom Subjekt-Bewußtsein vermitteltes Erscheinen für dieses. So schließt das Buch mit einem Dilemma.

Im folgenden versuchen wir, zu diesen sehr anregenden Untersuchungen Stellung zu nehmen:

Zu a) Zwar ist das Wesen bei den geschaffenen Dingen von ihrem Substanzsein verschieden, aber doch als substantielles Wesen auf die Substanz bezogen, im Gegensatz zu dem Wesen der Akzidenzien.

Substanz und Wesen einer Person sind mit dieser an sich gegeben und damit durchaus verschieden von dem subjektiven Sinn, den eine Person für eine andere haben kann. Wenn auch die personale Gegenwart mehr ist als das bloß substantielle Dasein, so darf man dieses doch nicht durch jene ersetzen. Vielmehr bleibt das Substanzsein Voraussetzung für die personale Gegenwart, wenn anders diese von akzidenteller Erscheinung verschieden ist. Daher kann zur substantiellen Betrachtung die personale hinzukommen und auch in symbolischer Deutung Ausdruck finden, ohne daß diese jedoch jene substantielle zu ersetzen vermöchte. – Im übrigen erlaubt nur die Betrachtung der Person als Substanz diese in Analogie zu anderem Seienden zu sehen und somit auch zu erkennen, daß die Person auf sehr hoher Seinsstufe steht.

Die personale Relation zwischen zwei Personen setzt doch ihr substantielles Sein voraus. Wollte man dieses auf relationales Mitsein verkürzen, so würde das Personsein selbst aufgehoben.

Zu b) Daß die Transsignifikationslehre die ontologische, substantielle Voraussetzung nicht zu übersteigen vermag, ist bezeichnend; denn diese läßt sich tatsächlich nicht übersteigen. Indes bringt Slenczka die Position der Phänomenologie ein, welche die traditionell ontologische Rede von Sein und Substanz nochmals hinterfragend als naiv unreflektiert kritisiert und auf das intentionale Bewußtsein als Letztbegründung – auch für das substantielle Sein als Erscheinen für... – zurückgehen will. Hierzu ergeben sich jedoch eine Reihe von Einwänden:

(1) Die traditionelle Ontologie hat sehr wohl auf die letzte Bedingung aller Erkenntnis reflektiert und sie im Wissen vom Seienden überhaupt gefunden: »Das Seiende ist das erste Bekannte« (ens est primum notum). Diese Aussage beinhaltet zwar, daß das Wissen von Seiendem unmittelbar und nicht mehr reflektiert ist, sie selbst ist aber nicht naiv, sondern Ergebnis einer epistemologischen Reflexion, die, wie gesagt, auf ein Vor- oder Mitwissen zurückfragt, das für alle erwerbbare Erkenntnis die erforderliche Bedingung ist.

> Man beachte auch sprachlich den Unterschied zwischen dem Kompositum cog-nitio, cog-noscere, mit inkohativer Bedeutung: zur Erkenntnis kommen, und dem Simplex notitia, novisse, notum, mit präsentisch perfektiver Bedeutung: immer schon erkannt haben, kennen, wissen.

Die Reflexion führt nicht zu ihr selbst als erster Erkenntnisbedingung, sondern über sie hinaus zum schlichten unmittelbaren Wissen von Seiendem.

(2) Dieses schlichte Vor- bzw. Mit-wissen zu allen Erkenntnissen: Wahrnehmungen, Erfahrungen, Meinungen usw. ist nicht eine bloße »Meinung« oder »Annahme«, sondern genau das, was der Terminus con-scientia ausdrückt, der am besten mit Bewußtsein wiedergegeben wird. Umgekehrt kann man sagen, daß die von der Phänomenologie als »Bewußtsein« bezeichnete sinngebende Intentionalität schon Erkenntnisinhalte oder Intentionen, die auf Reales verweisen, betrifft, also zu Unrecht

»Bewußtsein« genannt wird, da sie bereits Bewußtsein von Realem/Seiendem voraussetzt.

(3) Husserl verwendet zwar für das Bewußtsein den aristotelischen Begriff der Noesis, der vornehmlich den intuitiven Akt der Vernunft (Nus) bezeichnet, versteht aber doch das Bewußtsein psychologisch im Modus des Erlebens, der mehr einschließt als nur den Vernunftakt des Gewärtigen von Seiendem, nämlich auch das Fühlen, Empfinden, Erfahren usw. Gerade hieran anknüpfend versucht dann der Existentialismus, über Husserl hinauszugehen zu vorreflexiven Bedingungen der Erkenntnis, die mehr in existentialen Stimmungen (z.B. der Angst, bei Heidegger) liegen sollen. Diese jedoch setzen schon wieder Bewußtsein von Realem überhaupt voraus. Das Bewußtsein verhält sich hierzu als ein schlicht formaler Vernunftakt, während Erfahrungen, Erlebnisse, Stimmungen u.ä. schon Erkenntnisweisen zu gegebenen Inhalten sind.

Bei Thomas v. Aquin wird (im Anschluß an Augustinus) jener schlichte Akt der Vernunft/des Intellekts, das intelligere (≈ νοεῖν, als Akt des Nus) treffend bestimmt als simplex intuitus intellectus und als praesentia rei ad intellectum (cf. I Sent. d. 3, qu. 4, a. 5). Hiernach ist das Sein (zunächst als Dasein) der Dinge ihre Gegenwart vor dem Intellekt, und das Bewußtsein der Akt ihrer Wiedergegenwärtigung (re-praesentatio).

(4) Weiter läßt sich gegen die phänomenologische Kritik einwenden, daß in der Tradition das Seiende nicht (wie die Kritik es darstellt) auf das Objektsein beschränkt ist, das dem Subjekt als Unabhängiges gegenübersteht, sondern von transzendentaler, analoger Natur ist, was besagt, daß es alles Reale umfaßt, daher gleicherweise die Objekte wie auch das Subjekt.

(5) Das Sein der Dinge (der Objekte und des Subjekts) ist ein intelligibler Aspekt an ihnen, wie früher schon erwähnt. In der Tat finden sich sinnenhafte oder »leibhaft gegebene« Eigenschaften immer nur an einer Gattung oder Spezies von Dingen, in univoker Bedeutung, nie an allen Dingen, in transzendentaler Bedeutung. Daher ist es auch gänzlich unmöglich, Sein als »leibhaftes« Gegebensein oder als »Erscheinen für...« zu verstehen, denn so erscheinen nur sinnenhaft oder »leibhaft gegebene« Eigenschaften. Zu ihnen ist das Sein ein formaler, transzendentaler, intelligibler Aspekt des Gegebenen. Und dem Sein entspricht das Bewußtsein als schlichter formaler Vernunftakt, wie gesagt, der durchaus verschieden ist von Erfahren, Erleben, Fühlen, Gestimmtsein u.ä., die schon Erkenntnisweisen von gegebenen Inhalten sind.

(6) Da das Sein ein transzendentales Merkmal alles Seienden, Realen, ist, gewinnt die Vernunft das Verständnis von Substanz nicht nur an der menschlichen Person, wie der Personalismus will, sondern an allem Realen, auch den Naturdingen, worauf L. Scheffczyk hingewiesen hat. Slenczkas Kritik hieran überzeugt nicht. Es ist vielmehr notwendig, daß die Transsubstantiationslehre den Substanzbegriff in der vollen ontologischen Bedeutung verwendet, in der er analog auf alles Reale, das vom Akzidentellen verschieden ist, zutrifft.

Zu c) Zusammenfassend gesehen, hat die klassische Ontologie durchaus ihre Letztbegründung, nämlich im Bewußtsein von Seiendem überhaupt, das über sich hinausweist auf Seiendes, Reales. Dadurch bleibt der Vorrang des Realen vor dem Bewußtsein gewährleistet, der für den Realismus der philosophischen Tradition, wie auch für die H1. Schrift kennzeichnend ist. Die Kritik der Phänomenologie ist nur stichhaltig von ihrem Verständnis des Bewußtseins aus als reflektierenden Ich-, Subjektbewußtseins und als sinngebender Intentionalität, das sich jedoch als unhaltbar erweist; denn Reflexion und Intention sind bereits Erkenntnisweisen an inhaltlich Gegebenem und setzen schon das schlicht formale Bewußtsein von Gegebenem, d.h. von Seiendem/Realem überhaupt voraus.

Die katholische Transsubstantiationslehre verteidigt die Präsenz Christi gegen falsche Auffassungen, daß sie nämlich nicht nur eine scheinbare oder nur geglaubte ist, sondern eine reale aufgrund der substantiellen Wandlung von Brot und Wein in Leib und Blut Christi. Damit sichert diese Lehre lediglich die ontologische, realistische Seite der hl. Wandlung, ohne näher in das religiöse Geheimnis und die personale Tiefe der Christus-Gegenwart in der hl. Wandlung einzutreten. Dies darf man von ihr nicht erwarten, wenn man nicht von ihr enttäuscht sein will.

Wenn aber auch diese Lehre nicht näher auf das Mysterium und die personale Tiefe der Realpräsenz Christi in der Eucharistie eingeht, sondern sich mehr auf den ontologischen Aspekt der substantiellen Gegenwart beschränkt, so bedeutet sie doch keine für uns »gleichgültige« Substantialität der Gegenwart. Vielmehr betrifft dieser Aspekt die überzeitliche Gegenwart Christi und seinen ontologischen Vorrang vor unserem Bewußtsein und Begreifen, ja den Realismus selbst, mit dem Gott sich den Menschen offenbart und sich ihnen in den Sakramenten zuwendet.

Wem das substantielle Sein von Personen und Dingen »gleichgültig« ist, wenn sie nicht einen Sinn für ihn haben, die sein Interesse erregen, der hat noch keine ontologische, realistische Einstellung zu den Dingen; denn es bedarf vielmehr einer Gleichgültigkeit gegenüber den eigenen Interessen, um das Sein aller Dinge als solches zu betrachten und in ihrem Selbststand gelten zu lassen, unabhängig von unseren interessierten, Sinn suchenden und gebenden Intentionen und Verstehensweisen. Die phänomenologische Einstellung ist überhaupt keine ontologische mehr, ganz zu schweigen davon, daß sie auf ein begründendes Fundament der traditionellen Ontologie zurückzugehen vermöchte.

Die personale Liebesbeziehung zum eucharistischen Christus hindert nicht, daß ihr ein schlichtes Bewußtsein seiner substantiell realen Gegenwart zugrunde liegt, worin der Vorrang der Gegenwart Christi vor menschlichen Sinnansprüchen, Erwartungen usw. gewahrt bleibt. Dieser Realismus könnte den gläubigen Menschen sogar zwingen, zunächst einmal zu hören, welche Erwartungen und Sinnansprüche Christus an ihn hat.

Vom Sinn und Unsinn einer »differenzierten« Betrachtung in der Moral

Zu einer neuen Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene

von Giovanni B. Sala SJ, München

1. Die »Differenzierung« als Moment in der Erkenntnisstruktur

Es fällt auf, daß seit einigen Jahren in den Stellungnahmen, Veröffentlichungen, hirtenamtlichen Anweisungen u. dgl. m., die sich mit sittlichen Normen der Kirche befassen, immer häufiger die Forderung erhoben wird, zu einer sachgerechten Beurteilung dieser oder jener Verhaltensweise sei eine differenzierte bzw. eine differenziertere Betrachtung nötig. Dieselbe Forderung wird oft auch dadurch zum Ausdruck gebracht, daß vor einer pauschalen Beurteilung/Verurteilung gewarnt wird. Es ist ebenfalls nicht zu übersehen, daß die genannte Forderung zwar nicht ausschließlich, wohl aber am eindringlichsten dort erhoben wird, wo es um Verhaltensweisen bzw. Normen geht, die das sexuelle Leben des Menschen betreffen: Empfängnisverhütende Praktiken, vorehelicher Verkehr, nichteheliche Lebensgemeinschaften, Homosexualität, Unauflöslichkeit der Ehe und in letzter Zeit auch Abtreibung dürften die Bereiche sein, die heute eben »differenzierter« zu beurteilen wären. Wobei die Adressaten dieser Forderung in erster Linie die sog. »Amtskirche« und die herkömmliche Lehre der Kirche sind.

Zunächst muß klar gesehen werden, daß die genannte Forderung an sich nichts anderes besagt als das, was alle Menschen, die Interesse an der Erkenntnis der Wirklichkeit haben, spontan tun. Denn »Differenzierung« ist ein anderer Name für einen Akt, der zur Grundstruktur der menschlichen Erkenntnis überhaupt gehört[1]. In der Mitte des Erkenntnisprozesses steht ja die Einsicht (das Verstehen), die einerseits auf Daten angewiesen (unser Verstehen ist ein Verstehen dessen, was unserer intelligenten und rationalen Intentionalität letztlich durch die Sinne gegeben wird), andererseits auf den weiteren Akt gerichtet ist, der über die Begründetheit der Einsicht befindet und somit ein wahres Urteil fällt, in dem wir allererst zur Erkenntnis der Wirklichkeit gelangen.

Um aber fundiert und damit wahr zu sein, braucht die Einsicht nicht die der anvisierten Wirklichkeit innewohnende Intelligibilität erschöpfend zu erfassen. Denn Wahrheit und damit Erkenntnis der Wirklichkeit ist nicht dasselbe wie allumfassende Wahrheit und damit Erkenntnis von allem. Die Setzung, in der das Urteil besteht (das »Ja« oder »Nein«), ist zwar absolut, aber ihr Inhalt ist beschränkt. Ein wahres Urteil besagt, daß, was immer das Übrige des Universums des Seins sein mag, näherhin, was immer die weiteren

---

[1] Für die folgenden erkenntnistheoretischen Ausführungen vgl. Bernard Lonergan SJ, *Insight. A Study of Human Understanding*, London 1957, [5]Toronto 1992 (Demnächst deutsche Ausgabe bei Junghans-Verlag, Cuxhaven), vor allem Kap. I, IX–X.

Dimensionen oder Komponenten der partikulären Wirklichkeit, die es zu erkennen gilt, sein mögen, wenigstens dies (dieser Aspekt, diese Komponente) so ist. Und wenn das Urteil wahr ist, kann niemand zu keiner Zeit mit Wahrheit das Gegenteil behaupten.

Gerade weil jedes menschliche Urteil nur ein beschränktes Engagement des Urteilenden besagt, ist es möglich, in der Erkenntnis der Wirklichkeit weiter zu gehen. Bei dieser Entwicklung der Erkenntnis ist es der zentrale Akt der Einsicht, der den Zuwachs begründet. Weitere Verstehensakte kommen hinzu und führen weitere Daten bzw. Aspekte einer Wirklichkeit zu einer intelligiblen Einheit. Damit werden die früheren wahren Urteile nicht in Frage gestellt, wohl aber werden sie präziser und ausgewogener, weil ihr Inhalt klarer und die Grenzen ihrer Tragweite deutlicher werden, etwaige nicht dazugehörige Elemente, die aufgrund des Standes der Kultur oder der intellektuellen Entwicklung des Subjektes in Verbindung mit dem Urteil standen, werden ausgemerzt. Der höhere und artikuliertere Gesichtspunkt übernimmt die früheren, niedrigeren und stellt sie in eine umfassendere und exaktere Erkenntnis der Wirklichkeit.

Die hier grob umrissene Struktur und Operativität der menschlichen Erkenntnis erfährt jeweils verschiedene Konkretisierungen, je nachdem, ob sie in unserer Alltagserkenntnis zum Vollzug kommt oder in der Naturwissenschaft oder in den Geisteswissenschaften; je nachdem, ob es um die natürliche Erkenntnis geht oder um die Erkenntnis, die, auf Grund des Glaubens, das zu verstehen versucht, dessen Wahrheit letztlich durch die göttliche Offenbarung verbürgt wird. Es mag hier genügen, auf den Werdegang der experimentellen Naturwissenschaften hinzuweisen. Ihre Entwicklung ist in der Tat eine Reihenfolge höherer Gesichtspunkte und damit eine Reihenfolge von Differenzierungen gewesen. Auch heute z. B. wird in Theorie und Praxis die Mechanik Newtons akzeptiert; aber heute wissen wir auch um ihre Grenzen, so daß im subatomaren Bereich die Quantenmechanik und im kosmischen Bereich die Relativitätstheorie als genauer der Wirklichkeit entsprechend angewandt werden. Für die Theologie genügt es, an die aufeinanderfolgenden christologischen Konzilien der alten Kirche zu erinnern, die den »intellectus fidei« dessen, was die Kirche von Anfang an geglaubt hat, in einer zunehmend differenzierten Weise formuliert haben. Die Dogmen von Jesus Christus als gleichen Wesens mit dem Vater, als einer einzigen, göttlichen Person, als in zwei Naturen subsistierend, als mit zwei Handlungsweisen und zwei Willen ausgestattet, sind ebensoviele Differenzierungen desselben Glaubens an Denjenigen, den die ersten Christen als den Gesandten Gottes, den erwarteten Messias anerkannt und bekannt hatten.

Ähnliches gilt im Bereich der gläubigen Reflexion darüber, wie das freie und verantwortliche Handeln eines Christen auf Grund seines neuen, gottgeschenkten Seins der Gnade, sein soll. Die sich wandelnde Auffassung vom Menschen, die sich in einem ständigen Werdegang befindenden kulturellen, gesellschaftlichen, wirtschaftlichen Bedingungen des menschlichen Lebens geben Anlaß und liefern zugleich neue Inhalte für die Frage nach einem Lebenswandel, der eines Christenmenschen würdig ist. In diesem Sinne ist die heutige Forderung nach einer differenzierten Betrachtung im Bereich des Sollens eine Selbstverständlichkeit. Denn jede Generation ist dazu aufgerufen, sich vor das Wort Gottes zu stellen und zu fragen, wie sie in ihrer konkreten und wandelbaren Situation den christlichen Glauben in die Praxis des sittlichen Lebens umsetzen soll.

2. Die Quellen der moralischen Beurteilung

Es ist hier nicht der Ort, den Werdegang der Lehre der Kirche hinsichtlich der Moral nachzuzeichnen, insofern diese Lehre Bestandteil der Lebensweise einer Gemeinschaft von Gläubigen ist, die einen eigenen Einfluß auf die menschliche Welt ausüben und zugleich in Abhängigkeit von derselben stehen. Hier beschränke ich mich darauf, die bekannte Lehre in Erinnerung zu rufen, wie die christliche Moral, nach dem Selbstverständnis der katholischen Theologie, zu ihren Urteilen über den sittlichen Wert der menschlichen Handlungen gelangt. Es handelt sich um das moraltheologische Thema, das unter der Bezeichnung »fontes moralitatis« bekannt ist[2].

Der moralische Charakter einer menschlichen Handlung stammt zuerst und wesentlich vom Objekt, das der Akt bewußt und frei intendiert: »bonitas voluntatis dependet a bonitate obiecti« (*Summa Theol.* I. II., q. 19, a. 7). Das Objekt als Hauptquelle der Moralität wird auch »finis operis« genannt. Was ist nun am Objekt, das das Wollen des Menschen und die daraus folgende Handlung gut macht? Es ist seine Zuträglichkeit im Hinblick auf den Menschen: Gut ist das, was den Menschen in all seinen Komponenten betrachtet fördert, was seiner Natur entspricht und sie zu ihrer Vervollkommnung führt. In diesem Sinne gilt der Mensch als (relativer) Zweck in sich selbst, auf den die ganze inframenschliche Schöpfung hingeordnet ist. Damit gilt der Mensch als »norma (proxima) moralitatis«. Der sittlich gute Wille des Menschen, die Dynamik seiner Frage nach dem, was er tun soll, ist auf eine sittlich richtige Handlung gerichtet, auf das nämlich, was dem Menschen gemäß und ihm förderlich ist.

Zum Objekt kommt als weitere Quelle des sittlichen Wertes der Zweck hinzu, den der Handelnde mit seinem Wollen des Objektes und mit der entsprechenden Handlung verfolgt: der »finis operantis«. Oft fallen »finis operis« und »finis operantis«, zumindest innerhalb des unmittelbaren Horizontes der einzelnen Entscheidung, zusammen. Als eigene Quelle der Moralität kommt hier der sog. entfernte und äußere Zweck in Frage, der nicht das direkte Objekt der Handlung ist. Ein solcher Zweck verleiht, wenn er als zusätzlicher, subjektiver Grund der Handlung wirkt, der Wahl und der Handlung eine weitere akzidentelle Qualifikation. Wirkt er aber als alleiniger Beweggrund des Willens, so rührt der ganze moralische Wert der Handlung vom Zweck her, während das Objekt nur die Rolle eines obiectum materiale einnimmt; was allerdings nicht bedeutet, daß dieses Objekt, wenn es in sich selbst sittlich relevant ist, den Willensakt der handelnden Person nicht prägt, was immer die eigentliche Absicht des Handelnden sein mag (Vgl. *Veritatis splendor*, 78). Deshalb gilt, daß ein guter Zweck (ob zusätzlicher oder alleiniger) nicht imstande ist, eine Handlung, die von ihrem Objekt her in sich schlecht ist, gut zu machen, gemäß dem Prinzip: Die gute Absicht heiligt ein schlechtes Mittel nicht (vgl. Röm 3, 8).

Als dritte Quelle nennt die moraltheologische Tradition die Umstände (»circumstantiae«). Das Opfer der Witwe für den Tempel mag die Rolle der Umstände für den moralischen Wert einer Handlung veranschaulichen. Eine aufrichtige Intention (»finis operantis«) vorausgesetzt, macht es einen Unterschied, ob einer etwas von seinem Überfluß hergibt oder aber vom Nötigsten zum Leben (Mk 12, 41–44). Die traditionelle Kasuistik war

---

[2] Vgl. dazu die klassische Abhandlung von Thomas, *Summa Theol.*, I. II, qq. 18–20: De bonitate et malitia humanorum actuum. Dasselbe in der Enzyklika *Veritatis splendor*, Nr. 74 und folgende.

nichts anderes als der Versuch, den Umständen einer Handlung Rechnung zu tragen, die in der Wirklichkeit nur konkret sein kann. Unter die Rubrik »Umstände« dürfte vieles von dem fallen, was die zeitgenössischen Theologen meinen, wenn sie für eine differenzierte Sicht der zur Debatte stehenden Handlung plädieren.

Nehmen wir, im Anschluß an die anfangs gemachte Bemerkung, daß die Forderung nach einer differenzierten Beurteilung heute besonders für den Bereich der Sexualität erhoben wird, die Frage nach der moralischen Bewertung des vorehelichen Verkehrs. Nach der Lehre der Kirche handelt es sich um eine ungeordnete Handlung in einer schwerwiegenden Materie und deshalb um eine schwere Sünde[3]. Dies aber bedeutet keineswegs, daß ein Seelsorger alle Fälle von vorehelichem Verkehr auf die gleiche Weise beurteilen soll. Es macht ja einen moralisch relevanten Unterschied, wenn ein junger Mann jede Woche mit einem jeweils anderen Mädchen verkehrt, oder wenn zwei junge Leute, die verlobt sind und ernsthaft beabsichtigen zu heiraten, miteinander sexuell verkehren. Und es macht wieder einen Unterschied, wenn die beiden mehr oder weniger regelmäßig verkehren, so als ob sie bereits im Ehestand wären, oder aber dies nur gelegentlich tun, oder sogar grundsätzlich willens sind, solche Akte zu vermeiden, einmal aber unter besonderen Umständen den ehelichen Akt vollziehen.

Dies heißt also, daß auch eine schwere Sünde oder Todsünde verschiedene Grade der Schwere und damit der Schuld zuläßt. Von einer Sünde in theologischem Sinne, also von einem moralischen Vergehen, das den Menschen der heiligmachenden Gnade beraubt und ihn der ewigen Strafe würdig macht, kann nur in bezug auf Gott gesprochen werden, der den Menschen mit seiner Gnade erhöht hat[4]. Und wie jede menschliche Rede von Gott nur unter Anwendung der Analogie möglich ist, so ist auch die moralische Bewertung der menschlichen Handlung vor Gott, näherhin eine Reflexion über das, was Sünde bedeutet, ohne die Anwendung der Analogie im Lichte des Glaubens nicht möglich.

Wir sprechen auf Grund der natürlichen Gotteserkenntnis und der göttlichen Offenbarung von einer Schuld, die eine Dimension des Absoluten und Endgültigen hat, insofern sie ein freies und verantwortliches Nein Gott gegenüber miteinschließt. Dies bedeutet aber nicht, daß das, was theologisch Sünde ist, einerlei ist. Man denke, um ein weiteres Beispiel anzuführen, einerseits an einen Mord, den ein Bankräuber verübt, um der Festnahme zu entrinnen, andererseits an Machthaber der jüngsten Vergangenheit, die sich der Folterung und Mordes an unzähligen Menschen schuldig gemacht haben. Das Beispiel zeigt, daß es innerhalb der »Todsünde« und damit innerhalb einer absolut negativen Qualifikation des menschlichen Verhaltens Abstufungen geben kann. Was von seinem Objekt her Sünde ist, bleibt Sünde; es weist aber sehr verschiedene Grade in der Verderbtheit des Menschen und damit in seiner Abwendung von Gott auf.

Daß diese differenzierte Betrachtung nicht ohne praktische Konsequenzen für die Sendung der Kirche bleibt, sich der Sünder anzunehmen, liegt auf der Hand. Ein kluger

---

[3] Vgl. den *Katechismus der Katholischen Kirche,* Nr. 2390: »Der Geschlechtsakt darf ausschließlich in der Ehe stattfinden; außerhalb der Ehe ist er stets eine schwere Sünde und schließt vom Empfang der heiligen Kommunion aus«. Siehe auch Nr. 2353.

[4] Aber auch schon in einer rein natürlichen ethischen Betrachtung ist eine absolute Qualifikation des freien und verantwortlichen Handelns des Menschen (die Absolutheit des moralischen Imperativs und konsequenterweise die Absolutheit eines schuldhaften Versagens) nicht möglich ohne den Bezug auf Gott als Schöpfer und Gesetzgeber.

Seelsorger wird durchaus die oben erwähnte Verschiedenheit im Falle des vorehelichen Verkehrs anerkennen und seine menschliche und priesterliche Anteilnahme an den Schwierigkeiten, am Versagen und an der Bemühung zur Umkehr derer, die seiner Hirtensorge anvertraut sind, so wie seine Hilfen und seine Mahnung möglichst nach den verschiedenen Situationen und dem verschiedenen Grad der Verstrickung ins Böse richten. Um der Wahrheit und der Wirksamkeit seiner priesterlichen Tätigkeit willen braucht er nicht, auch nicht im Falle einer »geringen« Schwere der Sünde, sich von der oben zitierten normativen Lehre der Kirche zu distanzieren oder sie zu verschweigen. Im Gegenteil, gerade im Hinblick auf eine wirksame Pastoral muß der Ausgangspunkt die Erkenntnis und die ehrliche Anerkennung des wahren Zustandes eines Menschen vor Gott sein, soweit dies vom Menschen erkannt und beurteilt werden kann. Freilich gilt dies zunächst für eine *objektive* Beurteilung. Über das Innere eines Menschen, über den tatsächlichen Grad seiner Verantwortung, kann der Priester nur aus der Mitteilung des Betroffenen und durch Einbeziehung der äußeren Gegebenheiten sich ein kluges, aller Wahrscheinlichkeit nach zutreffendes Urteil bilden. Letzten Endes aber ist das Urteil über den inneren Zustand eines Menschen vor Gott Ihm, dem Allwissenden, allein vorbehalten. Er allein sieht ins Herz und richtet. Es ist nicht Aufgabe des Seelsorgers, ja es ist überhaupt nicht Aufgabe der Kirche, über den Zustand der Gnade oder der Sünde eines konkreten Menschen vor Gott zu befinden. Nicht einmal dem Subjekt selbst ist so etwas mit absoluter Sicherheit möglich. Ein Seelsorger hat davon auszugehen, daß die Menschen als verantwortliche Wesen (und deshalb mit der Erkenntnis dessen, was sie tun, und mit freier Zustimmung) handeln, bis das Gegenteil bewiesen ist, d.h. also sich für seine pastorale Tätigkeit nach der objektiven Beurteilung zu richten[5].

All das Gesagte über die Quellen der Moralität und über die sich daraus ergebende differenzierte Beurteilung eines menschlichen Verhaltens stellt keinen Einwand dar gegen die Möglichkeit, ja die Pflicht der Kirche bei der Ausübung ihrer Sendung, die Menschen auf dem Weg des Heils zu leiten, möglichst klar zu sagen, was Sünde ist. Ist die bereits zitierte Stelle aus dem Katechismus, Nr. 2390, eine »pauschale« Beurteilung oder gar Verurteilung? Was hat sonst der Apostel Paulus getan, als er im Kontext seiner Ausführungen über die Freiheit eines Christenmenschen schreibt: »Die Werke des Fleisches sind deutlich erkennbar: Unzucht, Unsittlichkeit, ausschweifendes Leben ... Wer so etwas tut, wird das Reich Gottes nicht erben« (Gal 5, 19–21). Oder an die Korinther: »Täuscht euch nicht! Weder Unzüchtige noch Götzendiener, weder Ehebrecher noch Lustknaben, noch Knabenschänder ... werden das Reich Gottes erben« (1 Kor 6, 9f). Mehr noch, die Evangelien lassen uns immer wieder von solchen kompromißlosen Mahnungen Jesu wissen, vom Ausschluß aus dem Reich Gottes von Menschen, die das Gesetz übertreten.

Es kann deshalb nicht Pflicht des Seelsorgers sein, der nach den Anweisungen des Herrn dem Heil der Menschen dienen will, die Menschen in der Unwissenheit oder in einem Halbdunkel darüber zu belassen, was eigentlich nach Gottes Gesetz gut und böse ist. Heute am allerwenigsten, wo eine Kultur drauf und dran ist, von Gott und seinem heiligen Gesetz Abschied zu nehmen, und durch so viele und wirksame Medien die moralische Urteilsfähigkeit, vor allem der heranwachsenden Generation, in die Irre zu führen. Es stellt

---

[5] Es entspricht einer aufrichtigen und respektvollen Haltung den Menschen gegenüber, vorauszusetzen, daß sie normalerweise wissend und wollend handeln. Zumal heute, wo die »mündigen" Christen Legion sind...

sich die Frage, ob der – beileibe undifferenzierte! – immer wieder erhobene Vorwurf von »pauschalem« Urteil an die Adresse der moralischen Verkündigung der Kirche in der Tat für viele Katholiken nicht auf den Protest gegen die Benennung und die Mißbilligung dessen hinausläuft, was nach der Offenbarung und der authentischen Lehre der Kirche Sünde ist.

3. Das Schreiben der oberrheinischen Bischöfe

3.1 Ein »Vorstoß«

Unter dem Datum vom 10. Juli 1993 haben die drei Bischöfe der Oberrheinischen Kirchenprovinz (Diözesen Freiburg i. Br., Mainz und Rottenburg-Stuttgart) ein umfangreiches Dokument »Zur seelsorglichen Begleitung von Menschen aus zerbrochenen Ehen, Geschiedenen und wiederverheirateten Geschiedenen« veröffentlicht, das folgende Texte umfaßt: 1) ein Schreiben »an die hauptberuflich in der Seelsorge tätigen Damen und Herren«; 2) einen Hirtenbrief an die Gläubigen der drei Diözesen und 3) »Grundsätze« zur genannten seelsorglichen Begleitung.

Im folgenden möchte ich vor allem die »Grundsätze« einer eingehenden Analyse unterziehen, wobei meine Aufmerksamkeit sich auf die Frage nach der Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zum Kommunionempfang konzentrieren wird. Letztere ist zwar nicht das einzige Thema des Dokuments, wohl aber das, was – wie die Diskussion in den darauffolgenden Monaten gezeigt hat – große Bedenken theologischer Natur hervorgerufen hat. Es ist meine Absicht, in erster Linie den Argumentationsgang der drei Bischöfe zu untersuchen, die gerade infolge ihrer Argumentation meinen, daß eine Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie in bestimmten Fällen mit der katholischen Lehre über die Eucharistie und über die Unauflöslichkeit der Ehe vereinbar sei; mehr noch, eine solche Zulassung liege auf der Linie dessen, was der gegenwärtige Hl. Vater in seinem nachsynodalen Schreiben von 1981 »Familiaris consortio« [= FC] kraft seines Apostolischen Amtes gelehrt hat.

Es sollen insbesondere die ethischen, moraltheologischen und dogmatischen Voraussetzungen und Implikationen des »Vorstoßes« erhellt werden, die die drei Bischöfe gewagt haben zur Linderung der pastoralen Not, die die zunehmende Zahl von zerbrochenen Ehen und Wiederverheiratungen herbeigeführt hat[6]. Im übrigen, besonders für die pastoralen Aspekte des Problems und für Leitlinien einer Pastoral nach den Anweisungen von FC, verweise ich auf die hervorragende und feinfühlige »Stellungnahme« von Andreas Laun in dieser Zeitschrift[7].

3.2 Von der Nichtzulassung zu einer nicht-generellen Zulassung

Die oberrheinischen Bischöfe fassen ihre Ausführungen zum »Zeugnis der Hl.Schrift« über die christliche Ehe in der Aussage zusammen, daß die Wiederherstellung der ehe-

---

[6] So die Bischöfe im ersten ihrer drei Schreiben.

[7] Andreas Laun, »Stellungnahme zum Dokument einiger deutscher Bischöfe über die Seelsorge an Geschiedenen«, in: *Forum katholische Theologie* 9 (1993) 60-74.

lichen Gemeinschaft durch Jesus, wie sie »am Anfang war« (Mt 19, 8), folgendes beinhaltet: »Bedingungsloses Scheidungsverbot. Eine zweite Ehe wird als Ehebruch verstanden. Es gibt keine Erlaubnis zur Wiederheirat« (»Grundsätze« II, 1). Nachdem die Bischöfe von der Pflicht der Kirche gesprochen haben, »Menschen aus gescheiterten Ehen« in ihre pastorale Sorge einzubeziehen, da ja diese Gläubigen »ein Heimatrecht in der Kirche behalten« (III, 4), kommen sie im IV. Abschnitt zur »besonderen Sorge um wiederverheiratete Geschiedene« und speziell zur Frage nach der »Zulassung« zu den Sakramenten – de facto wird nur die Zulassung zur Eucharistie besprochen. Ihren Aussagen über den Befund aus der Offenbarung entspricht die Aussage über die Konsequenz, die daraus für die Kirche folgt: »Die Kirche kann das Wort von der Unauflösbarkeit der Ehe nicht zur Disposition stellen« (Hirtenbrief, Nr. II).

Man kann nun nicht übersehen, daß die Sprache im wichtigen Abschnitt IV der »Grundsätze« sich ändert, und zwar so, daß in dieser Änderung der Hauptgrund für die Anfragen und Einwände liegt, die das Dokument hervorgerufen hat. Während vorher vom *»bedingungslosen* Scheidungsverbot«, von der zweiten Ehe als »Ehebruch«, von *»keiner* Erlaubnis zur Wiederheirat« die Rede war, sprechen hier die Bischöfe davon, daß es *»keine generelle* Zulassung zu den Sakramenten geben kann«. Ähnlich im Hirtenbrief: »Die neueren kirchlichen Verlautbarungen erklären in Treue zur Weisung Jesu, daß die wiederverheirateten Geschiedenen *nicht generell* zum eucharistischen Mahl zugelassen werden können« (Nr. IV). Woher kommt dieses »generell«, das ein »wohl aber *im Einzelfall«* mitmeint, wie es tatsächlich in IV, 4 der »Grundsätze« heißt?

Dieselbe veränderte Sprache findet sich kurz danach und damit stellt sich dieselbe Frage. Lehre der Kirche sei es, daß wiederverheiratete Geschiedene »in einem objektiven Widerspruch zum Wort des Herrn stehen«; deshalb »können sie *nicht unterschiedslos* zu den Sakramenten, vor allem der Eucharistie, zugelassen werden«[8]. Auch hier ist im Sinne der von mir hervorgehobenen restriktiven Klausel die Aussage folgendermaßen zu ergänzen: »wohl aber in bestimmten Fällen«, nämlich nachdem man die Unterscheidungen vorgenommen hat, auf denen diese ganze neue Pastoral beruht.

Nochmals, im Punkt 2, wo die Bischöfe direkt die Zulassung zur Eucharistie in Betracht ziehen, schreiben sie: Die Verlautbarungen der Kirche »erklären eindeutig, daß wiederverheiratete Geschiedene *nicht* zum eucharistischen Mahl zugelassen werden können«. Und wieder ist mit FC 84 die Rede davon, daß die Lebensverhältnisse der wiederverheirateten Geschiedenen »im *objektiven Widerspruch* zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche stehen, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht«. Diese Lehre der Kirche wird unmittelbar danach von den Bischöfen mit eigenen Worten wie folgt wiedergegeben: »Dies ist eine generelle Aussage, die *jede allgemeine* Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zu den Sakramenten ausschließt«. Auch hier kann die entscheidende Klausel »jede *allgemeine* Zulassung« anstatt von »jede Zulassung«, wie der Leser nach dem zitierten Worten von FC erwarten würde, nur Sinn haben, wenn der Leser das Pendant zu »jede allgemeine Zulassung« hinzufügt, das wie folgt formuliert werden kann: »aber nicht *einzelne* Zulassungen ... ausschließt«.

---

[8] Ich interpretiere den zweiten Satz (»nicht unterschiedslos«), im Gegensatz zum ersten, als eigene Aussage der Bischöfe, weil eine solche Aussage, dem Inhalt nach, m. W. in keinem Dokument der Kirche zu finden ist.

Diese auffallenden Formulierungen in der Wiedergabe einer Lehre, die gar nicht solche Klauseln enthält, kann in den Text nicht zufällig gekommen sein. Sie weisen vielmehr auf die Argumentation hin, mit der die Bischöfe versuchen, die von ihnen vorgeschlagenen Ausnahmen von der verbindlichen Praxis der Kirche zu rechtfertigen.

Aber bevor wir zur Prüfung der Argumentation übergehen, ist es angebracht, auf einen wichtigen Text von FC einzugehen, weil es nach der Interpretation der oberrheinischen Bischöfe genau diese Stelle des Lehrschreibens des Papstes ist, die angeblich ihnen geholfen hat, »noch einen Schritt weiter« (»Grundsätze«, IV, 3) zu tun, den Schritt nämlich in der pastoralen Begleitung von wiederverheirateten Geschiedenen, dessen Begründung die Argumentation im Abschnitt IV der »Grundsätze« gilt.

4. Die Pastoral an wiederverheirateten Geschiedenen nach dem Apostolischen Schreiben »Familiaris consortio«

Im Herbst 1980 fand die 5. Vollversammmlung der Bischofssynode zum Thema: »Die Aufgabe der christlichen Familie in der Welt heute« statt. Die Ergebnisse ihrer Beratungen übergaben die Bischöfe aus aller Welt dem Hl. Vater in einer umfangreichen Liste von Vorschlägen (»Propositiones«) mit der Bitte, er möge »vor der Menschheit die lebendige Sorge der Kirche für die Familie bekunden und geeignete Weisungen für einen erneuerten pastoralen Einsatz in diesem so grundlegenden Bereich menschlichen und kirchlichen Lebens geben« (FC 2). Mit seinem Apostolischen Schreiben »Familiaris consortio« ein Jahr später kam Johannes Paul II. dieser Aufgabe nach. Der letzte Teil des Schreibens mit der Überschrift: »Familienpastoral für schwierige Situationen« enthält u.a. einen Abschnitt zum Thema: »Wiederverheiratete Geschiedene« (Nr. 84).

Dort wird gesagt, daß die Väter der Synode diese »verbreitete Fehlentwicklung« behandelt haben. »Die Kirche«, schreibt der Papst, indem er die Ergebnisse der Beratungen wiedergibt und kraft seines Amtes die entsprechende Anweisungen für die Pastoral erläßt,

> »die dazu gesandt ist, um alle Menschen und insbesondere die Getauften zum Heil zu führen, kann diejenigen nicht sich selbst überlassen, die eine neue Verbindung gesucht haben, obwohl sie durch das sakramentale Eheband schon mit einem Partner verbunden sind. Darum wird sie unablässig bemüht sein, solchen Menschen ihre Heilsmittel anzubieten. Die Hirten mögen beherzigen, daß sie um der Liebe willen zur Wahrheit verpflichtet sind, *die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden*«.

Der Papst selbst nimmt danach eine solche Unterscheidung vor, indem er einige geläufige und wichtige Fälle bzw. Aspekte der sog. »Zweitehe« bei den Gläubigen nennt. Diese Unterscheidung findet unter zwei verschiedenen Gesichtspunkten statt.

Erstens, unter dem Gesichtspunkt der Gründe, die zur Scheidung geführt haben:

> »Es ist ein Unterschied, ob jemand trotz aufrichtigen Bemühens, die frühere Ehe zu retten, völlig zu Unrecht verlassen wurde, oder ob jemand eine kirchlich gültige Ehe durch eigene schwere Schuld zerstört hat.«

Zweitens, unter dem Gesichtspunkt der Gründe, warum Geschiedene eine neue Verbindung eingegangen sind:

»Wieder andere sind eine neue Verbindung eingegangen im Hinblick auf die Erziehung der Kinder und haben manchmal die subjektive Gewissensüberzeugung, daß die frühere, unheilbar zerstörte Ehe niemals gültig war.«

Eine solche »differenzierte Sicht der jeweiligen Situation« (wie die oberrheinischen Bischöfe den Passus ihrer »Grundsätze« betiteln, in dem sie die Lehre der FC anführen) gilt für den Papst offensichtlich als Voraussetzung für eine pastorale Betreuung, die der realen Situation der Betroffenen Rechnung trägt. Nur auf der Grundlage der Kenntnisnahme von und des Respekts vor der Situation eines wiederverheirateten Geschiedenen in seiner persönlichen, familiären, geistigen und geistlichen Lage kann ein Seelsorger im Auftrag der Kirche ihm in einer Weise helfen, die Wahrheit und Wirksamkeit möglichst verbindet.

Der Analyse folgen die praktische Anweisungen:
»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, sich ihnen als barmherzige Mutter erweisen und sie so im Glauben und in der Hoffnung stärken.«

Wenn die oberrheinischen Bischöfe im Anschluß an die Differenzierung des Papstes schreiben, daß das »Apostolische Schreiben ... offenbar konkrete Konsequenzen dem klugen pastoralen Ermessen der einzelnen Seelsorger überläßt«, so ist dies nicht ganz richtig. Freilich sind die Richtlinien des Papstes allgemein. Dies ist von der Natur der Sache her unvermeidlich[9]; Bestätigung dafür ist auch der Umstand, daß die konkreten oder konkreteren Konsequenzen, die die drei Bischöfe in ihrem Schreiben vorschlagen, ebenso allgemein sind. Weder der Papst noch die Bischöfe wollen und können in ihrem Schreiben, die konkrete (konkret ist nur das Individuelle!) pastorale Begleitung für den geschiedenen Herrn Müller festlegen. Das »kluge pastorale Ermessen des einzelnen Seelsorgers« wollen und können weder der Papst noch die Bischöfe ersetzen!

Nun ist es für unser Problem von der höchsten Bedeutung zu bemerken, daß in den Richtlinien der FC, die alles andere als einen engen Bereich und dürftige mögliche Vollzugsformen christlicher Praxis für die wiederverheirateten Geschiedenen aufzeigen und ihnen ans Herz legen, vom Sakramentenempfang, näherhin vom Kommunionempfang keine Rede ist. Mehr noch, im darauf folgenden Absatz wird dies ausdrücklich ausgeschlossen, solange die Gläubigen in der »Zweitehe« leben und sie vollziehen:

---

[9] Wir werden weiter unten sehen, daß gerade diese »Allgemeinheit« einer wesentlichen Eigenschaft jeglicher gültigen moralischen Norm entspricht.

»Die Kirche bekräftigt jedoch ihre auf die Heilige Schrift gestützte Praxis, wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zuzulassen. Sie stehen insofern selbst ihrer Zulassung im Wege, als[10] ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse in objektivem Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche sind, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht.«

5. Zwei verschiedene Bedeutungen von »Differenzierung«

Aus der obigen Analyse geht folgendes hervor. Wenn der Papst zu einer »differenzierten« Beurteilung der Situation der wiederverheirateten Geschiedenen auffordert, und wenn die Bischöfe dieselbe »differenzierte Sicht« für unerläßlich halten, sprechen sie von einer »Differenzierung« in zwei verschiedenen Bedeutungen.

Erste Bedeutung. Für den Papst gilt, daß der Zustand einer bejahten und gelebten »Zweitehe« vom »Objekt« her ein schwerer Verstoß gegen das Gesetz Gottes ist. Deshalb dient die genannte Differenzierung, also die Betrachtung der »Umstände« (in einem weiten Sinne, so daß darin auch der »finis operantis« und die Folgen der Handlung mitgemeint sind), dazu, die subjektive Situation des Betroffenen, seinen Grad an Schuld, die konkreten Möglichkeiten eines christlichen Lebens, etc. zu ermitteln, und so die pastorale Begleitung entsprechend zu gestalten. Aber – unter der Voraussetzung, daß das Bejahen und Vollziehen der »Zweitehe« ein actus humanus, d.h. ein bewußter, freier und verantwortlicher Akt ist[11] – können alle diese Umstände den moralischen Wert bzw. Unwert dieser Verfehlung nicht ändern. Wie oben erwähnt, vermag auch eine honorige Absicht eine in sich schlechte Handlung nicht zu einer guten zu machen. Infolgedessen verfolgt die »Differenzierung«, nach dem Verständnis des Papstes, das Ziel, die vom geistlichen Zustand der Betroffenen einerseits und von der Natur der Heilsmittel her, die der Kirche anvertraut sind, andererseits mögliche pastorale Begleitung am besten für den konkreten Menschen durchzuführen.

Zweite Bedeutung. Die Bischöfe dagegen möchten die genannte Differenzierung im Hinblick auf eine mögliche Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie vornehmen. Diese Zielsetzung verleiht unvermeidlich der genannten Differenzierung einen völlig anderen Sinn. Denn es ist Lehre der Kirche, daß der würdige und damit gnadenspendende Empfang der Kommunion den Stand der Gnade voraussetzt. Dies wird in den »Grundsätzen« nicht bestritten (aber auch nicht ausdrücklich gesagt!). Wenn nun die bejahte und gelebte »Zweitehe« doch von sich aus noch kein absolut unüberwindbares Hindernis zum Kommunionempfang darstellt (vgl. oben das Gesagte über die Klausel der

---

[10] »Sie stehen ... als«. Ich übernehme hier den Text von FC, so wie er im Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre vom 14. IX. 1994, Nr. 4, wiedergegeben worden ist. Diese deutsche Version gibt den lateinischen amtlichen Text exakter wieder (»*Ipsi* [nämlich die unmittelbar vorher genannten wiederverheirateten Geschiedenen] namque *impediunt,* ne admittantur, cum status eorum ...«, AAS 74 [1982] 185) als der deutsche Text, der vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz herausgegeben wurde: »Sie können nicht zugelassen werden; denn ihr Lebensstand«, in: »Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls«, Nr. 33. Der Originaltext ist nicht ohne Bedeutung für die theologische Interpretation der genannten Praxis, wie wir sehen werden.

[11] Ohne diese Voraussetzung kann man nicht einmal von einer »Wiederheirat« sprechen.

Bischöfe: »keine generelle Zulassung«, Ausschluß »jeder allgemeinen Zulassung«), so daß es überhaupt sinnvoll ist, nach der Möglichkeit des Kommunionempfangs für Katholiken, die in einer »Zweitehe« leben, zu suchen, dann gilt für die oberrheinischen Bischöfe, daß die noch zu ermittelnden »Umstände« möglicherweise die moralische Qualifikation dessen, was nach dem Befund des NT und der Lehre der Kirche »Ehebruch« ist (vgl. oben zum »Zeugnis der Heiligen Schrift« nach den Worten der Bischöfe in den »Grundsätzen«), ändern, so daß die Bejahung und der Vollzug dieses Lebensverhältnisses zu einer moralisch guten Realität wird. Ich sehe keine andere Möglichkeit, den Sinn der »Differenzierung« zu verstehen, wenn sie, wie es in den »Grundsätzen« der Fall ist, im Hinblick auf die Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zur Kommunion vorgenommen wird.

Ein solcher Sinn von der Differenzierung, bzw. von der Rolle der Umstände und der subjektiven Absicht einer Handlung, stimmt mit der heutigen Tendenz überein – in der theologischen Reflexion und in der pastoralen Praxis -, für eine »differenzierte« Betrachtung dahingehend zu plädieren, daß ein Verhalten, das nach der herkömmlichen Lehre der Kirche in sich schlecht ist, sich doch als nicht schwere Sünde, letzten Endes als keine Sünde herausstellen kann und damit als innerhalb eines Lebenswandels, der sich am Evangelium orientiert, zulässig[12]. Im Falle des Dokuments der deutschen Bischöfe handelt es sich um die Bewertung der »Zweitehe« und zugleich um ein neues Verständnis von der Unauflöslichkeit der christlichen Ehe, um eine neue Sicht von dem Eucharistiesakrament als auch von dem Sakrament der Beichte, wie wir im weiteren Verlauf unserer Überlegungen sehen werden.

Mehr noch, am Ende der »Grundsätze«, nachdem die Bischöfe ihre »Zulassung« zur Eucharistie für wiederverheiratete Geschiedene ausgesprochen haben, fügen sie folgenden Satz hinzu: »Des weiteren bedürfte auch die Beurteilung noch nicht ehelicher oder dauerhaft nichtehelicher Lebensgemeinschaften sowie nur zivilrechtlich geschlossener Ehen von Christen einer ähnlich differenzierten Sicht. Pauschale Verurteilungen oder pauschale Leichtfertigkeit bei der Frage der *Zulassung zu den Sakramenten* sind *hier* ebenso unangebracht wie für die Gruppe der wiederverheirateten Geschiedenenen.« Der Kontext und die Formulierung des Satzes legen die Interpretation nahe, daß die Bischöfe an eine Zulassung zur Eucharistie denken auch für diese anderen Gruppen von Katholiken, die sich ebenfalls in einer Lebenssituation befinden, die gegen die verpflichtende moralische Lehre der Kirche verstößt. Der Weg dahin dürfte derselbe sein: Differenzierung in der moralischen Beurteilung und persönliche Gewissensentscheidung.

Aber auf der Basis derselben »Grundsätze«, die die Bischöfe zu einer Änderung in der Lehre und der Disziplin der Kirche geführt haben, sieht man keinen Grund, warum die hier genannten Fälle nicht mehr als *einige* der möglichen Fälle angesehen werden sollen, warum also die Liste nicht erweitert werden kann, und zwar in erster Linie auf andere von den Verhaltensweisen, die ich zu Beginn dieses Aufsatzes erwähnt habe: Voreheliche Beziehungen und homosexuelle Beziehungen. In der Tat haben dieselben Vordenker, die für die Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie eingetreten sind, schon längst gezeigt, daß die von ihnen verlangte Differenzierung und die Gewissensentschei-

---

[12] Nur ein Zitat aus den unzähligen Publikationen katholischer Autoren. Im *Anzeiger für die Seelsorge* vom Juli 1994, S. 326, wird der Brief eines Priesters auszugsweise wiedergegeben, der dem Lehramt »Undifferenziertheit« in seinen Anweisungen vorwirft, derart, daß es »eine liebende, personal unterfangene, ausschließliche aber eben doch vorehelich gelebte Geschlechtlichkeit« nicht zu würdigen weiß.

dung des einzelnen zu einer Änderung in der Lehre und in der Praxis der Kirche hinsichtlich des Kommunionempfangs führt. Zutreffend schreibt A. Laun: »Man ist verwundert; denn spätestens hier hätten sie [die Bischöfe] merken müssen, *welchen Bruch diese Positionen für die bisher von der Kirche gelehrte Moral* und Seelsorge bedeuten würden!«[13].

Damit sind wir bei einer weiteren Konsequenz der »Differenzierung«, für die die deutschen Bischöfe eingetreten sind. In letzter Zeit wurde von zahlreichen Befürwortern der hier zur Diskussion stehenden neuen Pastoral, einschließlich der Bischöfe, behauptet, daß es in dieser Debatte »nicht um einen Dissens in der Glaubenslehre geht, sondern um das Suchen nach einem pastoralen Weg«. Nun aber richtet sich eine bewußte und verantwortliche Handlung notwendigerweise nach bestimmten ethischen bzw. moraltheologischen Prinzipien – egal ob der Betreffende diese in ihm operativen Prinzipien thematisiert oder nicht. Eine Reflexion über die Prinzipien, die in der Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zur Kommunion vorausgesetzt werden und die sie als moralisch und dogmatisch verantwortbar begründen sollen, ist imstande m. E. aufzuzeigen, daß die neue Pastoral der drei oberrheinischen Bischöfe Prinzipien der Moral und der Sakramentenlehre enthält, die mit dem Glauben der Kirche unvereinbar sind. Im folgenden werden wir mehrmals Gelegenheit haben, dies zu dokumentieren.

6. Der Fall von der Überzeugung, daß die eigene Ehe nichtig ist.

Wir sahen, daß an der zitierten Stelle der FC 84 der Papst auch den Fall erwähnt, in dem ein Gläubiger deshalb meint, eine neue eheliche Verbindung eingehen zu dürfen, weil er die »subjektive Gewissensüberzeugung [hat], daß die frühere, unheilbar zerstörte Ehe niemals gültig war«. Es handelt sich, wie der Text wohl zu verstehen ist, und wie die oberrheinischen Bischöfe im Hirtenbrief explizieren, um den Fall, daß Katholiken »zu der begründeten Gewissensüberzeugung von der Nichtigkeit ihrer ersten Ehe gekommen sind, der Nachweis dafür in einem Verfahren vor dem kirchlichen Ehegericht aber nicht möglich ist« (Nr. IV).

Der Passus der FC wird in den »Grundsätzen«, IV, 3, zunächst einfach wörtlich angeführt dort, wo es um die Unterscheidung der verschiedenen Situationen geht; dann wird nochmals auf ihn verwiesen in IV, 4, wo der Kern der Argumentation liegt, die die Möglichkeit einer Zulassung zur Kommunion beweisen soll: »In dem klärenden seelsorglichen Gespräch der Partner einer zweiten ehelichen Bindung mit einem Priester ... kann sich im Einzelfall herausstellen, daß die Ehepartner ... sich in ihrem Gewissen ermächtigt sehen, an den Tisch des Herrn zu treten.« Im Moment interessiert uns diese Aussage, an der m. E. die ganze neue Pastoral hängt, nicht, sondern was für konkrete Einzelfälle die Bischöfe vor Augen haben, in denen sich eine solche »Ermächtigung« herausstellen kann. Nun greifen hier die Bischöfe zu der Differenzierung, von der sie weiter oben (IV, 3) gesprochen haben, und nennen folgende drei Fälle: 2) »wenn die Betroffenen schon einen längeren Weg der Besinnung und der Buße zurückgelegt haben«; 3) wenn eine unlösbare Kollision von Pflichten vorliegt, die aus der »Zweitehe« gewachsen sind; 1) der an erster Stelle gebrachte Fall wird wie folgt umschrieben: »Dies ist *ganz besonders dann der Fall* [d.h. in diesem

[13] A. Laun, »Stellungnahme«, a.a.O., 68.

Fall vor allem kann sich die »Ermächtigung« herausstellen], wenn die Gewissensüberzeugung vorherrscht, daß die frühere, unheilbar zerbrochene Ehe niemals gültig war«. Dazu einige Bemerkungen:

a) Der CIC behält, in Übereinstimmung mit dem allgemein anerkannten Prinzip: »Nemo iudex in causa sua«, die Ehesachen dem kirchlichen Richter vor (can. 1671), insbesondere die Nichtigkeitserklärung (can. 1085, § 2). Eine rein persönliche, eigenmächtige Beurteilung und Entscheidung über Bestehen oder Nicht-Bestehen der eigenen Ehe würde u. a. dieser Institution widersprechen, zu der eine öffentliche Dimension wesentlich gehört. Die Ehe ist nämlich keine Privatangelegenheit, sondern die Grundzelle der menschlichen Gesellschaft; für den Glauben ist sie außerdem »Abbild der bräutlichen Vereinigung zwischen Christus und seiner Kirche« und als solche wurde sie zur Würde eines Sakraments erhoben[14].

b) Wichtiger für die vorliegende Untersuchung ist jedoch der Umstand, daß der Verweis auf FC, den die Bischöfe ihren oben zitierten Worten beifügen, höchst irreführend ist. Denn wir haben gesehen, daß es in der FC um eine möglichst exakte Kenntnisnahme der verschiedenen Situationen der wiederverheirateten Geschiedenen im Hinblick auf eine angemessene pastorale Begleitung geht. Im Dokument der Bischöfe geht es darum, die Fälle zu ermitteln, in denen ein (würdiger) Kommunionempfang für die wiederverheirateten Geschiedenen möglich ist. Ja diese subjektive Überzeugung gilt für die Bischöfe als ein besonders klarer Fall einer derartigen Möglichkeit! Im Apostolischen Schreiben dagegen steht die Frage nach der Kommunion überhaupt nicht zur Debatte; mehr noch, diese Möglichkeit wird unmittelbar danach ausdrücklich ausgeschlossen.

c) Prinzipiell aber scheint mir folgender Einwand am Platz: Die Bischöfe bringen den Fall einer (angenommenen) Ehenichtigkeit in einer und derselben Reihe mit anderen Fällen, in denen es um die Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie geht. Nun aber betrifft der hier erwähnte Fall gar nicht die Zulassung *wieder*verheirateter Geschiedener zur Eucharistie. Denn es wird angenommen, daß die vorangegangene Ehe von Anfang an nichtig war! Es ist ein regelrechter Paralogismus, wenn man diesen Fall anführt, um doch die Möglichkeit einer »Ausnahme« vom Verbot des Kommunionempfangs für Gläubige zu beweisen, die trotz der ersten *weiterhin bestehenden* gültigen Ehe in einer »Zweitehe« leben.

Was kann also die einleitende Redewendung »Dies ist ganz besonders der Fall« bedeuten? In Wahrheit: Dies ist gar nicht der Fall! Kurzum: Demjenigen, der der Überzeugung ist, seine erste eheliche Verbindung sei von Anfang an nichtig gewesen, ist billigerweise entgegen zu halten, daß er mit der Entscheidung, zur Kommunion zu gehen, sich zum Richter über sich selbst macht; aber man kann in ihm per definitionem keinen Fall eines *Wieder*verheirateten sehen, der guten Gewissens zur Kommunion gehen darf. Für die Bewertung dieses Falls als eines »ganz besonderen Falles« gibt es so wenig Grund, daß der gemeinte Fall hier gar nicht vorliegt!

---

[14] Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre »Über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen«, 7. (Vgl. oben, Anm. 10) Weiterhin heißt es in Nr. 8: »Das Gewissensurteil über die eigene eheliche Situation betrifft daher nicht nur die unmittelbare Beziehung zwischen Mensch und Gott, als ob man ohne die kirchliche Vermittlung, die auch die im Gewissen verbindlichen kanonischen Normen einschließt, auskommen könnte. Diesen wichtigen Aspekt nicht zu beachten, würde bedeuten, die Ehe faktisch als Wirklichkeit der Kirche, d.h. als Sakrament, zu leugnen.«

7. Die Argumentation der Bischöfe: Die Gewissensentscheidung zur Teilnahme an der Eucharistie

7.1 Gewissensentscheidung oder Gewissensurteil?

Der eigentliche Kern der Argumentation zugunsten einer Zulassung zur Eucharistie für wiederverheiratete Geschiedene liegt in den Ausführungen der Sektion IV, Nr. 3 und 4, der »Grundsätze«. Zuerst weise ich auf eine Schwierigkeit hin, die den ganzen Argumentationsgang belastet. Der Generalschlüssel, um den Zugang zur hl. Kommunion entgegen der Lehre und Praxis der Kirche zu öffnen, liegt – wie es zu erwarten ist, wenn man auch nur ein wenig die heute vorherrschende Moraltheologie kennt – in der Gewissensentscheidung. Es ist mir hier nicht möglich, die ganze Problematik zu erörtern, die unter diesem heute viel gebrauchten und mißbrauchten Stichwort steckt[15]. Nur das Nötige, um die Argumentation der Bischöfe verstehen und beurteilen zu können.

Zuerst eine terminologische Bemerkung, die aber an die sachliche Geltung der vorliegenden und ähnlichen Argumentationen rührt, in denen auf die »Gewissensentscheidung« rekurriert wird. Die »Gewissensentscheidung« wird nämlich vielfach als eine besondere Art von Willensakt angeführt, der sich wesentlich von anderen Willensakten unterscheidet, derart daß eine Gewissensentscheidung schon deshalb mehr oder weniger explizit für eine, zumindest subjektiv, moralisch gute Entscheidung gehalten wird[16] – auch wenn sie im Einzelfall objektiv irrig sein kann. Dagegen ist zu sagen, daß es, genau genommen, eine *besondere* Kategorie oder Klasse von Willensakten oder Entscheidungen, die allein Gewissensentscheidungen im eigentlichen Sinne genannt werden müssen, nicht gibt. Sämtliche Akte des Willens, die frei und verantwortlich sind (sonst wären sie keine actus humani!), sind eo ipso Gewissensentscheidungen. Die Berufung auf die Entscheidung als auf eine *Gewissens*entscheidung, um sie zu rechtfertigen, d.h. als fundiert und damit als sittlich gut ansehen zu können, hat dieselbe Beweiskraft wie die Berufung auf seinen eigenen Verstand, um die Wahrheit eines Urteils zu beweisen. Daß jemand sein Urteil mit dem Verstand gefällt hat (womit sonst?!), verbürgt nicht, daß das Urteil wahr ist. A pari: Daß jemand eine Entscheidung in seinem Gewissen oder durch sein Gewissen getroffen hat[17] (womit sonst?!), verbürgt nicht schon deshalb, daß die Entscheidung moralisch gut ist. Damit ist freilich nichts gegen den Umstand gesagt, daß de facto in der Alltagssprache von »Gewissensentscheidungen« nur dann gesprochen wird, wenn existentiell besonders relevante (und oft schwierige) Entscheidungen getroffen werden. Dieser durchaus sinnvolle, konventionelle Sprachgebrauch beruht aber nicht auf einer Analyse der *Grund*struktur eines Willensaktes überhaupt.

Was ist nun die Struktur und welches ist die innere Gesetzmäßigkeit eines Willensaktes überhaupt? Im Akt des Wollens muß man zwei konstitutive Momente unterscheiden, die real verschieden sind, aber in ihrer strukturierten Einheit das Wollen (= das freie und

---

[15] Ich erlaube mir, auf meine Studie zu verweisen: *Gewissensentscheidung. Eine philosophisch-theologische Analyse von Gewissen und sittlichem Wissen,* Innsbruck, Tyrolia, 1993. Vgl. auch meinen Aufsatz: »Die »Königsteiner Erklärung« 25 Jahre danach«, in: *Forum katholische Theologie* 10 (1994) 97-123. Hierzu 105, Anm. 6.

[16] Vgl. dazu auch die Enzyklika *Veritatis splendor,* 33, wo allerdings der fundamentale Unterschied gemacht wird zwischen Gewissensurteil (moralischem Urteil) und Gewissensentscheidung.

[17] Dies bedeutet schlicht und einfach, daß er wissend und frei will!

verantwortliche Wollen) des Menschen ausmachen. Denn das Wollen stellt den Abschluß einer Tätigkeit unserer Intentionalität (d. h. der intelligenten, rationalen und moralischen Dynamik unseres Geistes) dar, die mit der Frage: »Was soll ich tun?« anfängt. Um das »Was« herauszufinden, das getan werden soll, übernimmt die eine und selbe Intentionalität das intelligente und rationale Moment ihrer eigenen Handlungsweise, d. h. ihr *erkenntnismäßiges Moment.* Aber das erkenntnismäßige Moment des Wollens geht nicht auf die Erkenntnis eines Seienden, sondern eines Sollenden, d. h. eines Möglichen, das das Subjekt frei und verantwortlich verwirklichen soll. Das Ergebnis dieses ersten Moments ist das praktische Urteil, Gewissens*urteil* genannt[18], das ein *Wert*urteil ist, insofern es ein (möglich) Seiendes als gut und damit als zu tun ausspricht, oder aber als schlecht und damit als zu unterlassen.

Die ganze Problematik einer Entscheidung, d. h. eines freien und verantwortlichen Aktes des Willens, liegt im Gewissenurteil. Denn um ein richtiges Werturteil zu fällen, muß die Intentionalität allen sittlich relevanten Faktoren Rechnung tragen, die die anvisierte Handlung betreffen. M.a.W., das Werturteil ist auf Wahrheit angewiesen und damit auf objektive Kriterien. Dies setzt seinerseits ganz bestimmte Bedingungen im Subjekt voraus: etwa Sachkenntnis, Unvoreingenommenheit, Liebe zur Wahrheit und zum Guten, innere Freiheit von den eigenen Interessen, Ausdauer.

Was ich hier direkt im Hinblick auf ein Werturteil im Bereich der »natürlichen« Moralität erwähnt habe, gilt analog auch für ein Werturteil im Bereich der übernatürlichen Wirklichkeit, wie das Urteil über den Kommunionempfang. In diesem Bereich ist unsere Intelligenz und unsere Rationalität vom Licht des Glaubens erleuchtet und unsere moralische Intentionalität von der Gnade getragen. Ja, in der Tat ist dies der Fall für alle freien Handlungen des Menschen, insofern es im gegenwärtigen übernatürlichen Zustand der Menschheit keine »reine« Moralität gibt, keine Moralität des Menschen »in statu naturae purae«.

Dem erkenntnismäßigen Moment des Entscheidungsprozesses oder Willensprozesses folgt das *präskriptive Moment.* Was als gut erkannt worden ist, wird zugleich als verpflichtend erkannt, als ein faciendum (bzw. als ein vitandum, im Falle daß das Werturteil die anvisierte Realität als schlecht beurteilt). Hinsichtlich dieser Verpflichtung spricht man zu Recht von einer *Autonomie* des Gewissens in dem Sinne, daß die moralische Verpflichtung nicht von außen stammt (als Zwang, äußerer Befehl), sondern von innen, vom Gewissen selbst[19]. Hier wird der Mensch in seiner Freiheit in Anspruch genommen. Kurzum: aus der Erkenntnis des Guten als Antwort auf die Frage: »*Was* soll ich tun?« geht ein Imperativ hervor, ein »Du *sollst*« bzw. »Du darfst«.

---

[18] Wobei das *Gewissen* selbst nichts anderes ist als die genannte Intentionalität, insofern sie als (intelligente, rationale und) moralische auf das Sein als gut abzielt. In der metaphysischen Terminologie der Seelenvermögen ist das Gewissen identisch mit dem Willen. Dies soll klar gesehen werden gegen die verbreitete Tendenz, das Gewissen in einem obskuren Niemandsland zwischen Verstand und Willen anzusiedeln, von dem man je nach Bedarf das herausholt, was man für seine eigene Argumentation gerade braucht.

[19] Eine Reflexion über das Urphänomen des Imperativs des Gewissens wirft ihrerseits die Frage auf, wie die Absolutheit einer solchen Verpflichtung zu erklären sei. Hier ist der Punkt, wo das Gewissen des Menschen über sich selbst hinaus auf ein transzendentes Wesen verweist, das in einem die höchste Realität und das höchste Gut ist und als solches der Ursprung der Verpflichtung ist, die wir in unserem Gewissen erfahren. Der »Dialog des Menschen mit sich selbst«, den er führt, um auf die Frage: »Was soll ich tun?« zu antworten, ist in Wirklichkeit »der Dialog des Menschen mit Gott, dem Urheber des Gesetzes« (*Veritatis splendor,* 58).

Das präskriptive Moment des Entscheidungsprozesses stellt insofern kein Problem dar, als es einfach (!) und immer im »Ja« (oder »Nein«) des Willens besteht, im Gehorsam gegenüber dem Spruch des Gewissens oder aber in einem schuldhaften Ungehorsam. Die ganze Schwierigkeit ist hier existentieller Natur, nämlich im verantwortlichen Übergang vom Erkennen des Guten zum Wollen des Guten. Dieser Übergang geschieht nicht durch eine zusätzliche Erkenntnis (dies wäre einfach eine Verlängerung des erkenntnismäßigen Moments!), sondern durch das Wollen selbst. Das Urteil des Gewissens ist ja ein praktisches Urteil. Die Fundierung dieses Wollens oder der Gewissen*sentscheidung* liegt im Gewissen*surteil.* Hier, im Gewissensurteil, liegt das eigentliche Problem, zu dessen Lösung die Anweisungen der Bischöfe dienen sollen.

Leider sprechen die oberrheinischen Bischöfe an entscheidenden Stellen ihres Schreibens von einer Gewissen*sentscheidung* zugunsten des Kommunionempfangs. Einer Entscheidung, die guten Gewissens getroffen wird – und dies soll angenommen werden, bis das Gegenteil bewiesen ist -, gebührt Respekt, und niemand darf einen Menschen zwingen, gegen sein Gewissen zu handeln. Darüber gibt es nichts weiteres zu sagen. Anders ausgedrückt: Eine moralisch gute Entscheidung ist eine Entscheidung, die getroffen wird gemäß dem Imperativ des Gewissens; der Imperativ geht seinerseits aus dem Gewissensurteil hervor. Wenn nun jemand nach einer ernsten, der Wichtigkeit der Materie entsprechenden und ihm in seiner konkreten Situation möglichen Reflexion etwas als gut erkannt hat, so soll bzw. darf er dies tun. Dagegen kann billigerweise niemand etwas einwenden; am allerwenigsten die Kirche, die sehr wohl weiß, daß der Weg zum »ewigen Heil« durch den Gehorsam gegenüber dem Anruf des Gewissens geht (vgl. Lumen gentium, 16). Diskutieren und fragen kann man hingegen sehr wohl hinsichtlich des Gewissen*surteils,* auf dem die Gewissensentscheidung beruht. Ist dieses Werturteil richtig? Welche Gründe sprechen dafür? Hier ist eine Diskussion durchaus möglich und sinnvoll. Hier ist die Vernunft aufgerufen, im Lichte des Glaubens die Gründe zu untersuchen, die für oder gegen den Kommunionempfang im Falle eines wiederverheirateten Geschiedenen sprechen. Genau dies tun auch die Bischöfe im IV. Abschnitt ihrer »Grundsätze«.

Insofern könnte man sagen, daß meine Beanstandung ihrer Sprechweise in Wirklichkeit nur eine ungeeignete Terminologie betrifft; sachlich aber zielen ihre Ausführungen auf das Gewissen*surteil* ab, das den wiederverheirateten Geschiedenen vor Gott berechtigen soll, die Entscheidung zu treffen. Dies stimmt; aber nur bis zu einem gewissen Punkt. Denn es wird sich herausstellen, daß an dem springenden Punkt der Argumentation der »Grundsätze« die in Frage stehende Gewissensentscheidung ihren Grund und ihre Rechtfertigung in der Gewissen*sentscheidung* selbst findet. Die Terminologie weist doch auf eine Auffassung vom Gewissen hin, die dem Wesen und der Operativität des Gewissens nicht gerecht wird. Es ist die Auffassung, die der sog. »autonomen Moral« zugrundeliegt: Dieser gilt das Gewissen als »schöpferische Instanz« welche letzten Endes über Gut und Böse entscheidet. Genau infolge dieser Auffassung hat in letzter Zeit die Berufung auf die Entscheidung des Gewissens ein derartig ausschließliches Gewicht gewonnen, daß das Gewissensurteil, das der Gläubige gemäß den Gründen der Vernunft und den Anweisungen des Glaubens zu fällen hat, in die Bedeutungslosigkeit des angeblich Selbstverständlichen verdrängt worden ist. Die Akte des Gewissens werden deshalb tour court als Entscheidungen bezeichnet (*Veritatis splendor,* 55). Eine so verstandene Entscheidung zerreißt »das Band zwischen Freiheit und Wahrheit« (*ebd.,* 61).

7.2 Der Argumentationsgang

Die oberrheinischen Bischöfe sprechen von »Kriterien«, an Hand deren ein wiederverheirateter Geschiedener die Gewissensentscheidung – d.h. das Gewissensurteil, daß er würdig zur Kommunion gehen darf[20], – fällen kann. Wir brauchen hier nicht die einzelnen im Schreiben der Bischöfe angegebenen Kriterien näher zu untersuchen: Reue über die begangene Schuld; Unmöglichkeit, die erste Lebensgemeinschaft wieder aufzunehmen; Wiedergutmachung des angerichteten Schadens; die zweite eheliche Gemeinschaft hat sich über einen längeren Zeitraum bewährt; Lauterkeit der Motive, warum ein wiederverheirateter Geschiedener die Eucharistie empfangen will.

Weiter, die Situation des Betroffenen muß in einem Gespräch mit einem klugen Priester geklärt und bewertet werden. In dieser Klärung der Situation und in dieser Prüfung des Willens zur Eucharistie anhand der genannten Kriterien »kann sich im Einzelfall *herausstellen,* daß die Ehepartner (oder auch ein Ehepartner ...) sich in ihrem... Gewissen *ermächtigt* sehen, an den Tisch des Herrn zu treten«. Es folgt dann eine nochmalige Auflistung der Fälle, in denen sich eine solche Ermächtigung herausstellen kann. Auf Grund dieser Ermächtigung kann »der einzelne in einer persönlichen Gewissensentscheidung unvertretbar« die Entscheidung treffen, an den Tisch des Herrn zu gehen.

Abgesehen von der nicht besonders eindeutigen Terminologie scheint der Argumentationsgang wie folgt zu sein. Der Betroffene erörtert im genannten Gespräch die Frage, ob er zur Kommunion gehen darf. Er überprüft seine eheliche Situation und seinen Wunsch nach Empfang der Eucharistie anhand der von den Bischöfen aufgestellten Kriterien. Er gelangt zum Gewissens*urteil,* daß dies gut ist (= daß er dies tun darf). Er trifft die Entscheidung, zur Kommunion zu gehen. Daß er unvertretbar die Entscheidung treffen muß, braucht keinen Kommentar. Daß ich, damit ich will, selber wollen muß – aus welchen Gründen auch immer – ist pure Tautologie.

Wer trägt die Verantwortung für diese Entscheidung?[21] Es fällt auf, daß die Bischöfe an dieser Stelle wenigstens dreimal mit Nachdruck davon sprechen, daß es »keine allgemeine und förmliche, amtliche Zulassung geben kann«, daß keine »einseitige, vom Amt allein her verantwortbare Zulassung im Einzelfall ausgesprochen werden kann«, daß der Priester »keine amtliche Zulassung in einem förmlichen Sinn ausspricht«. Lassen wir die Qualifikation »allgemein« beiseite, auf die wir weiter unten eingehen werden, und stellen die Frage: Was ist mit »amtlicher« Zulassung gemeint?

---

[20] Ich wiederhole: *Die Gewissensentscheidung wird nicht gemäß bestimmten Kriterien gefällt, sondern gemäß dem Gewissensurteil oder gegen es;* genauer: gemäß dem Imperativ, der aus dem Gewissensurteil hervorgeht, oder gegen ihn. Es ist das Gewissensurteil, das Kriterien braucht, um ein wahres Werturteil zu sein! Natürlich kann man in einem richtigen Sinn auch von Kriterien für die Gewissensentscheidung sprechen, insofern die Kriterien des Urteils mittelbar Kriterien der Entscheidung sind.

[21] Die Bischöfe nennen ihr Schreiben: »Überlegungen zu einer differenzierten »Zulassung« zu den Sakramenten« (»Grundsätzet«, IV, Anm.). Man kann also die Frage auch so formulieren: »Wer läßt zu?« Zuerst, anscheinend, sind es die Bischöfe durch ihre verbindlichen Anweisungen. Ihre Argumentation wird gerade mit der Aussage eingeleitet: »Die Wertung unterschiedlicher Situationen kann und darf auf die Dauer nicht nur den einzelnen anheimgestellt bleiben« (IV, 3). D.h. sie wollen eine verbindliche Wertung vornehmen, an der der einzelne sich halten darf und soll. Dann aber scheint es der einzelne zu sein, der sich »zuläßt»; oder, weil der Begriff widersprüchlich zu sein scheint, der sich »ermächtigt«, oder noch vager, der »sich ermächtigt sieht«. Also: nicht die Bischöfe, nicht das Subjekt, sondern ... Die Instanz der Zulassung bleibt im Dunkel.

Wie geht im Normalfall ein Katholik zur Kommunion? Laut der Aussage des Katechismus, den ich als Kind gelernt habe, sind die Bedingungen für eine würdige Kommunion: 1) Der Stand der Gnade, 2) die aufrichtige Motivation zusammen mit der gebührenden inneren Haltung, 3) die Nüchternheit. D.h. der Katholik weiß durch die authentische Lehre der Kirche, welche die Bedingungen sind, um am Sakrament der innigsten Gemeinschaft mit dem menschgewordenen Gottessohn teilzunehmen, so daß es zu seiner geistlichen Nahrung und nicht zu seinem »Gericht« (vgl. 1 Kor 11, 29) gereiche. Er prüft sich selbst (ebd., 28), um zum aufrichtigen und demütigen Urteil über sich selbst zu gelangen, daß die Bedingungen bei ihm erfüllt sind. Infolgedessen darf er mit Zuversicht, *auf Grund des Wortes der Kirche,* die Gewissensentscheidung, zur Kommunion zu gehen, fällen. Liegt hier eine »amtliche« Zulassung von seiten der Kirche vor? Unser Katholik handelt im Sinne der Kirche und kraft ihrer Anweisungen. Er trägt persönlich die Verantwortung, ob er die nötige Sorgfalt angewandt hat, um zu seinem positiven Gewissensurteil zu gelangen. Und natürlich ist es er, der unvertretbar seine Gewissensentscheidung trifft. Aber er darf die »Verantwortung«, daß diese die Bedingungen für eine würdige Kommunion sind, der Kirche überlassen, im Glauben, daß die Anweisungen der Kirche dem Willen Christi entsprechen, als er das Sakrament seiner Liebe bis zum Tod gestiftet hat. Wer nun ein Gewissensurteil begründet, indem er die gültigen und verbindlichen Maßstäbe dafür liefert (die normative Oberprämisse), *begründet auch die demgemäß getroffene Gewissensentscheidung.* Daran ist nicht zu rütteln! Der Sinn des Schreibens der Bischöfe kann, so weit ich es verstehe, kein anderer sein als der, dem Katholiken, der in einer »Zweitehe« lebt, authentisch den Weg zu weisen, auf dem er würdig die Kommunion empfangen darf. Und wenn der Betroffene in einer aufrichtigen Selbstprüfung zum Urteil gelangt, daß die von den Bischöfen aufgestellten Kriterien oder Bedingungen bei ihm erfüllt sind, so darf er guten Gewissens zur Kommunion gehen.

Ist das kraft der verbindlichen Anweisungen der Kirche begründete praktische Urteil des »normalen« Kommunionempfängers eine amtliche Zulassung von seiten der Kirche? Wenn ja, dann stellt sich die Frage: Warum liegt im Falle des wiederverheirateten Geschiedenen keine amtliche Zulassung vor, wenn er doch im Prinzip denselben Weg gegangen ist, wie der normale Katholik – nämlich den Weg der Kriterien von seiten der Kirche, der Selbstprüfung, ob er diesen Kriterien Genüge leistet, und der Entscheidung? Wenn nein, dann ist es nichts Besonderes, daß im Falle des wiederverheirateten Geschiedenen ebenfalls keine amtliche Zulassung vorliegt. Was wollten aber dann die Bischöfe im letzteren Fall bestreiten? Was wäre die für den wiederverheirateten Geschiedenen noch fehlende Zulassung?

Vielleicht findet sich doch ein Hinweis auf eine mögliche Antwort auf die sich drängenden Fragen. Dort nämlich, wo die Bischöfe von der Notwendigkeit eines Priesters für den Klärungsprozeß sprechen, motivieren sie dies mit der Aussage: »Weil der Hinzutritt zur Eucharistie ein *öffentlicher,* kirchlich bedeutsamer Akt ist.« (»Grundsätze«, IV, 4) Lassen wir die Frage nach der Notwendigkeit des Priesters für die Bildung des Gewissensurteils beiseite und stellen eher die Frage: Hat der öffentliche Charakter der Eucharistie die Notwendigkeit einer amtlichen Zulassung zur Folge? Warum dann nicht im Falle des »normalen« Kommunionempfangs? Mehr noch. Die bekannte »bewährte Praxis der Kirche« (Grundsätze IV, 2; FC, 84), die wiederverheiratete Geschiedene zur Kommunion zuläßt, sieht ebenfalls keine »amtliche Zulassung« vor, obwohl dieser Fall äußerlich genau derselbe ist, wie der von den Bischöfen erörterte. Der Fall der »bewährten Praxis«

unterscheidet sich vom »normalen« Fall des Kommunionempfangs wohl dadurch, daß der Katholik Sorge dafür tragen muß, einen möglichen Anstoß in der christlichen Gemeinde zu vermeiden. Dies ist allerdings seinem Gewissen überlassen, sowie die Wahrheit und der Ernst seines Vorsatzes, sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind. D.h. also, mehr als die Erfüllung der für alle geltenden Bedingungen – in erster Linie die sakramentale Lossprechung von seiner schweren Sünde – braucht auch er nicht[22].

7.3 Der »dezisionistische Charakter« der Gewissensentscheidung

Bei einer aufmerksamen Lektüre der Abschnitts IV, 3 und 4, der »Grundsätze« kann man nicht umhin, eine unlösbare Spannung festzustellen.

Einerseits können die Bischöfe sich nicht der Grundregel jeder ethischen Argumentation entziehen, daß nämlich nur universale Sätze als normative Prämisse in einer ethischen Argumentation fungieren können. Dieser Forderung bemühen sich die Bischöfe dadurch nachzukommen, daß sie »gemeinsame Maßstäbe« aufstellen zur »Unterscheidung und *Beurteilung* (!) der verschiedenen Situationen«. Damit zeigen sie den wiederverheirateten Geschiedenen einen Weg auf, für deren Richtigkeit im konkreten Fall zwar die Betroffenen im Gewissen verantwortlich sind, für dessen prinzipielle Geltung vor dem Gesetz Gottes und für dessen allgemeine Tragweite aber die Bischöfe die Verantwortung übernehmen. Gerade diese Konsequenz aber möchten dieselben Bischöfe vermeiden, weil damit, wie sie einräumen, »die Treue der Kirche zur Unauflöslichkeit der Ehe verdunkelt würde« (»Grundsätze«, IV, 4, zu Beginn) – ich würde sagen: »aufgehoben würde«.

Deswegen, andererseits, schieben die Bischöfe die »Konklusion« der nach ihren Maßstäben vollzogenen Argumentation beiseite, und indem sie sich darauf berufen, daß die *Anwendung* der allgemeinen Norm »unvertretbar« vom einzelnen wiederverheirateten Geschiedenen durchgeführt werden muß[23] (was evidentermaßen unbestreitbar ist), meinen sie behaupten zu können, ihre »Maßstäbe« führten nicht zu einer »amtlichen« Zulassung. Lassen wir die obskure Qualifikation »amtlich« weg. Der Sinn der Konklusion des Arguments bleibt doch, daß die als gültig angegebenen Maßstäbe zu einem Gewissensurteil über die moraltheologische Gutheit (Wert) des Kommunionempfangs führen, demgemäß der wiederverheiratete Geschiedene seine Entscheidung guten Gewissens treffen darf. In diesem Sinne ergibt sich aus den Maßstäben der Bischöfe eine Zulassung. Mehr braucht der Betroffene nicht!

Diese Konklusion kann wiederum nur dadurch vermieden werden, daß man so tut, als ob das genannte Gewissensurteil nicht gefällt worden sei. An seiner Stelle tritt die Gewissens*entscheidung* des Betroffenen, der sich dadurch »ermächtigt« sieht, an den Tisch des Herrn zu gehen. Eine solche vom Gewissensurteil getrennte Gewissensentscheidung ist in der Tat reiner Dezisionismus, der sich selber völlig autonom (genau gesagt, außerhalb der Vernunft, bzw. außerhalb der durch den Glauben erleuchteten Vernunft) das Gesetz schafft, indem er schöpferisch[24] über die Gutheit seines Hinzutretens zum Tisch des

---

[22] Der hier erörterte Fall hinsichtlich des Kommunionempfangs darf nicht mit dem Fall von 6, a), verwechselt werden, wo es um die Nichtigkeitserklärung der Ehe ging.

[23] Man merke: Die Anwendung der Norm, nicht die Norm!

[24] Schöpferisch! Denn, wenn der Betreffende sich auf die Kriterien der Bischöfe berufen würde, ergäbe sich eine auch »vom Amt ... her verantwortete Zulassung« – was die Bischöfe bestreiten, indem sie »keine amtliche Zulassung« anerkennen wollen.

Herrn befindet. Gegen einen solchen Dezisionismus, der sich jenseits jeglicher rationaler Argumentation stellt, kann keine vernünftige Argumentation antreten. Es bleibt nur, wie tatsächlich immer wieder die Vertreter der neuen, auf die Gewissensentscheidung begründeten Moral, fordern, daß die anderen, Hirten und christliche Gemeinde, eine solche nicht hinterfragbare Gewissensentscheidung respektieren. Die Gewissensentscheidung beruht auf keinem Grund, der dem gemeinsamen Diskurs zugänglich wäre.

7.4 Keine Zulassung, sondern ein Hinzutreten

Die Frage nach dem Sinn der von ihnen vertretenen Möglichkeit, daß wiederverheiratete Geschiedene zur Kommunion gehen, haben die oberrheinischen Bischöfe in ihrem Schreiben vom Oktober 1994 (Nr. 5) wieder aufgenommen, in dem sie Stellung zum inzwischen erschienenen Dokument der Glaubenskongregation vom 14. September 1994 nehmen. Dort schreiben sie, daß die Unterscheidung zwischen »Zulassung« und »Hinzutreten«, die sie schon in den »Grundsätzen« gemacht hatten (IV, 4), für ihre pastorale Lösung »grundlegend« ist. Weiterhin heißt es, daß sie »einem solchen Schritt« (dem »Hinzutreten«) keine »Billigung« erteilen wollten, sondern eher eine »Tolerierung«.

Ich muß ungeschützt und mit allem Respekt gegenüber der pastoralen Sorge der Bischöfe gestehen, daß ich nicht imstande bin, einen sachlichen und dazu noch »grundlegenden« Unterschied zwischen dem erst genannten Paar von Termini einzusehen, und daß ich bezweifle, ob ein »normaler« Gläubiger etwas mehr als eben zwei Wörter sehen wird, um einen und denselben Tatbestand zu bezeichnen: Daß nämlich doch, unter den von den Bischöfen angegebenen Bedingungen, das Leben in einer »Zweitehe« und der würdige Eucharistieempfang durchaus vereinbar sind.

Oder aber, wenn ich das Wortpaar im Lichte der vorangehenden Argumentation nehme, dann sehe ich in dieser sonst nicht üblichen Terminologie die Bestätigung des von mir oben herausgestellten Übergangs, der die Beweiskraft der Argumentation der deutschen Bischöfe zunichte macht. Denn in der Argumentation werden von seiten des Lehramts Kriterien aufgestellt, denen gemäß ein wiederverheirateter Geschiedener würdig (d.h. in Übereinstimmung mit dem katholischen Verständnis der Ehe und mit dem Wesen der Eucharistie) die Kommunion empfangen kann. Der Betroffene stellt fest, daß sein Fall diesen Kriterien Genüge leistet. Aber anstatt die Schlußfolgerung zu ziehen, daß eben *diese Kriterien den Gläubigen ermächtigen* zur Kommunion zu gehen (und damit, daß die Bischöfe ihn kraft ihrer Sendung zur Kommunion zulassen, genauso wie die Universalkirche laut dem oben genannten Katechismus alle Katholiken zur Kommunion zuläßt, die die dort genannten Bedingungen erfüllen), kommt die Argumentation zu dem Schluß, daß der Gläubige »sich in seinem Gewissen ermächtigt sieht, zum Tisch des Herrn zu gehen«. Von wem kommt diese Ermächtigung? Nicht von den genannten Kriterien – d.h. konkret: Vom Umstand, daß der wiederverheiratete Geschiedene seine begangene Schuld bereut hat, daß er seit einem längeren Zeitraum eine neue eheliche Gemeinschaft führt, usw. –, weil die Bischöfe sich nicht imstande sehen, die Verantwortung für die daraus folgende Konklusion zu übernehmen. Also bleibt nur eine andere Instanz übrig, von der diese Ermächtigung ausgeht: Das eigene Gewissen. Aber – und dies soll klar eingesehen werden – das Gewissen erteilt diese Ermächtigung nicht infolge des Gewissensurteils, das es am Ende seiner Prüfung gefällt hat (denn sonst kommt doch die »Zulassung« von seiten derer, die die normative Prämisse der Argumentation authentisch verkündet haben), sondern

kraft der Gewissens*entscheidung* selbst. Nach dieser Interpretation wird der Unterschied zwischen »Hinzutreten« und »Zulassung« einigermaßen verständlich; und es wird ebenso klar, warum die Bischöfe eher von einer Gewissensentscheidung als von einem Gewissensurteil sprechen. Die Gewissensentscheidung trägt sich selbst nach der Art der Heldentat des Freiherrn von Münchhausen, der an seinen Schopf greift und sich aus dem Sumpf herauszieht. Damit bestätigt sich der vorhin besprochene dezisionistische Charakter der Gewissensentscheidung, die den Weg zur Eucharistie öffnet.

Zur Unterscheidung zwischen *Billigung* und *Tolerierung*. Daß diese Unterscheidung in anderen Kontexten ihren gültigen Sinn hat, braucht hier nicht weiter belegt zu werden. Die Frage ist, welchen Sinn sie hinsichtlich des Kommunionempfangs im Falle von wiederverheirateten Geschiedenen hat. Sind die Kriterien bzw. Gründe, warum die oberrheinischen Bischöfe meinen, ihre Pastoral sei mit der Lehre der Kirche über Ehe und Eucharistie vereinbar, gültig, warum billigen sie die Entscheidung, zur Kommunion zu gehen, nicht? – natürlich unter dem Vorbehalt, daß der einzelne wiederverheiratete Geschiedene die Verantwortung der »minor« in der Argumentation trägt, die zu seinem Gewissensurteil geführt hat. Dies gilt sowieso für alle, die zur Eucharistie hinzutreten. Sind die Kriterien bzw. Gründe nicht mit der Lehre der Kirche vereinbar, warum tolerieren sie einen solchen Kommunionempfang, anstatt ihn mit der Tradition der Kirche bis zur FC als nicht zulässig abzulehnen? So wie ich die »Grundsätze« verstehen konnte, versandet die dort entwickelte Argumentation in nichts, weil ihre tragende Oberprämisse, die normative Kraft infolge der Autorität der Bischöfe hat, kurz vor der Konklusion aufgehoben wird; deshalb bleibt die Frage, warum die Bischöfe mit ihren »seelsorglichen Richtlinien« den Kommunionempfang nicht zugelassen, sondern (nur) toleriert wissen wollen, ohne Antwort.

8. Die neue Pastoral in der Praxis: Ein Kommunionempfang nur im Einzelfall?

Es soll nun der Versuch gemacht werden, sich Klarheit darüber zu verschaffen, wie sich die neue Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene hinsichtlich des Kommunionempfangs auswirken wird.

8.1 Die allgemeine Tragweite des neuen Weges zur Kommunion

Insofern das Hinzutreten zum Tisch des Herrn sich von den Anweisungen der oberrheinischen Bischöfe gerechtfertigt sieht, handelt es sich um eine *allgemeine* Zulassung für eine bestimmte Klasse von wiederverheirateten Geschiedenen. Es fällt auf, daß in ihrem Dokument die Bischöfe mit Nachdruck darauf hinweisen, daß es sich nicht um eine allgemeine Zulassung handelt, sondern um eine im Einzelfall stattfindende Teilnahme an der Eucharistie. Dazu möchte ich folgendes bemerken.

Natürlich kann der konkrete Kommunionempfang nur von *einzelnen* wiederverheirateten Geschiedenen in jeweils *einzelnen* Fällen vollzogen werden. In der Wirklichkeit gibt es ja nur einzelne Substanzen und einzelne Ereignisse. Dasselbe gilt auch für den »normalen« Kommunionempfang. Dies aber ändert nichts daran, daß die von den Bischöfen anvisierte Praxis eine allgemeine ist. Denn will sie nicht so etwas sein, wie die Gewährung einer Gunst von seiten eines allergnädigsten Herrschers vergangener Zeiten, bedeuten die

Richtlinien der Bischöfe, daß *überall* dort, wo ihren Kriterien Genüge geleistet wird, ein wiederverheirateter Geschiedener guten Gewissens zur Kommunion gehen darf. Ich habe bereits bemerkt, daß in einer ethischen Argumentation nur allgemeine Sätze als normative Prämisse fungieren können. Negativ gesagt: »Weil ich ich bin« oder »Weil du du bist« begründet keine moralisch gute Handlung. In welchem Grad auch immer ein universaler Satz spezifiziert wird (d. h. wieviele Bedingungen auch immer erfüllt sein müssen, damit ein wiederverheirateter Geschiedener im Sinne der neuen Pastoral zur Eucharistie hinzutreten darf), er hört nicht auf, ein universaler Satz und damit eine gültige Prämisse für ethische Argumentation zu sein, wenn nur in ihm kein Individualbegriff vorkommt[25]. Ist die Oberprämisse allgemein, so kann ihr Prinzip in unzähligen Einzelfällen verwirklicht werden!

8.2 Zur Handhabung der Kriterien für das Hinzutreten zur Kommunion

Abgesehen von der gewiß nicht wirkungslosen logischen Struktur des Gewissensurteils, das sich auf die Prinzipien der deutschen Bischöfe stützen kann, ist es auch angebracht die Frage zu stellen, wie die Handhabung dieser Prinzipien oder Kriterien in der Praxis aussehen wird.

Erstens: Von seiten der Betroffenen. Es ist recht schwierig zu sehen, wie ein wiederverheirateter Geschiedener, der noch ein »Interesse« an religiöser Praxis, namentlich am Empfang der Eucharistie, und – dies darf um der Wahrheit willen nicht verschwiegen werden – an einer wie auch immer gearteten Bestätigung seiner »Zweitehe« durch die Kirche hat, nicht seinen Fall in den Anweisungen der Bischöfe sehen oder ihn auch nur in die Anweisungen hineininterpretieren wird[26]. Dies wird umso mehr der Fall sein, wenn man bedenkt, wie stark die Bischöfe auf der verantworteten Gewissensentscheidung des einzelnen bestehen; ja, letzten Endes, nach obiger Analyse, nur auf ihr, so daß sie neulich nicht von Billigung, sondern von Tolerierung gesprochen haben.

Jeder Fall von irreparabel zerbrochener Ehe ist für den Betroffenen ein Härtefall, wie immer die Schuld für das Scheitern zwischen Mann und Frau verteilt werden soll. Und wer wird die objektiv gerechte Verteilung vornehmen? Wenn nun die Bischöfe kommentarlos zu der »bewährten Praxis der Kirche« schreiben: »Viele halten eine solche Empfehlung[27] für unnatürlich und unglaubwürdig«[28], dann ist es nicht abwegig zu denken, daß nicht

---

[25] Vgl. Bruno Schüller, *Die Begründung sittlicher Urteile,* Düsseldorf, 62.

[26] Jeder wiederverheiratete Geschiedene kann »die begangene Schuld bereuen«, um so mehr, weil er, laut den Richtlinien der Bischöfe, nicht verpflichtet ist, seine Zweitehe aufzugeben, wenn seine zweite »eheliche Gemeinschaft sich über einen längeren Zeitraum als sittliche [als sittlich gute?] Realität bewährt hat«, »aus seiner zweiten Bindung sittliche Verpflichtungen hervorgegangen sind« gegen den Ehepartner und eventuell gegen Kinder, so daß er sich in einer »unlösbaren Pflichtenkollision« findet, usw. Vgl. auch die »Stellungnahme« von A. Laun (*a.a.O.,* 67 f), wie er durchaus logisch und realistisch die »Folgen für die Pastoral« einschätzt.

[27] Die Lebensgemeinschaft wie Bruder und Schwester.

[28] »Grundsätze«, IV.2. Anders hat sich der Glaube der Kirche in den Worten des Hl. Augustinus ausgedrückt: »Gott befiehlt nichts Unmögliches, sondern wenn er befiehlt, dann mahnt er, zu tun, was man kann, und zu erbitten, was man nicht kann«; dem fügt das Trienter Konzil hinzu: »und er hilft, daß man kann; »seine Gebote sind nicht schwer« (1 Joh 5,3), »sein Joch ist sanft und seine Last leicht« (Mt 11,30)« (DS 1536. Vgl. die Enzyklika, *Veritatis splendor,* 102). Das Gebot Gottes ist eine lebbare Wirklichkeit – durch seine Gnade und (dies kann in einem christlichen Leben nicht ausgeschlossen werden) unter dem Kreuz seines für uns hingegebenen Sohnes.

wenige von den wiederverheirateten Geschiedenen darin eine Bestätigung sehen werden, daß doch ihr Verharren in der »Zweitehe« auch für die Kirche in Ordnung ist. Von hier aus ist der Schritt dahin, sich in ihrem Gewissen ermächtigt zu sehen, zur Kommunion zu gehen, nicht groß.

Zweitens: Von seiten der Seelsorger. Wer wird von den »Hauptamtlich in der Seelsorge tätigen Damen und Herren«, denen es obliegt, das Hirtenwort durchzuführen, es wagen, die Gewissensentscheidung der Betroffenen zu »diskriminieren«, d. h. die eine gutzuheißen und die andere abzuweisen, nachdem die erstere genauso wie die andere sich über die sakramental-theologisch begründeten Normen zum Kommunionempfang hinweggesetzt hat? In wessen Namen und auf Grund welcher Kriterien sollte er dies tun?

Eine weitere Frage ist hier zu erwähnen im Zusammenhang mit der Rolle, die dem Priester zugewiesen wird. Die Bischöfe legen nämlich großen Wert auf die Teilnahme eines Priesters am Klärungsprozeß vor dem Kommunionempfang. Eine solche Teilnahme sei »notwendig«. Die Nützlichkeit und die Opportunität, daß ein Priester in diesem delikaten Fall zu Rate gezogen wird, ist einleuchtend und kann den Betroffenen nur ans Herz gelegt werden, falls dieser Weg zur Eucharistie überhaupt beschreitbar ist. Warum aber die Teilnahme des Priesters notwendig sei, leuchtet mir nicht ein. Denn sind die von den Bischöfen angegebenen Kriterien zur Bildung des Gewissensurteils gültig, so stellt sich die Frage, warum ein wiederverheirateter geschiedener Laie, der ernsthaft und ehrlich die volle Gemeinschaft mit den Sakramenten der Kirche sucht, in den Richtlinien der Bischöfe nicht von selber seinen Fall erkennen und so eine »verantwortbare Gewissensentscheidung« treffen kann[29]. Dies scheint umso mehr der Fall zu sein, weil, wie schon bemerkt, die Bischöfe ihren Weg zur Kommunion weder als »amtliche« Zulassung noch als Billigung verstanden wissen wollen. Meines Wissens erfordert die bereits erwähnte »bewährte Praxis der Kirche« auch keine Teilnahme eines Priesters als conditio sine qua non. Freilich ist dieser Fall insofern radikal anders, als in ihm vor dem Kommunionempfang die sakramentale Beichte und damit die Mitwirkung eines Priesters steht (als Verwalter des Sakraments der Versöhnung, nicht als Berater in einem klärenden Gespräch!).

Meiner Ansicht nach soll eines klar und ohne Illusionen gesehen werden: Der in den pastoralen Richtilinien der oberrheinischen Bischöfe konstruierte Ausnahmefall von einem »Hinzutreten« zur Eucharistie wird – falls dieser pastorale Weg beschritten wird – mit der Zeit zum Regelfall, d. h. zu einer allgemeinen »Zulassung« (oder man nenne sie, wie man will) zum Kommunionempfang aller derjenigen werden, die in einer »Zweitehe« leben, wenn sie es nur wollen.

Zugunsten dieser Beurteilung sprechen zwei miteinander verbundene Gründe. Erstens, die Macht des Faktischen, das sich selbst die Bedingungen für sein weiteres Bestehen und Wachsen sowie die empirische »Evidenz« seiner eigenen Vernünftigkeit schafft. Man denke an die Entwicklung der von Rom getrennten kirchlichen Gemeinschaften hinsichtlich der Wiederheirat, einschließlich der orthodoxen Kirche[30]. Zweitens, das wesentliche

---

[29] Um so mehr, wenn man den »mündigen« Christen von heute ernst nimmt…

[30] Vgl. Olivier Rousseau, »Scheidung und Wiederheirat im Osten und im Westen«, in: *Concilium* 3 (1967) 331. Johann Enichlmayr, *Wieder verheiratet nach Scheidung*, Wien 1986, 117-122. Außer von einer Zweit- und Drittehe zu Lebzeiten des anderen Ehepartners wird dort gesagt, daß entgegen einer weitverbreiteten Meinung für die Ostkirche nach neueren Auffassungen auch die zweite und dritte Eheschließung sakramentalen Charakter haben.

Element, das der neuen Pastoral zugrundeliegt, nämlich eine Gewissensentscheidung, die sich selbst letztlich das Gesetz schafft.

Der Fall der Pastoral nach der »Königsteiner Erklärung« von 1968 liefert eine Bestätigung der hier vertretenen Beurteilung, die heute niemand übersehen kann. Was damals als »Ausnahmefall« zur authentischen Lehrweisung der Kirche von den Bischöfen gebilligt und ebenfalls durch die Gewissensentscheidung begründet wurde, ist bald zum Normalfall geworden und hat zu einem selbstzufriedenen Gewissen trotz des Widerspruchs gegen die Anweisung der Kirche bei vielen Katholiken in Deutschland beigetragen. Ist es abwegig zu denken, daß der »Einzelfall« der pastoralen Anweisungen der oberrheinischen Bischöfe, der als Ausnahmefall zu der Lehre der Kirche qualifiziert wird, den gleichen Lauf nehmen wird? Gerade im Hinblick auf diese sicher nicht gewagte Voraussage ist es angebracht, daran zu erinnern, daß die Kirche, wenn sie eine pastorale Verantwortung gegenüber den gescheiterten Ehen und den in einer »Zweitehe« lebenden Gläubigen hat, auch eine nicht geringere Verantwortung gegenüber den bestehenden Ehen hat; letztere brauchen heute mehr denn je eine unzweideutige Bestärkung von seiten der Kirche. Eben dies tun auch die Christen, in deren Ehe ein »unheilbarer Bruch« eingetreten ist, die aber wegen des weiterbestehenden gültigen Ehebandes Einsamkeit und andere Schwierigkeiten auf sich nehmen und so »ein wertvolles Zeugnis« der Treue »vor der Welt und der Kirche« ablegen (FC 83). Dies tun ebenfalls die wiederverheirateten Christen, die in ihrer Notsituation aus Glauben und demütigem Gehorsam auf den Kommunionempfang verzichten. Es ist dies ein Akt der rücksichtsvollen Liebe zur christlichen Gemeinschaft, der Ehrfurcht vor dem Geheimnis der Eucharistie; ein geistliches Opfer und ein Zeugnis zugunsten der Unauflöslichkeit der Ehe – all dies wird gewiß zum Heil dieser Christen selbst gereichen, wie und wann es nur die unerforschliche Weisheit und die grenzenlose Barmherzigkeit Gottes weiß, auf die aber sie mit der Kirche »fest vertrauen« dürfen (FC 84).

9. Die Sakramente der Eucharistie, der Buße und der Ehe

9.1 Eucharistie, Buße und Ehe

Die Eucharistie ist Tischgemeinschaft mit dem Herrn. Jesus hat sein letztes Abendmahl der Grundform des jüdischen Pascha unterstellt, des Mahls also in der Hausgemeinschaft der Familie. Die Fußwaschung, die Jesus seinen Jüngern vor diesem Mahl zuteil werden ließ, und deren Bericht in der Liturgie des Gründonnerstags verlesen wird, ist ein Sinnbild der Bedingung, die erfüllt werden muß, damit man an diesem Mahl teilnehmen darf: Nur diejenigen die »rein« sind, können »Anteil haben« an dem einladenden Herrn (Joh 13, 10. 8), d.h. »mit ihm Blutsgemeinschaft empfangen, mit ihm ein einziger Leib werden«. Die Eucharistie ist das Sakrament der Freunde Jesu, »die gewiß immer Sünder und schwach bleiben, aber die doch ihm die Hand gegeben haben und seine Familie geworden sind« [31].

Dieser wesentlichen Eigenschaft der Eucharistie entspricht die Lehre der Kirche, die als erste Voraussetzung, um an der Eucharistie teilzunehmen, den Stand der heiligmachenden Gnade nennt. Die innigste Vereinigung mit Christus, dem menschgewordenen Sohn

[31] Joseph Ratzinger, *Eucharistie – Mitte der Kirche. Vier Predigten,* München 1978, 36.

Gottes, kann in ihrer heilbringenden Wahrheit nicht stattfinden, wenn der Christ innerlich nicht in Freundschaft mit ihm lebt. Von hier aus fällt ein Licht auf die enge Verbindung der Eucharistie mit dem Sakrament der Buße, die die Praxis der Kirche unter verschiedenen konkreten Ausformungen in all den vergangenen Jahrhunderten gekannt und praktiziert hat: Das Sakrament der Versöhnung geht dem Sakrament der Versöhnten voraus.

Die Hl.Schrift lehrt nicht nur den engen Zusammenhang zwischen dem Sakrament des Leibes Christi und dem Sakrament der Versöhnung, sondern sie kennt auch einen Zusammenhang, eine geheimnisvolle Ausrichtung der Ehe »auf Christus und die Kirche« hin (Eph 5, 32), also auf den ganzen mystischen Leib Christi, Haupt und Glieder. Dem Verhältnis des Mannes zur Frau in ehelicher Liebe und Treue entspricht das Verhältnis Christi zu seiner Kirche, der »die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat« (ebd. 25). Wenn die Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche derart ist, wenn die Gläubigen als Glieder der Kirche »Glieder seines [Christi] Leibes sind« (ebd. 30), dann versteht man, warum die christliche Tradition den Empfang der Eucharistie, die innigste sakramentale Gemeinschaft mit ihm, immer zugleich auch als uneingeschränkte Gemeinschaft mit seiner Kirche verstanden hat. Und umgekehrt, ein Bruch mit der Kirche hat als innere Konsequenz den Ausschluß aus der Eucharistiegemeinschaft. Die Bußpraxis der alten Kirche hat bekanntlich diese Verbindung bzw. den sich aus einem schwerwiegenden Vergehen ergebenden Ausschluß in aller Strenge in die Bußordnung umgesetzt.

Nun aber verstößt die Aufkündigung der ehelichen Treue, die sich definitiv und auch äußerlich in einer zweiten, zivilrechtlichen Eheschließung bei Weiterbestehen des ersten sakramentalen Ehebandes vollzieht, gegen das, was zum Wesen der christlichen Ehe gehört. Daraus ergibt sich (und nicht erst durch eine positive Verordnung der Kirchendisziplin) ein Hindernis gegen die Eucharistiegemeinschaft in einer doppelten Hinsicht. Erstens, von seiten des wiederverheirateten Geschiedenen selbst, insofern er, wie der Katechismus der Katholischen Kirche es objektiv exakt formuliert, »sich in einem dauernden, öffentlichen Ehebruch befindet« (Nr. 2384). Nun aber – und dies ist ebenfalls konstante Lehre der Kirche – hat ein würdiger Kommunionempfang, eine Teilnahme am Freundschaftsmahl mit Christus, als unerläßliche Vorbedingung den Stand der Gnade beim Empfänger. Zweitens, weil die »Zweitehe«, indem sie als Sünde von Christus trennt, sie auch unter einem wesentlichen Aspekt von der Kirche trennt, die, wie oben erwähnt, als Leib Christi eine Einheit mit ihrem Haupt, Christus, bildet[32].

Ein solches Hindernis macht die Gemeinschaft mit der Kirche, so wie sie ihre höchste Verwirklichung und zugleich ihren erhabensten Ausdruck in der eucharistischen Gemeinschaft findet, unmöglich. Man kann in der Wahrheit nicht eine tiefe Trennung von der Kirche vollziehen bzw. aufrechterhalten und zugleich ein Zeichen der vorbehaltlosen Einheit mit derselben setzen. Dazu hat das Lehramt in seiner neuesten Lehranweisung über die in letzter Zeit vielfach diskutierte und auch in Frage gestellte Unzulässigkeit eines Kommunionempfanges von seiten derer, die in einer »Zweitehe« leben, folgendes gesagt:

---

[32] Eine solche Trennung ist zwar keine Exkommunikation, wie zu Recht in der Diskussion über die Pastoral für die wiederverheirateten Geschiedenen auch von seiten des Lehramts immer wieder in Erinnerung gerufen worden ist; doch schränkt sie von sich aus die Gemeinschaft mit der Kirche, zumal die sakramentale Gemeinschaft, ein. Die oberrheinischen Bischöfe sprechen von einer »teilweisen« Einschränkung »in den allen Kirchengliedern zukommenden Rechten« (»Grundsätze«, IV).

»Das Sakrament unserer Vereinigung mit Christus ist auch das Sakrament der Einheit der Kirche. Ein Kommunionempfang im Gegensatz zu den Normen der kirchlichen Gemeinschaft ist deshalb ein in sich widersprüchlicher Akt. Die sakramentale Gemeinschaft mit Christus beinhaltet den Gehorsam gegenüber der Ordnung der kirchlichen Gemeinschaft, auch wenn dies manchmal schwierig sein kann, und setzt diesen voraus; sie kann nicht in rechter und fruchtbarer Weise erfolgen, wenn ein Glaubender, der sich Christus direkt nähern möchte, diese Ordnung nicht wahrt«[33].

9.2 Ausnahmen als Epikie?

In ihrer Stellungnahme zum Schreiben der Glaubenskongregation haben die oberrheinischen Bischöfe den nach ihren Richtlinien möglichen Kommunionempfang als einen Fall von »Epikie« zu erklären versucht. Denn sie schreiben, »Die allgemeine Norm muß ... nach traditioneller Lehre der Kirche jeweils auf die konkrete Person und auf deren individuelle Situation bezogen werden, ohne daß dadurch die Norm aufgehoben würde ... Die Lehrüberlieferung der Kirche hat dafür die »Epikie« (Billigkeit), die kirchliche Disziplin das Prinzip der kanonischen Billigkeit (aequitas canonica) entwickelt« (Nr. 4).

Es ist hier nicht der Ort, auf die komplexe theoretische und praktische Problematik dessen einzugehen, was vor allem in der Moraltheologie unter »Epikie« verstanden wird. Es handelt sich um ein Prinzip, das die katholischen Moraltheologen und Kanonisten formuliert haben als eines ihrer Instrumente für die Interpretation der Gesetze, wobei Sinn und Tragweite dieses Interpretationsprinzips innerhalb gewisser Grenzen bei den verschiedenen Autoren variiert. Eines aber scheint zum rezipierten gesicherten Verständnis dieses Prinzips bei den »probati auctores« gemeinsam zu sein: Die Epikie ist eine gütige (benigna) Interpretation eines *positiven* Gesetzes, die kraft privater Autorität vorgenommen wird. Gegen den allgemeinen, buchstäblichen Sinn des Gesetzes rekurriert einer auf die Intention (mens) des Gesetzgebers, so wie er annimmt, daß sie gewesen sein könnte. Auf Grund dieser Annahme (Präsumtion) der eigentlichen Intention des Gesetzgebers kommt er zu dem Schluß, daß der Gesetzgeber in diesem partikulären Fall sein Gesetz nicht urgieren würde. Er hat ja, wie es bei einem wie auch immer detaillierten Gesetz nicht anders sein kann, das Gesetz als allgemein verpflichtende Anordnung erlassen, ohne jedoch alle möglichen, oft sehr komplexen Einzelfälle regeln zu können und zu wollen.

Es scheint, daß die Bischöfe an der zitierten Stelle die Epikie direkt auf die Norm der Kirche anwenden wollen, die den Kommunionempfang verbietet. Eine solche Norm hat Papst Johannes Paul II. in aller Ausdrücklichkeit in FC 84 »bekräftigt«. Um was für eine Norm handelt es sich? Es muß, m. E., klar gesagt werden, daß es sich bei diesem Verbot nicht um ein *positives* Gesetz handelt, d. h. um ein Gesetz, das in seiner Spezifität den Grund letztlich im Willen des Gesetzgebers hat, der deshalb auch anders – unter Bewahrung all dessen, was zu einem würdigen Kommunionempfang unbedingt gehört – hätte bestimmen (»setzen«) können. Diese Disziplin der Kirche hat vielmehr ihr Fundament im Wesen der eucharistischen Gemeinschaft, von der oben die Rede war. Nun aber, 1) wenn der würdige Kommunionempfang den Stand der Gnade voraussetzt, 2) wenn das

[33] Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre »Über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen«, Nr. 9.

eheliche Band solange besteht, bis der Tod die Eheleute scheidet[34], und 3) wenn die Eucharistie den vorbehaltlosen »Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche ... sichtbar und gegenwärtig macht« (FC 84), dann sehe ich nicht ein, wie das Hinzutreten eines wiederverheirateten Geschiedenen zum Tisch des Herrn als ein Fall von Epikie verstanden und gebilligt werden kann. Steht es dem einzelnen zu »anzunehmen«, daß in seinem Fall der Schöpfer und Gesetzgeber die Unauflöslichkeit der Ehe nicht urgiert, oder daß der Stand der Gnade keine unerläßliche Bedingung zum Empfang des Allerheiligsten ist, oder daß er von der Vermittlung der Kirche zur Erlangung der Versöhnung mit Gott dispensiert ist? Ich sehe nicht ein, aus welchen theologischen Gründen dies der Sinn der Epikie sein könnte. Von Epikie reden kann man im Falle des Kommunionempfangs etwa hinsichtlich der *positiven* Norm über die eucharistische Nüchternheit, daß nämlich Fälle eintreten können, in denen die Kirche dieses Zeichen der Ehrfurcht nicht urgieren würde.

Kurzum: Es geht um die Frage, ob die Epikie auf das angewandt werden kann, was das Wesen eines Sakraments ausmacht. Nicht erst die positive Norm der Kirche macht die »Zweitehe« zu einem Hindernis im Hinblick auf den Kommunionempfang, sondern die »Zweitehe« selbst stellt einen »objektiven Widerspruch« zum Wesen der Ehe dar, die genau durch die Einheit von Mann und Frau in Liebe und Treue einen geheimnisvollen Bezug »auf Christus und die Kirche« hat (Eph 5, 32). Darum schreibt der Katechismus zum lebenslangen und ausschließlichen Eheband: »Es liegt nicht in der Macht der Kirche, sich gegen diese Verfügung der göttlichen Weisheit auszusprechen« (Nr. 1640). Das jüngste Schreiben der Glaubenskongregation spricht von »göttlichem Recht«, »über welches die Kirche keinerlei Dispensgewalt besitzt« (Nr. 6).

Das Direktorium für die Familienpastoral, das die italienische Bischofskonferenz noch vor dem Schreiben der oberrheinischen Bischöfe veröffetnlicht hat[35], schreibt zum selben Thema:

> »Infolgedessen [dessen nämlich, was die christliche Ehe ist, Nr. 197] – nicht durch eine ungerechte Auflage von seiten der kirchlichen Autorität, sondern auf Grund der objektiven und realen »Grenzen« ihrer [der in irregulären Eheumständen Lebenden] Kirchenzugehörigkeit – kann die Kirche als Schützerin und treue Verwalterin der Zeichen und Mittel der Gnade, die ihr Jesus Christus anvertraut hat, jene nicht zur sakramentalen Aussöhnung und eucharistischen Kommunion zulassen, die fortgesetzt in einer Lebenssituation verharren, die im Gegensatz zu dem in den Sakramenten verkündeten und gefeierten Glauben steht.« (Nr. 198)
>
> Und weiter: »In der Treue zu ihrem Herrn kann die Kirche nicht die wiederverheirateten Geschiedenen zur sakramentalen Versöhnung und eucharistischen Gemeinschaft zulassen. *Sie stehen insofern selbst ihrer Zulassung entgegen,* als ihr Stand und ihre Lebensverhältnisse im objektiven Widerspruch stehen zu dem in den Sakramenten verkündeten und gefeierten Glauben. Sie stehen im offenen Widerspruch zum unauflöslichen Bund der Liebe zwischen Christus und seiner Kirche, wie er in der Eucharistie be-

---

[34] Ich erinnere an die Worte der oberrheinischen Bischöfe, die in aller wünschenwerten Ausdrücklichkeit davon gesprochen haben, daß »die Kirche das Wort Jesu von der Unauflösbarkeit der Ehe nicht zur Disposition stellen kann« (Gemeinsames Hirtenschreiben, Nr. II), daß sie sich mit Johannes Paul II. zur »Treue der Kirche zur Unauflöslichkeit der Ehe«, die nicht verdunkelt werden darf (»Grundsätze«, IV, 4; FC, 84), bekannt haben.

[35] Direttorio di pastorale familiare per la Chiesa in Italia, Roma 1993.

zeichnet und verwirklicht wird; sie stehen im klaren Gegensatz zu dem Erfordernis nach Umkehr und Buße, das im Sakrament der Versöhnung liegt.»[36] (Nr. 219)

Dieser Ausschluß der Epikie im Falle der kirchlichen Disziplin, die eine Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie nicht gestattet, findet eine Bestätigung im Kontext des Berichtes, wie Jesus seine Lehre verkündet hat. Aus diesem Bericht geht hervor, daß es ausdrückliche Absicht Jesu war, die eheliche Gemeinschaft so wiederherzustellen, wie sie »am Anfang war« (Mt 19, 8), nachdem die Menschen wegen ihrer »Hartherzigkeit« das Wort Gottes im Schöpfungswerk über die eheliche Einheit als die »eines Fleisches« auf dem Weg von Ausnahmen außer Kraft gesetzt hatten. Daß die Jünger die Worte Jesu als ein ausnahmloses Scheidungsverbot verstanden haben, geht aus ihrer drastischen Reaktion hervor: »Wenn das die Stellung des Mannes in der Ehe ist, dann ist es nicht gut zu heiraten« (Mt 19, 10). Von einer Zurücknahme oder »Milderung« dieser Worte von seiten Jesu ist in den Evangelien keine Rede. Aber, und das soll nicht vergessen werden, die lex nova der Frohen Botschaft ist zugleich das innere Gesetz, das Gesetz, das nicht bloß von außen befiehlt, sondern ein neues Herz in den Menschen einpflanzt, das ihn fähig macht, das zu lieben, was der Herr uns zu unserem Heil vorschreibt, und somit ein Leben zu führen, das unserer »wunderbar« erschaffenen und »noch wunderbarer« erneuerten Natur würdig ist.

9.3 Die bewährte Praxis der Kirche

In diesem Zusammenhang soll auch der einzige Fall von »Ausnahme« hinsichtlich der Unzulässigkeit eines Kommunionempfanges für wiederverheiratete Geschiedene, die die kirchliche Disziplin kennt, kurz erörtert werden. Die Kirche hält schon seit längerer Zeit den wiederverheirateten Geschiedenen den Zugang zur Eucharistie offen in einem besonderen Fall, weil nur in diesem Fall das objektive Hindernis zu einem würdigen Kommunionempfang entfernt wird. Es ist der Fall wo, wie FC 84 ihn umschreibt, »die beiden Partner aus ernsthaften Gründen – z.B. wegen der Erziehung der Kinder – der Verpflichtung zur Trennung nicht nachkommen können«. Wenn nun in einem solchen Fall die wiederverheirateten Geschiedenen »sich verpflichten, völlig enthaltsam zu leben, d.h. sich der Akte zu enthalten, welche Eheleuten vorbehalten sind«, so dürfen sie guten Gewissens die Kommunion empfangen.

Die italienische Bischofskonferenz hat im schon zitierten Direktorium diese »probata praxis Ecclesiae« genau rezipiert und den Kern dieser kirchlichen Disziplin wie folgt festgelegt: »Die Kirche läßt die wiederverheirateten Geschiedenen da, wo ihre Situation auf Grund des fortgeschrittenen Alters oder der Krankheit von einem oder beiden, der Gegenwart von Kindern, die Hilfe und Erziehung nötig haben, oder analoger Gründe keine konkrete Umkehrbarkeit aufweist, *zur sakramentalen Absolution und eucharistischen Kommunion* zu, wenn sie mit aufrichtiger Reue sich bemühen, ihr gemeinsames sexuelles Leben zu beenden und ihre Verbindung in Freundschaft, Achtung und wechselseitige Hilfe umzuformen« (Nr. 220). Hinsichtlich dieser einzigen von der Natur der Eucharistie und der Ehe sich ergebenden Möglichkeit versäumen die italienischen Bischöfe auch nicht, die nötigen Kautelen bezüglich des Ortes, wo die Betroffenen zur Kommunion gehen sollen, einzuschärfen, damit kein Anstoß in der christlichen Gemeinde entsteht.

---

[36] Die von mir hervorgehobenen Worte übernehmen die Motivation, die in FC 84 angegeben worden ist. Vgl. oben Nr. 4 meine Bemerkung zur deutschen Übersetzung dieser Stelle.

Es leuchtet ein, daß auf diesem Weg, der gewiß nur durch Opferbereitschaft und die Gnade Christi möglich wird, die Bedingungen zu einem würdigen Kommunionempfang erfüllt sind. Denn diese Praxis ist durch ein Doppeltes gekennzeichnet. Erstens, die Reue über die »Verletzung des Zeichens des Bundes mit Christus und der Treue zu ihm« (FC, 84), die durch das Sakrament der Beichte (auch dies gehört zum Wesen einer solchen aufrichtigen Reue) zur Wiedererlangung der heiligmachenden Gnade führt. Es ist die Reinwaschung, die den gefallenen Christen fähig macht, am Mahl der Freunde des Herrn teilzunehmen. Zweitens, die unmißverständliche Anerkennung und Umsetzung in die eigene Lebensführung der Unauflöslichkeit der sakramentalen und vollzogenen christlichen Ehe.

Der Hl. Vater nennt an der zitierten Stelle der FC folgenden »besonderen Grund pastoraler Natur«, warum die Kirche wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zuläßt: »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«. Nun aber ist die hier erörterte Praxis so weit davon entfernt, die Unauflöslichkeit der Ehe zu verdunkeln, daß sie vielmehr, gerade wegen der Forderung nach sexueller Enthaltsamkeit, die Treue der Kirche zur Ordnung der Schöpfung und deren Wiederherstellung durch Christus und mit ihr die Treue der wiederverheirateten Geschiedenen, die nach ihrer Umkehr in Glauben und Vertrauen diesen Weg gehen, sich als ein außerordentlich klares und wirksames Zeichen derselben Unauflöslichkeit erweist. Die Ironie und der Spott, mit denen die »Welt« auch anläßlich der gegenwärtigen Diskussion dieser Praxis der Kirche begegnet ist, ist selbst ein Beweis dafür, daß hier keine Verdunkelung der Unauflöslichkeit der Ehe vorliegt.

Bei dieser bewährten Praxis handelt es sich um einen Akt der Barmherzigkeit der Kirche, insofern sie die zivilrechtliche »Zweitehe« weiter bestehen läßt und die physische Trennung nicht urgiert. Hier aber wird die Unauflöslichkeit der Ehe überhaupt nicht durch einen Akt berührt, der ihr objektiv widerspricht, und wird die Eucharistie nicht dazu mißbraucht, um die Kirche zu zwingen, doch die Zweitehe anzuerkennen. Es ist ein Akt der Barmherzigkeit der Kirche, die das von Christus gestiftete Sakrament nicht als zu ihrer Disposition gestellt verwaltet. Wahre Barmherzigkeit, die dem Heil der Menschen dient, kann nicht von der Wahrheit getrennt werden – der Wahrheit des Schöpfergottes und seines zu uns gekommenen Sohnes.

9.4 Zwei voneinander unabhängige Wege zur Sündenvergebung?

Bei der Lektüre des Dokuments der oberrheinischen Bischöfe kann man nicht übersehen, daß darin vom Sakrament der Buße keine Rede ist, außer der einige Male vorkommenden Redewendung. »Zulassung zu den Sakramenten« (Mehrzahl!). Es ist dort lediglich die Rede von einer Reue über die begangene Schuld (IV, 3), von einem »längeren Weg der Besinnung und der Buße«, von »Elementen der Reue und Umkehr« (IV, 4). Nach der Lehre der Kirche bedarf die Vergebung der Sünden – in Übereinstimmung mit dem incarnatorischen Charakter der Erlösung – der sakramentalen Vermittlung der Kirche. Näherhin ist es eine Vorbedingung zum würdigen Kommunionempfang, daß ein Gläubiger, der sich einer schweren Sünde schuldig gemacht hat, *vor* dem Kommunionempfang sich mit Gott durch die Beichte versöhnt (Katechismus, 1385, 1457). Sollte dies in einem dringlichen Fall nicht möglich sein, ist der Gläubige, der vor dem Kommunionempfang seine Sünde vor Gott bereut hat, verpflichtet, die sakramentale Absolution nachzuholen.

Da nun in den Richtlinien der Bischöfe von einem Empfang des Bußsakraments, bevor der wiederverheiratete Geschiedene zum Tisch des Herrn hinzutritt, keine Rede ist[37], fragt man sich, ob in diesem Fall der Gläubige von der Verpflichtung zur Beichte dispensiert ist. Mehr noch, da die Gewissensentscheidung allem Anschein nach nicht im Sinne eines einmaligen Kommunionempfangs getroffen wird, stellt sich die Frage, wie es mit der Forderung nach dem Stand der Gnade steht, die dem Kommunionempfang vom Wesen der Eucharistie her innewohnt; denn der in einer »Zweitehe« lebende Katholik kann, abgesehen von seinem dauerhaften Ehebruch, im weiteren Verlauf seines Lebens in andere Sünden fallen. Weil es aber von der Natur des Bußsakraments her keine »partielle« gültige Lossprechung geben kann, ist man gezwungen zu denken, daß die Befürworter der Pastoral an zwei voneinander unabhängige Wege zur Versöhnung mit Gott denken, von denen einer völlig ohne den Dienst der Versöhnung auskommt, die der Herr seiner Kirche anvertraut hat.

Diese und ähnliche Fragen zeigen nochmals, daß die von den oberrheinischen Bischöfen gutgeheißene pastorale Begleitung von wiederverheirateten Geschiedenen nicht bloß eine Sache der Praxis ist, sondern bestimmte sakramentaltheologische Positionen miteinschließt bzw. zur Folge hat, die nicht der Lehre der Kirche entsprechen. Insbesondere wird die Lehre von der Notwendigkeit einer sakramentalen Lossprechung von schweren Sünden vor dem Kommunionempfang wesentlich angetastet, sowie auch die Lehre von der Notwendigkeit der Beichte überhaupt.

Diese und ähnliche Fragen stellen sich unweigerlich, wenn man an das Problem der Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie im umfassenden Kontext des katholischen Glaubens herangeht. Das Schreiben der oberrheinischen Bischöfe geht auf diese Fragen nicht ein, so daß die Antwort der Macht der Fakten überlassen zu sein scheint, die die vorgeschlagene Pastoral im Laufe der Zeit selbst schaffen wird.

10. Unauflöslichkeit der Ehe und Gewissensentsscheidung

Aus den vorangehenden Ausführungen dürfte klar geworden sein, daß die gegenwärtige Diskussion um die Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie, vor allem so wie diese Frage im Schreiben der oberrheinischen Bischöfen erörtert und zu einer Lösung geführt worden ist, sich um zwei Angelpunkte dreht: Erstens, um das Verständnis der Unauflöslichkeit der Ehe; zweitens um Sinn und Begründung dessen, was unter Gewissensentscheidung verstanden wird.

10.1 Die Unauflöslichkeit der Ehe

Die oberrheinischen Bischöfe haben in ihrem Dokument mit Nachdruck die Lehre der Hl.Schrift hinsichtlich der Ehe hervorgehoben: Es gibt keine Erlaubnis zur Wiederheirat; deswegen gilt eine »Zweitehe« als Ehebruch (»Grundsätze« II, 1). Andererseits aber sind

[37] Der Grund dieser Unterlassung ist offensichtlich der Umstand, daß zur Gültigkeit einer sakramentalen Lossprechung der ernste Vorsatz gehört, in Zukunft nicht mehr zu sündigen bzw. eine dauerhaft sündige Lebensweise zu beenden. Was in dem hier anvisierten Fall erklärtermaßen fehlt.

dieselben Bischöfe darum bemüht, einen Weg zu finden, auf dem die Lehre des Herrn und die entsprechende verbindliche Norm der Kirche mit der Möglichkeit einer Teilnahme an der Eucharistie »im Einzelfall« sich vereinbaren läßt. Die Argumentation wurde bereits analysiert und dabei die unlösbare Spannung an den Tag gebracht, die ihr zugrundeliegt und die sie m.E. nicht-schlüssig macht.

Aber auch abgesehen von der Frage nach der Stichhaltigkeit der Argumentation, erhellt aus der Logik der Termini selbst, um die es in der Argumentation geht, daß die Unauflöslichkeit der Ehe, die die Bischöfe in ihren pastoralen Richtlinien voraussetzen, in einem anderen Sinn verstanden wird, als die Kirche sie verstanden hat und versteht. Kurz gesagt: Es handelt sich für die Bischöfe um eine *bedingte* Unauflöslichkeit. Wie immer auch die Bischöfe diese Bedingungen verstanden wissen wollen, sie können rein logisch nicht sagen: Die sakramentale und vollzogene Ehe ist unauflösbar (wobei nach ihren eigenen Worten dieser Befund des NT besagt, daß eine »Zweitehe« moralisch ein Ehebruch ist) und zugleich sagen: Die wiederverheirateten Geschiedenen dürfen, *in bestimmten Fällen,* guten Gewissens zur Kommunion gehen. Die Logik – die sich nicht nach unseren guten Absichten richtet – verlangt, damit beide Aussagen zu vereinbaren sein können, daß die erste Aussage so verstanden wird, daß sie besagt: Die Ehe ist unauflösbar, *ausgenommen* in bestimmten Fällen, in den Fällen nämlich, die die Bischöfe in ihrem Schreiben bemüht sind zu ermitteln[38].

Dasselbe mit einer anderen moraltheologischen Begrifflichkeit ausgedrückt: Das Gebot, dem ehelichen Band treu zu bleiben, bis der Tod es löst, bzw. das Verbot, ein zweites eheliches Band einzugehen, das im Sinne der Normen, die nach katholischer Lehre »semper et pro semper, d.h. ausnahmlos verpflichten« (vgl. *Veritatis splendor,* 52), wird in der Pastoral der Bischöfe zu einem *Zielgebot.* Unter diesem Terminus wird in der neueren Moraltheologie ein Gebot im Sinne eines »Ideals« verstanden, das die Offenbarung Gottes bzw. die Verkündigung der Kirche uns ans Herz legt, zu dessen tatsächlicher Verwirklichung aber wir nicht immer verpflichtet sind; dann nämlich nicht, wenn das Ziel uns eine »unzumutbare« Forderung auferlegt – wobei, wie die Erfahrung lehrt, das Maß des noch »Zumutbaren« immer geringer wird. Ich kann hier nicht auf diese fragwürdige Morallehre eingehen, die mit der ebenfalls fragwürdigen Lehre von einer »Gradualität des Gesetzes« zusammenhängt, derzufolge das jedem sittlichen und religiösen Reifungsprozeß innewohnende »Gesetz der Gradualität« eine Abstufung im Verpflichtungsgrad des göttlichen Gesetzes selbst zur Folge hätte (vgl. FC 34). Für den Leser dürfte jedenfalls klar sein, daß diese Interpretation des Gesetzes Gottes sachlich auf dasselbe hinauskommt, was ich weiter oben, Nr. 5, im Kontext der zweiten Bedeutung von »Differenzierung« gesagt habe.

10.2 Die Gewissensentscheidung

Es ist sehr merkwürdig, daß sowohl die oberrheinischen Bischöfe als auch alle, die sich zugunsten ihrer Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene ausgesprochen haben, sich letzlich auf die Gewissensentscheidung berufen, um die Abweichung von der normativen

---

[38] Die vielbeachtete Wortmeldung von drei englischsprechenden katholischen Moraltheologen und Ethikern kommt in ihrer scharfsinnigen Analyse des Schreibens der oberrheinischen Bischöfe zu diesem Ergebnis: Die Unauflöslichkeit der Ehe im Dokument der Bischöfe ist nicht die der katholischen Kirche. Vgl. *Theologisches,* 24 (1994) 289-296. Sie nennen die Unauflöslichkeit, die der pastoralen Initiative der Bischöfe zugrundeliegt, eine »Unauflöslichkeit-mit-Raum-für-Ausnahmen«.

Lehre der Kirche zu begründen, sich aber kaum die Mühe geben, näher zu erklären, was sie unter Gewissensentscheidung überhaupt und spezifisch in diesem Fall verstehen. Was ist genau der Inhalt dieser Gewissensentscheidung? Worüber wird entschieden? Damit verlange ich freilich nicht, daß man die Gewissensentscheidung aller möglichen Fälle thematisiert, in denen ein wiederverheirateter Geschiedener meint zur Kommunion gehen zu dürfen, wohl aber, daß exemplarisch (anhand einiger wichtiger bzw. häufiger Fälle) Inhalt und Begründung einer solchen Entscheidung ausgeführt wird.

Hier kommt der Sinn und die Unerläßlichkeit der oben gemachten Distinktion zu Tage, deren Vernachlässigung in der neueren Moraltheologie zu Konfusionen und Paralogismen ohne Ende geführt hat; ich meine die Distinktion zwischen Gewissensurteil und Gewissensentscheidung. Was sachlich unter Gewissensentscheidung verstanden wird, ist de facto und – es kann nicht anders sein, weil eine Moraltheorie die Struktur und die Handlungsweise unserer intelligenten, rationalen und moralischen Intentionalität nicht ändern kann – das Gewissens*urteil.*

In unserem Falle ist es so, daß der einzelne Gläubige, indem er über seine eigene Situation reflektiert, zum praktischen Urteil gelangt, er sei an die Norm, ein wiederverheirateter Geschiedener dürfe nicht zur Kommunion gehen, nicht gebunden. Aus welchen Gründen? Ein häufiger Grund für dieses Urteil dürfte der sein, daß der Betroffene der Überzeugung ist, er sei am Scheitern seiner Ehe nicht schuldig. Wenn wir vom extremen Fall absehen, daß jemand bei Nacht und Nebel verlassen wurde, ohne auch nur den geringsten Anlaß dazu gegeben zu haben, dürfte es in der Tat recht schwierig sein, den Teil der eigenen Schuld objektiv zu bemessen und den eigentlichen entscheidenden Teil der Schuld für das Scheitern der ehelichen Gemeinschaft auf den Partner abzuwälzen. Wie es auch sein mag, kann der Betroffene nicht zum Urteil gelangen, daß er guten Gewissens eine neue Ehe eingehen darf, wenn er nicht zugleich das Urteil fällt, mit dem Wort, daß ein Mensch nicht trennen darf, was Gott verbunden hat, wollte der Herr *nicht* sagen, auch der unschuldige Partner dürfe nicht wieder heiraten. Ebenfalls muß der Betreffende das Urteil fällen, die authentischen Aussagen des Tridentinums[39] seien falsch. Damit zieht er sein Privaturteil dem Urteil der Kirche und ihrer authentischen Auslegung der Offenbarung vor. Gehört dies zum echten Vollzug des christlichen Glaubens und Gehorsams?

Ähnlich ist der Fall des wiederverheirateten Geschiedenen, der seine »Zweitehe« durch seine Verpflichtung begründet, für den Unterhalt und die Erziehung der Kinder aus der ersten Ehe sorgen zu müssen. Hier wird eine zweifelsohne gute Absicht als Rechtfertigung genommen, um von einer Norm abzuweichen, die aus der Natur des Ehesakramentes (und der Eucharistie) hervorgeht. Damit wird wiederum die Unauflöslichkeit der Ehe verneint bzw. als eine Unauflöslichkeit mit Ausnahmen verstanden, entgegen der ausdrücklichen Lehre der Kirche. Andere, ähnliche Motivationen für eine Zulassung zur Kommunion, die sich der Betroffene selbst erteilt, lassen sich verhältnismäßig leicht in einer realistischen Überprüfung der sog. Gewissensentscheidung ermitteln.

Über dieses Abweichen von der Norm der Kirche ist eine doppelte Bemerkung angebracht. Erstens, ist es dies, was die Befürworter der neuen Pastoral meinen, wenn sie auf die Gewissensentscheidung des einzelnen als eine nicht mehr hinterfragbare Entscheidung

---

[39] «... utrumque, vel *etiam innocentem,* qui causam adulterio non dedit, non posse, altero coniuge vivente, aliud matrimonium contrahere ...« (DS 1807). Vgl. auch DS 1797: »Matrimonii perpetuum indissolubilemque nexum»; DS 1799: »Gratiam, quae ... indissolubilem unitatem confirmaret.»

verweisen? Nun aber ist auch dieses Gewissens*urteil* (was es in der Tat ist!) durchaus im Lichte der Vernunft und des Glaubens überprüfbar und seine Gründe sind durchaus abwägbar – bei allem Respekt für den einzelnen –, falls ihre Befürworter nicht einer irrationalen und rein dezisionistischen Auffassung vom Gewissen das Wort reden wollen.

Zum Verhältnis von Gewissen und Lehre der Kirche sei auf ein Wort des Hl.Vaters erinnert, das die Grundlehre der Kirche über Glaube und Vernunft, bzw. über normative Lehre der Kirche und freie und verantwortliche Entscheidung wiedergibt: »Da das Lehramt der Kirche von Christus dem Herrn eingesetzt worden ist, um das Gewissen zu erleuchten, 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»[40].

Zweitens, es stellt sich weiter die Frage, ob der Rekurs auf die Gewissensentscheidung, der seinen Grund darin hat, daß man gegen ein Gesetz handeln möchte, nicht letzten Endes deshalb für eine stichhaltige Rechtfertigung gehalten wird, weil man die Allgemeinheit als wesentliche Eigenschaft einer moralischen Norm bestreitet. Man braucht nicht ein Kantianer zu sein, um die Form der Allgemeinheit zwar nicht für das Konstitutivum der Moralität, wohl aber für eine unerläßliche Bedingung einer gültigen Handlungsnorm zu halten. Nur auf der Grundlage einer solchen Bestreitung ließe sich die Unanfechtbarkeit der Gewissensentscheidung aufrechterhalten. Damit aber stellt man logischerweise eine unanfechtbare Unmoral auf.

Alle diese meine Ausführungen bestreiten keineswegs, daß ein wiederverheirateter Geschiedener guten Gewissens zum Werturteil gelangen kann, er dürfe zum Tisch des Herrn hinzutreten, d.h. seine Situation als die eines Menschen, der in einer »Zweitehe« lebt, sei eine solche, die kein Hindernis für einen würdigen Kommunionempfang darstellt. Es handelt sich aber um ein objektiv *irriges Gewissensurteil,* das einer u.U. ohne Schuld fällen kann. Damit sind wir beim Thema »unschuldig irriges Gewissen«. Dieses, das hier nicht behandelt werden kann, steht auf einem anderen Blatt und es ist insofern für unsere Frage irrelevant als, soviel ich sehe, in der Diskussion um die neue Pastoral niemand verneint hat, daß der wiederverheiratete Geschiedene, der auf Grund eines unüberwindbaren irrigen Gewissensurteils zur Kommunion geht, subjektiv nicht gegen das Gesetz Gottes und gegen die verpflichtende Ordnung der Kirche verstoße. Eine solche These ist unbestritten, und es gibt keinen Grund zu meinen, man streite über eine von allen Beteiligten anerkannte und bejahte Lehre. Ein Gewissen, das »aus unüberwindlicher Unkenntnis irrt«, verliert dadurch »seine Würde« nicht, heißt es in der Pastoralkonstitution »Gaudium et spes«, 16. Daraus folgt aber nicht – hat der Bischof von St. Pölten zu Recht bemerkt –, die Kirche solle oder dürfe »das irrende Gewissen zur Lehre machen«.

Angesichts der in den pastoralen Richtlinien der Bischöfe logischerweise enthaltenen Auffassung von der Unauflöslichkeit der Ehe und vom Gewissen fällt m. E. der darin befürwortete Kommunionempfang unter die »pastoralen Lösungen«, die Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »Veritatis splendor«, Nr. 56, als gegen die verbindliche Lehre der Kirche verstoßend verworfen hat.

---

[40] Ansprache vom 12. XI. 1988 an die Teilnehmer des II. Internationalen Kongresses für Moraltheologie. Vgl. auch *Veritatis splendor,* 64.

10.3 Soll das Gewissen über die Norm befinden?

In einer kritischen Stellungnahme zum Schreiben der Glaubenskongregation vom 14. IX. 1994 hat Bischof Franz Kamphaus als Einleitung zu seiner Position, derzufolge der einzelne Gläubige durchaus »nach reiflicher Prüfung seines an den Normen orientierten Gewissens auch zu einem vom Lehramt abweichenden Urteil kommen kann«, zuerst folgendes bemerkt: »Es ist nicht zu verkennen, daß die Berufung auf das Gewissen heute nur allzu oft zu einem Alibi wird, um Unverbindlichkeit zu legitimieren»[41].

In der Tat, d.h. in der Praxis, ist die Berufung auf das eigene Gewissen und damit – so würde man meinen – auf die Einmaligkeit des Individuums und seiner existentiellen Situation, gar nicht die Berufung auf eine solche Einmaligkeit, die von dem allgemeinen Gesetz nicht vorgesehen werden konnte. Denn angesichts der Tatsache, daß das Lehramt selbst den wohl geläufigsten Gründen, warum ein Katholik meinen könnte, eine »Zweitehe« guten Gewissens eingehen bzw. in ihr verharren zu dürfen, in seiner Lehre Rechnung getragen hat und sie als nicht stichhaltig zurückgewiesen hat (vgl. das Tridentinum, FC 84), fragt man sich, was für andere gültige Gründe könnte er haben, um beurteilen zu können, es liege bei ihm kein Hindernis gegen einen würdigen Kommunionempfang vor. Dazu schreibt Laun: »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?«[42] Wenn wir die Sache nicht einfach in der moralischen Aura belassen, die die Nennung des Gewissens umgibt, sondern versuchen, doch eine präzise Antwort auf die Frage zu erreichen, so gelangen wir schließlich zu der Einsicht, daß der eigentliche Grund zugunsten der Entscheidung nicht eine sonst von niemandem gedachte menschliche Situation ist; der tragende Grund ist vielmehr, daß der Betroffene die authentische Lehre der Kirche und die sich daraus ergebende Norm bestreitet. D.h. also nicht an der Anwendung oder Partikularisierung des allgemeinen Gesetzes wird der Hebel angesetzt, um im Einzelfall das Hindernis gegen den Kommunionempfang auszuräumen[43],

---

[41] *Süddeutsche Zeitung* vom 19. X. 1994, S. 10.

[42] A. Laun, »Stellungnahme«, *a.a.O.*, 66.

[43] wie die oberrheinischen Bischöfe in ihrer Stellungnahme zum jüngsten Schreiben der Glaubenskongregation behaupten (Nr. 4): Mit ihren Richtlinien wollten sie »der Einmaligkeit der jeweiligen Person Rechnung« tragen. In Nr. 6 sprechen sie nochmals von der Gewissen*sentscheidung* und bekräftigen die Notwendigkeit, »die einmalige personale Würde, wie sie sich im gebildeten Gewissen ausdrücken soll« zu berücksichtigen. In der Tat kreist das zweite Schreiben der oberrheinischen Bischöfe um den Übergang von der allgemeinen Norm zu ihrer Anwendung auf die individuelle Situation. Der Brief liest sich auf weite Strecken wie eine nochmalige Darlegung und Begründung ihrer Position im Dokument von 1993. Neu ist, daß die Bischöfe »zur Kenntnis nehmen, daß durch das Schreiben der Glaubenskongregation einige Aussagen in unserem Hirtenschreiben und in den »Grundsätzen« universalkirchlich nicht akzeptiert worden sind und daher nicht verbindliche Norm seelsorglichen Handelns sein können« (Nr. 5). Dann aber sprechen sie von ihrem »eigenen verantwortlichen Suchen nach tragbaren pastoralen Lösungen«. Die Richtung dieses weiteren Suchens und »Nachdenkens« sehen sie in der genannten Kluft zwischen »allgemein gültiger objektiver Norm und persönlicher Gewissensentscheidung« (Nr. 6). Demgemäß schließen sie den Brief mit der Aufforderung an die Seelsorger ab, »nach verantwortbaren Lösungen für den Einzelfall zu suchen« (Nr. 6). Was ist damit gemeint? Die pastorale Begleitung im Hinblick auf die vielfältige religiöse Praxis, von der FC 84 spricht? Zu dieser Interpretation eignet sich schwer die Rede von einer Suche nach verantwortbaren Lösungen, insofern gegen die Teilnahme am Leben der Kirche im Sinne der FC kein Hindernis vorliegt. Und noch weniger die Rede, daß dies für den Einzelfall geschehen soll. Die Lösung im Sinne eines Kommunionempfangs im Einzelfall? Der Kontext legt nahe, daß die Bischöfe an ein Suchen in diesen zweiten Sinne denken; denn darüber und dafür argumentieren sie im ganzen Brief – die sog. »pastorale Lösung« also, von der das Lehramt der Universalkirche nochmals und in aller Deutlichkeit gesagt hat, sie sei nicht mit dem Glauben der Kirche vereinbar.

sondern daran, daß der einzelne sich zum Richter des Gesetzes selbst macht und es ablehnt. Gehört zu den Aufgaben des Gewissens eines Gläubigen, bevor er zu den praktischen Urteilen und Entscheidungen kommt, mit denen er seinen christlichen Glauben in einen christlichen Lebenswandel umsetzt, zu überprüfen, ob die dazugehörigen Lehren und Normen der Kirche überhaupt gültig sind?

Der Fall von »Humanae vitae« beweist überdeutlich, daß die Gegner dieser Lehre sich gar nicht auf besondere Fälle, auf Einzelfälle berufen, um mögliche Ausnahmen zu rechtfertigen, sondern geradewegs die Lehre des Papstes über die konstitutiven Elemente der Ehe und die entsprechende Norm abgelehnt haben. Ähnliches ist m.E. von den verschiedenen Versuchen zu sagen, mit denen seit geraumer Zeit katholische Autoren daran arbeiten, die Unauflöslichkeit der Ehe, so wie die katholische Kirche sie versteht, zu Fall zu bringen. Was vorgebracht wird, sind nicht Einzelfälle, an die unser Herr Jesus Christus nicht gedacht hat; in Frage wird die Unauflöslichkeit der Ehe selbst gestellt. Man nehme die Worte Christi als Verkündigung eines christlichen »Ideals«, man vertrete eine »Unauflöslichkeit-mit-Raum-für-Ausnahmen«, oder sonstwie, ist das, worauf es hinauskommt, nicht mehr die Unauflöslichkeit, an die die Kirche, Hirten und Gläubige, sich in Treue zum Wort Christi unter schweren Opfern bis auf den heutigen Tag für gebunden gehalten hat.

Wenn aber, wie es mir kaum bezweifelbar scheint, unter der »Gewissensentscheidung« verstanden wird, daß es dem einzelnen zusteht, über die authentische Lehre und die verbindlichen Normen der Kirche zu befinden, und wenn – auch dies soll nicht verschwiegen werden – bei der größten Mehrheit der Katholiken diese Überprüfung auf der Grundlage dessen geschieht, was die heute herrschende Kultur für in der Theorie plausibel und für in der Praxis zumutbar hält, dann versteht man ganz wohl die Aussage von Bischof Kamphaus, daß die Berufung auf das Gewissen als Alibi für Unverbindlichkeit gegenüber der moralischen Verkündigung der Kirche fungiert. Wenn dem so ist, kann man dieser Alibi-Funktion nicht entgegenwirken, indem man selber eine Position vertritt, die, wie ich im Verlauf der vorliegenden Untersuchung versucht habe zu zeigen, auf derselben Auffassung vom Gewissen beruht.

Wie man es dreht und wendet, kommt man schließlich zu der Frage, die für die hier behandelte Lehre und Norm sowie für sämtliche Glaubenslehren und Disziplinnormen der Kirche, die in den letzten Jahrzehnten mehr oder minder ausdrücklich abgelehnt worden sind, die entscheidende ist, nämlich ob man bereit ist, aus dem Glauben an die Offenbarung Gottes und aus dem von diesem Glauben stammenden Gehorsam, die von der Kirche authentisch verkündeten Wahrheiten und Handlungsnormen zu bejahen und in den eigenen Lebenswandel umzusetzen. Oder aber – das ist die eigentliche und einzige Alternative – gewillt ist, dieselbe Offenbarung nach dem Maßstab der »bloßen Vernunft« umzuinterpretieren und zu reduzieren. Das Experiment nach der genannten Alternative wurde bereits durchgeführt, wenn auch zunächst im kleineren Umfang einer aufgeklärten Elite. Das Resultat ist bekannt: Eine Religion, die unter Beibehaltung einiger ehrwürdiger christlicher Termini nicht mehr die Jesu Christi ist. Neu an unserer gegenwärtigen Situation ist, daß jetzt im Zeitalter der Massenkultur und -Kommunikation, dasselbe Experiment alle Schichten der Bevölkerung über die Grenzen der christlichen Konfessionen hinweg erreicht hat. Dieses Experiment wird heutzutage nicht mehr von einigen Philosophen vorangetrieben, sondern hauptsächlich von Theologen, die sich im Gegensatz und in

Konkurrenz zu dem von Christus gestifteten Lehramt der Kirche sich zu einem »parallelen Lehramt« formiert haben[44].

Die Entwicklung in der Kirche während der letzten Jahrzehnte hat den unübersehbaren Beweis erbracht, daß für eine Religion, die ganz auf dem Gehorsam Christi gegenüber dem Vater gründet (vgl. Phil 2, 8; Joh 4, 34), ohne den aus dem Glauben hervorgehenden Gehorsam keine Zukunft hat. Dies aber zu verkünden und noch mehr von den Gläubigen zu fordern kraft des Auftrags des Herrn, seine Kirche zu leiten, ist nicht mehr »zeitgemäß«. Es ist durchaus verständlich, daß in der gegenwärtigen Krise, die wegen der Lehre über die Unauflöslichkeit der Ehe und der sich daraus ergebenden Konsequenzen für die wiederverheirateten Geschiedenen die Kirche vor allem in den deutschsprachigen Ländern erschüttert, die einzelnen Bischöfe, soviel ich sehe, in ihrem Hirtenwort kaum vom christlichen Gehorsam gesprochen haben[45]. Es sollte aber zumindest ebenso selbstverständlich die Einsicht sein, daß ohne den übernatürlichen Glauben, der die Grenzen der bloßen Vernunft überschreitet[46], und ohne den von diesem Glauben getragenen Gehorsam die Treue zur geoffenbarten Heilswahrheit und damit das Weiterbestehen der Kirche Jesu Christi ein Ding der Unmöglichkeit wird.

10.4 Das Gewissen des wiederverheirateten Geschiedenen und das Gewissen des Priesters

Am Ende ihrer Argumentation zugunsten der Möglichkeit einer Gewissensentscheidung für die Teilnahme an der Eucharistie (IV, 4) rufen die oberrheinischen Bischöfe die Priester auf, die Entscheidung der Gläubigen im Sinne ihrer pastoralen Richtlinien zu *»respektieren«;* ja sie sollen die »so getroffene Gewissensentscheidung gegen Verurteilungen und Verdächtigungen *schützen*«. Gewiß darf der Priester niemanden zwingen, gegen sein Gewissen zu handeln; er soll die ernste Entscheidung jedes Menschen respektieren. Es widerspricht der Sendung der Kirche, die Menschen zu zwingen, ihre Lehre zu akzeptieren und danach zu handeln. Folgt daraus, daß der Priester die Kommunion allen spenden soll, die danach fragen, auch wenn sie als wiederverheiratete Geschiedene sich »in einem dauerhaften, *öffentlichen* Ehebruch« befinden? (Katechismus, 2384). Stimmt es, daß can. 915 des CIC, der besagt: »Zur heiligen Kommunion dürfen [diejenigen] nicht zugelassen werden ... , die hartnäckig in einer offenkundigen schweren Sünde verharren« nicht der Zulassung zur Eucharistie im Wege steht, wie die pastoralen Richtlinien der oberrheinischen Bischöfe es vorsehen (vgl. Grundsätze, IV, Anm.)?

---

[44] Vgl. Kongregation für die Glaubenslehre, Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, vom 24. 5. 1990, Nr. 34.

[45] Von den ermutigenden Ausnahmen findet sich eine in der Stellungnahme des Bischofs von Eichstätt, der an die Seelsorger seiner Diözese schrieb: »Das Unheil, das heute die Welt und die Kirche belastet, hat seinen Grund weithin darin, daß die Menschen ihrem Herrn und Gott nicht mehr gehorsam sein wollen, wie er es erwartet. Und nichts wird so sicher zu einem neuen Heil führen können, wie ein treuer Gehorsam dem Willen Gottes gegenüber, den uns die Kirche in verläßlicher Weise verkündet und auslegt.«

[46] Wobei in unserer historisch einzig realen übernatürlichen Heilsordnung eine Vernunft, die nur menschlich sein will, nicht umhin kann, weniger als vernünftig zu sein (vgl. B. Lonergan, Insight, 729). Auch davon hat das Experiment der Geschichte eine empirischen Beweis erbracht.

Was bedeutet es, daß der Priester die Entscheidung, die gegen die explizite Norm der Kirche und die eindringliche Bekräftigung derselben durch den gegenwärtigen Hl. Vater (FC, 84) getroffen wird, schützen soll? Derselbe Priester hat gewiß auch die Pflicht, die Lehre und die Disziplin der Kirche in einer so gravierenden Materie den Gläubigen zu vermitteln und ihnen gegenüber zu schützen[47]. Es handelt sich um eine Lehre und eine Disziplin, die nicht weniger als die Gewissensentscheidung des wiederverheirateten Geschiedenen Mißverständnissen und Verdächtigungen ausgesetzt ist. Der Priester hat die Pflicht, der christlichen Gemeinde das Beispiel einer ungebrochenen Einheit mit der Kirche und namentlich mit dem Nachfolger Petri zu geben, den der Herr zum Hirten seiner ganzen Herde bestellt hat. Wie soll er in diesem konkreten Fall seiner Pflicht nachkommen? Beiden einander widersprechenden Aufforderungen kann der Priester beim besten Willen nicht gehorchen.

Die oberrheinischen Bischöfe haben einen »Vorstoß« unternommen, um ein von Jahr zu Jahr immer drängenderes pastorales Problem, das aus unzähligen tragischen Geschichten von Menschen und Familien entsteht, zu lösen oder zumindest zu lindern. Die pastorale Sorge und die menschliche Anteilnahme dieser (und vieler anderen!) Bischöfe verdienen aufrichtigen Respekt und Unterstützung. Ziel meiner Untersuchung war es, meine persönliche Unterstützung dadurch zu bekunden, daß ich versucht habe, Fundament, Implikationen und Tragweite der vorgeschlagenen Lösung im Lichte jener Wahrheit Gottes zu erhellen, der die Kirche sich verpflichtet weiß und die allein die Menschen zum wahren Glück hier auf Erden und zum ewigen Heil führen kann – so weit ich es tun konnte.

---

[47] Im Schreiben der Glaubenskongregation heißt es: »die Hirten und Beichtväter haben ... die ernste Pflicht, sie [die wiederverheirateten Geschiedenen, die der Meinung sind, zur Kommunion gehen zu dürfen] zu ermahnen, daß ein solches Gewissensurteil im offenen Gegensatz zur Lehre der Kirche steht« (Nr. 6).

Sittlichkeit als Ergebnis der moralischen Evolution?

Wege und Irrwege lebensphilosophischen Denkens

von Walter Braun

1. Grundzüge der Lebensphilosophie

So wie sich die Philosophen und alle mit der Philosophie zusammenhängenden Disziplinen – nicht zuletzt die Theologie – zu Beginn unseres Jahrhunderts über die Bedeutung des dialektischen und historischen Materialismus (DIAMAT), die dieser in unserem Jahrhundert gewinnen sollte, getäuscht haben, so haben sie sich auch über die Lebensphilosophie einer gründlichen Täuschung hingegeben. Man hielt sie im wesentlichen nur für ein Phänomen der Jugendbewegung, einer Jugend, die halt anders sein wollte. Die Geisteswissenschaftliche Pädagogik ging in ihren einzelnen Vertretern in unterschiedlicher Weise auf die Lebensphilosophie, speziell auf *Dilthey,* zurück. Von einer *Dilthey*-Schule kann man also nicht sprechen. Die Lebensphilosophie aber wurde zu einer wesentlichen Konstituante moderner Sittlichkeit oder was man dafür hält. Gewiß ist zwischen der Ausbreitung des Denkens des DIAMAT und dem der Lebensphilosophie ein nicht unerheblicher Unterschied. Dieser breitete sich durch den Zweiten Weltkrieg mit Feuer und Schwert aus, während jener eigentlich nur durch seine Konzeption in den Köpfen und Herzen der Menschen Eingang fand. Zwischen beiden Denkrichtungen gibt es schließlich sogar eine Verbindung, wenn man bedenkt, wie stark der alternde *Dilthey* sozialistische Gedanken in sein »System der Ethik« einbrachte, in der es u. a. heißt: »Der Sozialismus ... bestreitet, daß Eigentum, Ehe und Familie fortan als unveränderliche Grundlagen der Gesellschaft und ihres Handelns zu betrachten seien. Er kann die letzten Konsequenzen einer sehr mächtigen naturwissenschaftlichen Richtung als seine Grundlage benutzen. Sind wirklich in Zuchtwahl, Vererbung, Animalität des Menschen die einzigen Prinzipien auch für die Veränderungen in der Gesellschaft zu erblicken, so kann die Regelung gesellschaftlicher Lebensformen nur auf diesen Voraussetzungen begründet werden«[1]. Hier zeigen sich auch Differenzen zu seinem Freund *Graf Paul Yorck von Wartenburg,* mit dem er lange Jahre brieflich verkehrte. Dieser schrieb am 22. 10. 1890 an *Dilthey:* So kann ich mir denken, daß ich mit Windhorst gemeinsam Opposition mache gegen den platten Animalismus *H. Spencer*scher Pädagogik. Denn weit lieber ein Aquinate als ein Materialist. Auf *H. Spencer* kommt die Sache der Modernsten doch hinaus. Tendenz der Erziehung Kräftigung der Selbstsucht und das in einem Staate, der gebaut ist nicht auf Interesse, sondern auf Gehorsam. Ich

[1] Wilhelm Dilthey, Ges. Schriften, Bd. X, Göttingen/Stuttgart 1958, S. 15.

fürchte, man gräbt an den Fundamenten nicht nur von Seiten der Sozialdemokraten«[2]. Dieser Brief blieb von *Dilthey* unwidersprochen. Aber in gewissem Sinne kann man einen von ihm in demselben Jahre (Januar 1890) vorausgegangenen Brief schon als Antwort auffassen, in dem er dem Grafen schreibt über seine Ethik-Vorlesung, die er vorbereitet hat, in dem es u. a. heißt: Dies hat mir denn ganz anders den Kopf heiß gemacht und thut es noch alle Tage. Ich fürchte, ich fürchte, Sie werden nicht mitgehen! Aber warum sind Sie nicht wenigstens ein paar Tage hier, meine schlimmen Neigungen für Evolutionslehre, Anthropologie und Völkerkunde in Ordnung zu halten. Ich gehe von der Struktur des Seelenlebens, von dem System der Triebe aus. Der Punkt, an dem ich im Fluß von Evolution und deren vagen Möglichkeiten, welchen die jetzigen modern denkenden Ethiker preisgegeben sind, festen Fuß fasse, ist die psychologisch erkennbare Natur des Menschen, wie sie eben nur menschliches Seelenleben ausmacht. Ichbewußtsein etc. etwas Unauflösliches ist, das nicht aus Elementen und Beziehungen zwischen ihnen abgeleitet werden kann... Der Mensch ist im Kern ein Bündel von Trieben! Dieses Bündel trenne ich auseinander«[3].

Das »Bündel von Trieben« ist gegen die monokausale Trieblehre eines *Sigmund Freud,* der ebenfalls ohne die Lebensphilosophie nicht denkbar ist, ein geradezu wissenschaftlich hochkomplizierter Ansatz. Aber wenn schon der Name *Freud* gefallen ist, so läßt sich von ihm und seiner Psychoanalyse, die ja heute allgemein bekannt ist, zeigen, was eigentlich das Grundanliegen der Lebensphilosophie und damit auch des Lebens ist. *Veränderlichkeit, Erlebnisfähigkeit (Triebhaftigkeit)* und *Bewußtsein.* Damit haben wir die drei wesentlichen Kennzeichen, die nun auch in der (post-)modernen Gesellschaft zu ethischen Prinzipien werden, weil sie gleichzeitig das Leben schlechthin charakterisieren.

Was Veränderlichkeit bedeutet, sagt *Dilthey* dort, wo er schreibt, daß »in der Struktur des Individuums eine Tendenz wirksam (ist), die sich in allen zusammengesetzten Gebilden der geistigen Welt mitteilt. In dieser Welt treten Gesamtkräfte auf, die in einer bestimmten Richtung sich im geschichtlichen Zusammenhang geltend machen«[4]. Die Voraussetzung für diese Veränderlichkeit ist das Erlebnis (Erleben), es ist das Fluidum, in dem das menschliche Leben sich bewegt. Jedes Erlebnis unterscheidet sich, hat einen eigenen Charakter und bildet doch einen Strukturzusammenhang, der das Ganze verbindet, in der Zeit beginnend und endend[5]. *Bergson* charakterisiert das anschaulich, wenn er schreibt: »Wenn jemand zur angegebenen Zeit die im Zustand der Hypnose so empfangene Suggestion ausführt, wird nach seiner Meinung die von ihm vollzogene Handlung durch die vorausgegangene Reihe seiner Bewußtseinszustände herbeigeführt«[6].

---

[2] Briefwechsel zwischen Dilthey und Graf Paul Yorck von Wartenburg 1877–1897, hrsg. v. E. Rothacker, Halle 1923, S. 111 (Philosophie u. Geisteswissenschaften Bd. 1).
[3] Ebd., S. 90.
[4] W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. VIII, Leipzig u. Berlin 1927, S. 157.
[5] Vgl. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. VI, Leipzig u. Berlin 1924, S. 313.
[6] Henri Bergson, Zeit und Freiheit. Eine Abhandlung über die unmittelbaren Bewußtseinstatsachen, Jena 1911, S. 124.

Peter Krausser hat bemerkt, daß *Dilthey* noch nicht den modernen Begriff der Selbstregulation gekannt habe, sondern er spricht von einer »immanenten Teleologie oder Zweckmäßigkeit«, daß damit aber jede Metaphysik ausgeschaltet sei[7]. Nein, eine Selbstregulation ist es noch nicht, kommt ihr aber doch schon sehr nahe, denn der Mensch wird eigentlich von Erlebnis zu Erlebnis immer weitergetrieben und wird auch dadurch ein anderer. Er bleibt also niemals er selbst, sondern wird laufend durch neue Erlebnisse verändert, wie wir es ja auch von der Psychoanalyse her kennen. Deswegen kennt *Dilthey* auch den Personbegriff nicht, sondern eben nur Individuen. Er spricht an einer anderen Stelle vom »einheitlichen Menschen«, der auch ein »einheitliches Wesen« hat. Er bestimmt nicht das, was er erlebt und was dann das Leben ausmacht, sondern die Struktur der »verschiedenen Lebenssphären«, von denen er »Wirklichkeitserkenntnis, Wertbestimmung (und) Zwecksetzung« nennt, bestimmen den Menschen und verändern ihn auch[8]. *Bergson* wiederum spricht von »Bewußtseinszuständen«, zu denen der Mensch eilt, als da sind »Empfindungen, Gefühle, Affekte und Willensanstrengungen«[9]. So wie das Leben vielfältig und veränderlich ist, so kann auch der Mensch nicht etwas Starres, Festgefügtes, keine Einheit sein. Mehr noch, »das Leben ist für Dilthey«, so schreibt *Klemens Plümpe,* »kein unmittelbarer Gegenstand der Wissenschaften, nur Kunst und Religion vermögen die Realitäten des Lebens unmittelbar zu erfahren«[10]. Von hier aus läßt sich nun leicht verstehen, daß, wie *Dilthey* sagt, der Mensch ein Bündel von Trieben ist, denn ohne Triebe keine Zustände der Seele und ohne Zustände gibt es kein Erlebnis. *Wolfgang Erxleben* schreibt: »Der Begriff des individuellen Erlebnisses wird für *Dilthey* ... zum Grundbegriff der Geschichte überhaupt; in ihm sieht er die geschichtliche Wirklichkeit ebenso begründet wie die geschichtliche Erfahrung... Dilthey muß sich nun aber fragen: wenn das Erlebnis nur ein Vorgang wäre, dann wäre es nach seinem Verlauf verschwunden... Dilthey vernimmt diese Frage und sagt: es besteht eine Kontinuität von einem Erlebnis zum anderen; der Mensch lebe nur, *indem* er einen Zusammenhang von Erlebnissen *erwerbe*...«[11]. Das Interessante dabei ist nur, daß das Individuum, so wie es ist, nicht Person sein kann, daher auch kein Gewissen hat, sondern immer nur Bewußtseinszustände hat, die es nicht eigentlich verantwortet. Gleichwohl handelt es sich dabei um Tatsachen, aber nur für mich, weil sie eben in meinem Bewußtsein sind, denn alles, was geschehen ist, ist nur im Bewußtsein gegeben. »Indem ich das Bewußtsein betrachte, wechselt in ihm selber die Gegenwart etc.«[12]. Das Bewußtsein führt aber immer in die Psychologie, wie es auch *Bergson* vermerkt: »Die Psychologie hat nichts anderes zu tun als die Person (interssant ist,

---

[7] Vgl. Peter Krausser, Diltheys philosophische Anthropologie. In: Journal of the History of Philosophy 1963, S. 214 (211–221).

[8] W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. VIII, S. 180.

[9] Henri Bergson, Zeit und Freiheit, S. 2.

[10] Klemens Plümpe, Pädagogische Menschenkunde bei Wilhelm Dilthey und Herman Nohl. In: Pharus. Kath. Monatsschrift für Orientierung in der gesamten Pädagogik 25 (1934) 2. Hbd., S. 347 (S. 337–352).

[11] Wolfgang Erxleben, Der Einzelne und der Zusammenhang des Lebens in der Philosophie Wilhelm Diltheys. In: Internationale Zeitschrift für Erziehung 7 (1938), S. 321 (S. 321–329).

[12] W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. XIX. Göttingen 1982, S. 41.

daß *Bergson* im Unterschied zu *Dilthey* den Begriff »Person« gebraucht; d. Verf.) zu analysieren, d. h. Zustände zu verzeichnen«[13]. Auch *Rudolf A. Makkreel* stellt dazu treffend fest, daß das Bewußtsein bestimmte Beobachtungen erfordert, die jederzeit nur in einer Richtung gehen; es ist »das Innewerden in seiner Unbestimmtheit, vielfach ausgerichtet. Im Bereich des Bewußtseins gibt es daher einen großen Spielraum für Unklarheit«[14]. Das Bewußtsein ist also das Entscheidende. Es ist das Kontinuum, das alles zusammenhält. Nur durch das Bewußtsein gibt es eine Zeitenfolge, d. h. aber, daß es nur die Gegenwart gibt, daß Vergangenheit und Zukunft wenig oder nichts zählen. Das Bewußtsein ist aber, so wie es auch *Dilthey* versteht, immer eine psychische Größe[15]. Und hier können wir auch wieder sehr schön sehen, warum es kein Gewissen gibt: Dieses orientiert sich an den Tatsachen, die außer ihm sind, die sein In-der-Welt-Sein bestimmen und von ihm reflektiert werden. Es wird also ein Gleichgewicht zwischen der Vernunft des Menschen und einer Tatsache außer ihm hergestellt, wie es die scholastische Philosophie auch gesehen hatte. Das Bewußtsein als psychische Größe reflektiert gar nicht mehr, sondern zeigt sich in der Reflexivität, indem es – anders als das Gewissen – nur noch auf sein Ich abhebt, das zur absoluten Größe geworden ist, und alles andere überwuchert. Hier erhalten wir gleichzeitig einen Blick dafür, warum alle Arten von Psychologie und vor allem von Psychoanalyse heute so sehr gefragt sind und das eigentlich geistige und geistliche Moment zurücktreten muß, eben weil es kein Gewissen mehr gibt, sondern nur noch Bewußtsein. Das Gewissen muß entlastet, d. h. freigesprochen werden durch den Schuldspruch, aber vor allem auch durch den Spruch der Vergebung und kommt dadurch wieder in ein richtiges Verhältnis, d. i. die Beziehung zu Gott und den Menschen. Das Bewußtsein dagegen muß reguliert werden, es muß nur wieder in den richtigen Zustand versetzt werden. Zustand ist immer ein reflexives Verhalten zu sich selbst.

Josef Höfer hat 1936 aus katholischer Sicht *Diltheys* Denken fruchtbar zu machen versucht. Wir wollen dabei nur auf die Problematik des Lebens hier eingehen, wie er sie sieht. Er bemängelt an der ganzen aristotelischen und natürlich auch in deren Gefolge an der christlichen Philosophie, daß sie aufgrund ihres Denkansatzes keinen Zugang zur Erfassung des Lebens gefunden habe, wie *Dilthey* es tut und kommt dabei zu dem bedauernden Urteil, daß die »aristotelische Philosophie ungeeignet zur Erklärung einer Welt (sei), die als Raumgebilde mechanischen Kräften unterliegt und deren geistiges Leben von der Autonomie der sittlichen Person bestimmt ist«[16]. Doch dieses Urteil ist insofern unglücklich, als *Höfer* offenbar nicht sieht, welchen Preis es *Aristoteles* und die scholastische Philosophie gekostet hätte, auf ein so definiertes Leben sich einzulassen. Doch ist *Höfer* nicht weit entfernt von dieser Erkenntnis, wenn er schreibt: »Wenn *Dilthey* von der ›Seele‹, vom ›Ich‹, vom ›Selbst‹ und von der ›Person‹ spricht, meint er nie ein festes Etwas, das ein Selbstand, eine

---

[13] Henri Bergson, Einführung in die Metaphysik, Jena 1920, S. 18.

[14] Rudolf A. Makkreel, Dilthey. Philosoph der Geisteswissenschaften, Frankfurt a. M. 1991, S. 94.

[15] W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. XIX, S. 140f.

[16] Josef Höfer, Vom Leben zur Wahrheit. Katholische Besinnung an der Lebensanschauung Wilhelm Diltheys, Freiburg i. Br. 1936, S. 120f.

Hypostase wäre. Es gibt für ihn so wenig ein ›Transzendieren der Subjektivität‹, wie eine Transzendenz Gottes oder der Gegenstände. ›Wir wissen von keinem erfahrbaren Träger des Lebens. Dieser wäre zum Träger selbst transzendent. Er gehörte in die Klasse von Begriffen wie Seele oder Gegenstand jenseits des Bewußtseins... Ich, Seele sind hinzugefügt Zeitlosigkeiten. Wir wissen aber von nichts als Geschehen und haben kein Recht, einen Träger desselben hinzuzufügen, da dieses eine Übertragung des Substanzbegriffs auf die Welt des Erlebens wäre‹«, schreibt *Dilthey* (Ges. Schriften VII, 334), und *Höfer* fährt dann fort: »An diese Bestimmungslosigkeit der Seele ist zu denken, so oft dieses Wort und verwandte Bezeichnungen von *Dilthey* gebraucht werden, um den Kern des menschlichen Lebens zu bezeichnen«[17]. Es ist gewiß gewagt, wenn *Höfer* auf *Misch* verweist und meint, *Dilthey* sei in seinen alten Tagen doch ein Seinsdenker gewesen und habe an eine über sich selbst hinausweisende Existenz geglaubt.[17a] Er hätte besser auf *Thomas von Aquin* zurückgehen können, der in seiner Schrift »Über das Sein und das Wesen«, dort, wo er sagt, daß alles »was nicht zum Begriff des Wesens oder der Washeit gehört ... von außen hinzu (kommt)« und »mit dem Wesen einen Zusammenhang (bildet)«, dem Existenzbegriff schon sehr nahe kommt[18]. So hat *Peter Wust* den Existenzgedanken in seiner Art kurze Zeit nach dem Erscheinen des Buches von *Höfer* mit »Ungewißheit und Wagnis« interpretiert und vom Menschen gesagt, daß er »bei aller rationalen Gewißheit ... doch hineingebannt (bleibt) in den leeren Raum seiner Ungewißheits- und Wagnissituation. Die abgründige Nichtigkeit, über die er schwebend gehalten ist, bleibt unter ihm bestehen«[19].

Diesen Weg geht die Lebensphilosophie gewiß nicht. Sie bleibt dem Psychologismus verhaftet und damit dem reflexiven Bewußtsein. Der Mensch verbleibt in seiner Zuständlichkeit, und da diese immer ein Pendant braucht, so sucht sie die Gemeinsamkeit mit denen, die dieselben Zustände haben wie mein Ich. Diese Gruppe ist die Gesellschaft. Das hat für die Sittlichkeit eine ganz besondere – freilich negative – Bedeutung.

2. Bedeutung und Wert als die Konsequenzen aus dem Vorrang des Bewußtseins

Ein so verstandenes Leben, wie wir es bis jetzt in der Lebensphilosophie und vor allem bei *Dilthey* kennengelernt haben, in dem Veränderlichkeit, Erlebnisfähigkeit (Triebhaftigkeit) und Bewußtsein eine so zentrale Rolle spielen, hat damit auch das Ich als zentrale Stellung. Deswegen postuliert *Dilthey* im Anschluß an *Husserl* den Satz der Phänomenalität als den obersten Satz der Philosophie. Danach »steht alles,

[17] Ebd., S. 79.

[17a] Vgl. ebd., S. 197.

[18] Thomas von Aquin, Über das Sein und das Wesen. Dtsch.-Lat. Ausgabe. Übers. u. erl. v. R. Allers. Darmstadt 1965, S. 47.

[19] Peter Wust, Ungewißheit und Wagnis, München und Kempten [4]1946, S. 88.

was für mich da ist, unter der allgegenwärtigen Bedingung, Tatsache meines Bewußtseins zu sein; auch jedes äußere Ding ist mir nur als eine Verbindung von Tatsachen oder Vorgängen des Bewußtseins gegeben«[20]. Alles aber, was mir nur so im Bewußtsein gegeben ist, ist eben eine Kategorie des Lebens und des Erlebens und ist damit keine Wirklichkeit, sondern hat nur eine Bedeutsamkeit. Er sagt an anderer Stelle ganz richtig, daß die Bedeutung einer Sache nur ein Verhältnis ist »von Teilen des Lebens im Ganzen«, d. h. anders ausgedrückt, daß das entscheidende Moment im Leben selbst liegt, das einer Sache Bedeutung verleiht, einer anderen aber nicht, und dadurch erhält eine Sache auch einen Sinn. Noch anders gesagt, muß man feststellen, daß der Sinn einer Sache nicht in dieser liegt, sondern das Ich gibt ihm diesen Sinn aufgrund seiner Lebenserfahrung und seines Lebensplanes[21]. Wenn hier das Wort »Lebensplan« fällt, so können wir aus den bisherigen Ausführungen ermessen, welche »Bedeutung« dieser heute im Rahmen des sittlichen Lebens des einzelnen hat. Fast alles unterliegt heute diesem Lebensplan, der aufgestellt wird aufgrund der Bedeutungen – und hier können wir auch sagen der Werte –, die eine Sache hat, obwohl *Dilthey* hier unterscheidet, worauf wir gleich noch einmal zurückkommen werden.

Wenn wir sagen, daß alles im Lebensplan als einem Bewußtseinsplan gegeben ist – wir brauchen hier nur an die Berufsplanung, die Ehe- und Familienplanung, Gesundheitsplanung usw. zu denken – so heißt das, daß hier alles bewußtseinsimmanent bleibt und es überhaupt nicht zu einer Bewußtseinstranszendenz kommen kann. Ja, es geht mit der Lebensplanung noch ein ganzes Stück weiter: Man erwartet vom Staat oder sagen wir besser von der »Gesellschaft«, daß sie den Zusammenhang des Ganzen und seiner Teile in der individuellen Lebensplanung respektiert und garantiert. Hier bleibt nichts mehr einem wie auch immer verstandenen Zufall, Schicksal oder wie man es auch immer nennen mag, überlassen, sondern das Ganze des Zusammenhangs, den *Dilthey* auch »Wirkungszusammenhang« oder »Wirklichkeitszusammenhang« nennt, wird in eine fast mathematische Sequenz gesetzt. Als solche nennt er »Fremdheit, die Zurückziehung aus einem Lebensverhältnis, Aussonderung, Liebe, Zurückziehung auf sich selbst, Sehnsucht in einer Richtung, Entgegensetzung, Bedürfnis, daß etwas da sei, Postuluieren desselben, Verehrung, Gestalt, Gestaltlosigkeit, Widerspruch des Lebens mit der Objektivität, Ohnmacht des Willens dem Objektiven gegenüber, der Wille, das Unerträgliche in der bestehenden Objektivation aufzuheben, damit das Leben wieder zum Genuß seiner selbst komme, Ideal, Gedächtnis, Trennung, Vereinigung«[22]. Wir sehen, daß es hier um die Totalität des Lebens geht. Es scheint sogar, daß die am Anfang der Lebensphilosophie stehende große Freiheit nun wieder durch »gesellschaftliche« Zwänge aufgehoben wird. Die Pädagogik der Lebensphilosophie – allgemein als Reformpädagogik und Geisteswissenschaftliche Pädagogik bekannt – hat ja eine ganz ähnliche Entwicklung durchgemacht.

---

[20] W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. V, Leipzig u. Berlin 1924, S. 90.
[21] Ders., Ges. Schriften, Bd. VII, S. 233 ff.
[22] Ebd., S. 238.

Nun aber zum Unterschied zwischen Bedeutung und Wert. Die Bedeutung liegt eben in dem Gesamtzusammenhang des Lebens, d. h. in allem, was man an Erlebnissen im Laufe des Lebens gehabt hat und was davon in der Erinnerung zurückgeblieben ist. Auch hier herrscht also die Subjektivität des Ichs. Auch die Bedeutung hat also eine psychologische Struktur und sie wird dann auch zu einer psychoanalytischen. Der Wert dagegen ist nach *Dilthey* die »Beziehung des Eigenlebens zu Gegenständen, deren Charakter eben in deren Wertbestimmung sich ausdrückt«. Die Werte werden aber nicht objektiv aus den Sachen oder Gegenständen selbst abgeleitet, sondern eben aus dem Bewußtsein, das etwas bewertet. Deswegen schreibt *Dilthey* ganz treffend: »Es ist nun in der Regel, die Werte psychologisch abzuleiten. Dies entspricht dem allgemeinen Verfahren der Deduktion aus der Psychologie«. Er nennt diese Methode freilich bedenklich, weil es dann vom psychologischen Punkt abhängig sei, was als Wert gelten soll. Deswegen will er das Leben selbst zum Kriterium machen, das »an den wechselnden Bildern positives und negatives Verhalten, Lust, Gefallen, Billigung, Befriedigung auf(blitzt)«[23]. Hier scheint nur ein formaler Unterschied zu bestehen, der aber nicht unwichtig ist. *Dilthey* kommt nämlich schon in die Nähe des Pragmatismus, der ja auch nicht mehr von Wert und Bewertung ausgeht, sondern einfach im Vollzug einer Handlung oder sogar erst danach zu einem »Bewerten« kommt. Damit erweist sich dieser ebenfalls als ein anderes Kind der Lebensphilosophie. Das spricht der Pragmatist *John Dewey* aus: »Alles, was gelernt wird und in einer zielstrebigen und arbeitsgemeinschaftlichen Beteiligung angewandt wird oder nicht, ist *sittliche* Erkenntnis, ob es bewußt so angesehen wird oder nicht. Denn es trägt bei zum Aufbau sozialer Interessen und entwickelt das Verständnis, das erforderlich ist, um diese Interessen in der Praxis wirksam zu machen«[24]. So kommen wir wieder auf das Leben zurück, von dem *Dilthey* sagt: »Mit dem Leben selbst wächst die Mannigfaltigkeit von Möglichkeiten des Gegenstandes, das Gemüt zu affizieren. Immer mehr überwiegt die Erinnerung in diesem Gebilde die gegenwärtige Affektion. Immer selbständiger löst sich so der Wert los von allem Aufblitzen und Verschwinden der Affektion«[25]. Das heißt doch nichts anderes, als daß durch die Verwirklichung der Wertskala des Lebens, der Werte also, die das Leben bringt, eine ganz neue Art der Wertung überhaupt entsteht, die das »Gute« und vor allem die Güter neu gewichtet. Gleichzeitig damit ändert sich die ganze Richtung des Wertes als einer Wertung des Ichs, nämlich sich selbst und andere zu genießen, sie nicht mehr als Selbstzweck in ihrer Personalität zu sehen, sondern als Zweck für mich. »Aber, wo nun das mannigfach affizierbare Wesen sich selbst Gegenstand wird, indem weiter das Selbstgefühl hinzutritt, alles umfassend, was es wirkt und von diesem Wirken genießt, entsteht der ganz eigene Begriff des Selbstwertes der Person, durch welchen diese sich von allem absondert, an welchem uns ein solcher Genuß seiner selbst nicht bekannt ist«[26].

---

[23] Ebd.

[24] John Dewey, Demokratie und Erziehung. Eine Einleitung in die philosophische Pädagogik, Braunschweig, Berlin, Hamburg/München, Kiel/Darmstadt [3]1964, S. 455.

[25] W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. VII, S. 242.

[26] Ebd.

Hier hören wir also von der »Person«, aber in einem völlig fremden Zusammenhang. Der hier postulierte Selbstwert zeichnet sich nicht durch größere Vollkommenheit des Denkens und Handelns aus, sondern durch größeren Genuß. *Peter Krausser* hat darauf hingewiesen, daß *Diltheys* Anthropologie »die Grundstruktur des Lebens als einen in bestimmter beschreibbarer Weise geordneten Zusammenhang von Organismus und Umwelt« darstelle, beschreibe »die Struktur dieses Zusammenhangs als das, was man heute einen Regel- oder Steuerkreis, ein System mit Rückkoppelung und Selbstregulation oder ein dynamisch stabiles System nennt«[27]. Auch in dieser Frage können wir einen Zusammenhang zwischen der Lebensphilosophie und dem aus dem Amerikanischen kommenden Behaviorismus und Pragmatismus sehen. So stellt *George H. Mead,* einer der Väter dieser beiden Richtungen, fest, daß der menschliche Organismus nur eine Mittlerfunktion zwischen Natur und Geist hat. Das scheint sogar noch annehmbar, doch diese Meinung verliert man sofort, wenn man liest, daß das Verhältnis von Geist und Materie im Sinne einer mechanistischen Naturtheorie gedacht werden muß. Daher sind die Prozesse, die zwischen Geist und Natur stattfinden, als materielle Prozesse zu erklären[28]. Hier schließt sich ja auch *Freuds* mechanistisch gedachte Libidolehre nahtlos an. *Carl Rogers* schreibt: »Der Organismus reagiert auf das Feld, wie es erfahren und wahrgenommen wird. Dieses Wahrnehmungsfeld ist für das Individuum ›Realität‹«. Und er fügt in der Interpretation dieser These hinzu: »Daß das Wahrnehmungsfeld die Realität ist, auf die das Individuum reagiert, wird häufig eindrucksvoll in der Therapie illustriert, wo diese Tatsache immer wieder sichtbar wird, wenn sich nach einer Veränderung der Wahrnehmung auch die Reaktion des Individuums ändert«[29]. Alles ist somit auf der einen Seite vom Bewußtsein und auf der anderen Seite vom materiell verstandenen Wahrnehmungsfeld abhängig, die beide mechanistisch miteinander korrespondieren. Das läßt sich sogar bei *Carl Gustav Jung* noch zeigen, der sich wohl am Anfang der Psychoanalyse am weitesten von *Sigmund Freud* entfernt hat und trotzdem noch schreiben kann: »Ohne das Phänomen des Bewußtseins gibt es nämlich praktisch keine Welt, da diese nur existiert, insofern sie von einer Psyche bewußt reflektiert und ausgesprochen wird. *Das Bewußtsein ist eine Bedingung des Seins.* Damit kommt der Psyche die Würde eines kosmischen Prinzips zu, welches ihr – philosophisch und de facto – neben dem Prinzip des physischen Seins eine ebenbürtige Stellung anweist. Träger dieses Bewußtseins ist das Individuum, welches die Psyche nicht willkürlich erzeugt, sondern umgekehrt von letzterer vorgebildet und dem in der Kindheit allmählich erwachenden Bewußtsein zugeführt wird. Hat so die Psyche eine alles überragende empirische Bedeutung, so hat sie auch das Individuum, welche die alleinige unmittelbare Erscheinung der Psyche ist«[30]. Gewiß, hier ist in erster Linie vom Bewußtsein die Rede. Die Psyche spiegelt aber nach *C. G. Jung* den Kosmos wider, was

---

[27] Peter Krausser, Diltheys philosophische Anthropologie, a.a.O., S. 212.

[28] Vgl. George H. Mead, Körper und Geist. In: G. H. Mead Gesammelte Aufsätze Bd. 2. Hrsg. v. H. Joas, Frankfurt a. M. 1983, S. 89f. (S. 88–184).

[29] Carl Rogers, Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie. Client-Centered Therapy, München [4]1983, S. 419 und 421 (Geist u. Psyche 42175).

[30] Carl Gustav Jung, Gegenwart und Zukunft, Zürich 1964 (Ges. Werke 10), S. 307f.

zwar mehr ist als ein Wahrnehmungsfeld, aber dieses doch auch beinhaltet. Das Bewußtsein ist also kein Gewissen, das in letzter Verantwortung steht, zumal das Bewußtsein das Sein erst schafft. Das Bewußtsein ist also nur eine Art Durchgangsstation, in der alles erlebt und registriert, aber nichts verantwortet wird. Also kann es auch keine Sittlichkeit im herkömmlichen Sinne geben. Maßgebend sind die Kategorien und Prinzipien des Lebens, die den Kreis zum Ich und zum Selbst hin schließen. Dieses Regelsystem, in dem der Mensch steht, ist in sich geschlossen, ein Ausbruch aus ihm ist fast unmöglich geworden.

3. Die Vollendung der Sittlichkeit in der Gesellschaft und in der moralischen Evolution?

Dilthey argumentiert sehr oft mit der Teleologie. Das ist nicht mehr die aristotelische Teleologie, sondern eine Zweckmäßigkeit, die er in drei Klassen einteilt. Die erste Klasse ist eine subjektive oder immanente Zweckmäßigkeit, nämlich »der innere ursächliche Zusammenhang, in welchem mit der seelischen Struktur die seelische Entwicklung als die Folge dieser Struktur verbunden ist...«[31]. Die zweite Teleologie ist immanent und objektiv. »Ihr Begriff entsteht durch eine Hypothese, wenn man das im Strukturzusammenhang mitangelegte Verhältnis der Herbeiführung dieser subjektiven Zustände zu der Erhaltung des Individuums und der Art in Betracht zieht. Diese Art finden wir nämlich in einem gewissen Umfang an die Herbeiführung angenehmer Gefühlsreaktionen, die Vermeidung der unangenehmen und an die Befriedigung der Triebe geknüpft«[32]. Mit anderen Worten: Diese zweite Teleologie ist eigentlich nur eine Ergänzung und Fortführung der immanent subjektiven Teleologie. Sie bleibt immanent, weil sie ja das Triebziel, auf das das Individuum angelegt ist, ergänzt, ist aber gleichzeitig objektiv, weil sie das äußere Pendant der immanenten Teleologie ist, das nun die Trieberfüllung tatsächlich auch gewährleistet. Die dritte Teleologie ist eine äußere, vom Individuum unabhängige Zweckmäßigkeit, d.h. die den Menschen umgebende Natur ist so organisiert, daß die subjektive und die objektive Zweckmäßigkeit einander entsprechen[33]. Man könnte diese dritte Form der Teleologie auch eine transzendente nennen, wenn man diesen Begriff sofort wieder einschränkt auf eine weltimmanente Transzendenz und keine transzendente. Durch diese dritte Teleologie wird das, was er Strukturzusammenhang nennt, erst richtig deutlich und zeigt auch wieder die Bedeutung des Lebens selbst.

Das müssen wir zunächst einmal vorausschicken, wenn wir nun auf die Sittlichkeit zu sprechen kommen wollen. *Dilthey* beschäftigt sich nämlich in seinem »System der Ethik« im 2. Abschnitt, in dem er sich dann konkret mit dem Willen und den sittlichen Anlagen befaßt mit dem »Grundplan des Lebewesens« und stellt fest: »Die

[31] W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. V, S. 215.
[32] Ebd., S. 216.
[33] Vgl. ebd., S. 216.

von der animalischen Organisation getragenen Triebe werden durch Reize von außen angeregt und treten in Wirksamkeit«. Wir könnten dazu ergänzen: gemäß der oben genannten dreifachen Teleologie. Und er bemerkt dazu weiter und diesen Gedanken bestätigend, daß »dieser Zusammenhang von Prozessen ... einen teleologischen Charakter (trägt)«[34]. Es kommt auch noch einmal seine Feststellung, daß der Mensch ein Bündel von Trieben sei und jeder Gefühls- oder Triebzustand zusammengesetzt sei aus vielen Reaktionsweisen[35], wobei es immer wieder darum geht, daß alle diese Teleologien, Prozesse, Gefühle und Triebe eben psychisch und damit im Bewußtsein zu verorten sind. Sie beschreiben immer Zustände und damit verbunden Lust- und Unlustgefühle[36]. In dieser Kreisbewegung oder besser: diesem Regel- oder Steuerkreis, wie *Peter Krausser* sagt, bildet sich also die Grundstruktur der Sittlichkeit, die schon fast der modernen behavioristischen und pragmatistischen Verhaltenslehre entspricht, die heute in der Pädagogik eine so große Rolle spielt. Aber nun geht er darüber hinaus, wie das auch in der Pädagogik und allen Sozialwissenschaften heute der Fall ist, die das von *Dilthey* übernommen haben: *Dilthey* läßt es in seiner Ethik nicht mit der dreifachen Teleologie bewenden, die ja nur das Individuum betrifft, sondern setzt auf diese Teleologie nun noch die sog. moralische Evolution der Gesellschaft. Anders ausgedrückt: Die psychische Teleologie vollendet sich erst in der gesellschaftlichen Evolution, denn er schreibt: »Nur wo gleichartige Effekte in der gesellschaftlichen Welt sich vereinigen, entstehen Tatbestände, welche eine deutliche und starke Sprache zu uns reden. Von diesen entspringen einige aus einer gleichartigen, aber vorübergehenden Spannung der Kräfte in einer bestimmten Richtung oder auch durch die singulare Gewalt einer einzigen mächtigen Willenskraft, welche doch immer nur in der Richtung solcher in der Geschichte und Gesellschaft angesammelten Spannkräfte große Wirkungen hervorbringen kann«. Dabei gelangt *Dilthey* zur Unterscheidung von »Kultursystemen« und »Gesellschaft«[37]. Die Sittlichkeit aber gründet er nicht auf die Kultur, sondern auf die Evolution der Gesellschaft. Hier stimmt er wieder mit *Bergson* überein, der geschrieben hat: »Jeder von uns gehört der Gesellschaft in demselben Maße wie sich selbst. Mag sein Bewußtsein, sich in das eigene Ich versenkend, ihm, je tiefer er darin hinabsteigt, eine mehr und mehr organische Persönlichkeit enthüllen, die nicht an den anderen zu messen und somit nicht ausdrückbar ist – durch die Oberfläche unseres Selbst stehen wir mit den anderen in Verbindung, sind wir ihnen ähnlich und mit ihnen verbunden durch eine Disziplin, die zwischen ihnen und uns eine wechselseitige Abhängigkeit schafft«[38]. *Dilthey* stellt ganz ähnlich fest, daß »als Ziel der Volitionen in der Gesellschaft die allgemeine Wohlfahrt bezeichnet werden (kann) ... Indem die Gesellschaft die Befriedigung des Trieblebens immer mehr innerhalb gewisser Grenzen erleichtert und zur selbstverständlichen Voraussetzung macht, entsteht ihr die Möglichkeit, in der Entwicklung sittlicher Anlagen dauernde Zufriedenheit zu

[34] W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. X, S. 148.
[35] Vgl. ebd., S. 50 u. 51.
[36] Vgl. ebd., S. 48f.
[37] W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. 1, S. 42f.
[38] Henri Bergson, Die beiden Quellen der Moral und die Religion, Olten u. Freiburg i. Br. 1980, S. 8f.

erwerben«[39]. Anders als bei *Bergson* sieht nun *Dilthey* in der moralischen Evolution die eigentliche Konstituante, die uns sagt, was denn nun sittlich oder nicht sittlich sei. Anders ausgedrückt: Es gibt keine sittlichen Prinzipien, kein Apriori, das uns die Frage beantworten kann, sondern einzig und allein das Leben selbst kann das wiederum tun, und das schlägt sich nieder im Bewußtsein des einzelnen, aber auch der Gesellschaft. Das meint er, wenn er schreibt, daß wir »die moralische Evolution selbst befragen (müssen) und in verschiedenen Epochen wird diese eine erheblich verschiedene Antwort geben... Die Sittlichkeit oder das Gute selbst aber ist doch erst das, was die Evolution aus diesen Kräften gestaltet«[40]. Hier sehen wir freilich auch die psychologische Art, wie *Dilthey* Geschichtlichkeit versteht. Die dreifache Teleologie spielt nun anscheinend keine Rolle mehr bzw. die psychologisch gedachte Teleologie vollendet sich in der moralischen Evolution. Diese wird von *Bergson* ganz nüchtern so beschrieben. »Es ist die Gesellschaft, die dem Individuum das Programm seines täglichen Lebens vorzeichnet. Man kann nicht mit der Familie leben, seinen Beruf ausüben, die tausend Anforderungen des täglichen Lebens erledigen, seine Einkäufe machen, spazieren gehen oder auch zu Hause bleiben, ohne Vorschriften zu gehorchen und sich Verpflichtungen zu fügen«[41]. Wenn es freilich nur das wäre, könnte man wohl damit leben. Aber es geht ja viel weiter, wie auch *Bergson* zeigt, der von der »geschlossenen« und der »offenen Moral« spricht[42]. *Dilthey* dagegen spricht davon, daß aus der Evolution der Kräfte Formen des sozialen Lebens sich entwickeln, die wir im voraus noch gar nicht ahnen können, denn unter Kraft versteht er die Gesellschaftswissenschaft, die sich mit irgendeinem psychologischen Tatbestand verbindet, und so kommt er zu seinem Hauptsatz: »Die Evolution der Gesellschaft vollzieht sich in der Wechselwirkung der individuellen Kräfte inmitten eines Milieus. Da diese in Trieben, Gefühlen, sittlichen Anklagen bestehen, so ist die Evolution aus deren Wechselwirkung abzuleiten«[43]. Hier kann es weder gut noch böse geben, was im voraus zu bestimmen wäre, sondern wir fallen immer wieder auf die Formel zurück, daß das, was sittlich gut und böse ist, vom Leben selbst bestimmt wird. Und hier können wir die Evolution mit dem Leben gleichsetzen, nachdem sich die Moral zu richten hat. Moral ist also demnach immer etwas Werdendes und nie etwas Fertiges. Das hatte aber auch *Nietzsche* im Sinn, wenn er schrieb, daß jede Moral eine Tyrannei sowohl gegen die »Natur« als auch gegen die »Vernunft« sei. »Das Wesentliche und Unschätzbare an jeder Moral ist, daß sie ein langer Zwang ist«[44]. Die neue Moral kann freilich nicht mehr mit diesem Verdikt belegt werden, denn sie ist ja keine Moral mehr in diesem Sinne. Alles, was im Werden, also in einer ständigen Umwandlung begriffen ist und der Evolution der Gesellschaft unterliegt, hat nichts Drückendes mehr an sich, denn sie wirft ja das, was als Zwang

---

[39] W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. V, S. 87.
[40] Ebd.
[41] Henri Bergson, Die beiden Quellen der Moral und die Religion, S. 13f.
[42] Vgl. Ebd., S. 55ff.
[43] W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. X, S. 87f.
[44] Friedrich Nietzsche, Jenseits von Gut und Böse. Zur Genealogie der Moral, Stuttgart [10]1976, S. 96 (Sämtl. Werke. Kröners Taschenausgabe 76).

empfunden werden kann, immer schon von sich, wie wir das zur Zeit ja schon längst gewohnt sind. Deswegen will *Dilthey* auch die Begriffe gut und böse ganz ausgemerzt wissen, wie es ja auch in unserer Zeit gang und gäbe ist. Für ihn hat »das Wort ›gut‹ die Bedeutung von ›passend‹«[45]. Wie »weitsichtig« war doch hier *Diltheys* Meinung! Er ist der Entwicklung weit vorausgeeilt, hat sie freilich auch erst richtig mitbegründen helfen durch sein System. »Passend« ist alles, was in die Beliebigkeit der Subjektivität und auch der Opportunität fällt. Freilich könnten wir hier wieder vom »Leben« sprechen bzw. von der »Gesellschaft«, die mit dem Leben identifiziert wird, so wie das auch in der Politik geschieht.

Nun müssen wir noch einmal auf das Erlebnis zurückkommen, das ja eng mit dem Leben zusammenhängt. Das, was Leben ist, ist in der Lebensphilosophie immer eine psychologische Kategorie, im Erlebnis wird darüber hinaus deutlich, daß immer ein Ich nicht nur im Spiele ist, sondern die Hauptrolle spielt, so daß auch alles, was verstanden werden soll, eben nur im Ausdruck dieses ichhaften psychologisch aufgefaßten Lebens gesehen werden muß. So kommt der hermeneutische Ternar Erlebnis-Ausdruck-Verstehen in eben dieses Blickfeld. Hierbei sind zwei Sätze aus den *Dilthey*schen Schriften von besonderem Interesse. Einmal heißt es im Hinblick auf das Verstehen. »Ein neuer Zug des Lebens wird nun sichtbar, er ist bedingt durch den dargelegten Charakter seiner Zeitlichkeit: aber er geht über ihn hinaus. Wir verhalten uns gegenüber dem Leben, dem eigenen so gut als dem fremden verstehend«[46]. Das wäre vielleicht noch hinnehmbar, wenn die Zeitlichkeit nicht psychologisch verstanden und damit das Verstehen vom reflexiven Bewußtsein abhängig wäre[47]. Der andere Satz aber heißt: »Das Verstehen erwächst zunächst in den Interessen des praktischen Lebens«[48]. Womit wir wieder bei dem Wort »passend« wären. Ethik bleibt also in der Lebensphilosophie eine sich selbst bestätigende Wissenschaft in dem Sinne, daß das Individuum sich selbst in der »Richtigkeit« seiner Handlungsweise bestätigt finden will. Um Gut und Böse geht es dabei längst nicht mehr, denn: »Das Grundverhältnis, auf welchem der Vorgang des elementaren Verstehens beruht, ist das des Ausdrucks zu dem, was in ihm ausgedrückt ist«[49]. Das aber läuft darauf hinaus, daß wir in einer Epoche leben, wie es uns fast täglich vorgeführt wird, in der es nichts mehr gibt, was man nicht verstehen könnte. Insofern kann man vom totalen Verstehen sprechen. Es gibt nichts mehr, was vom Leben, wie es die Lebensphilosophie versteht, abgekoppelt werden könnte. Dem kann man *Hans-Georg Gadamers* Feststellung gegenüberstellen, daß »alle endliche Gegenwart« – und das ist ja das Leben – »ihre Schranken (hat)«. Er spricht von der »Situation«, die nur dem Augenblick verpflichtet ist, und ergänzt diese durch den »Horizont«, der all das umschließt, was vom Standort des einzelnen sichtbar ist. »Wer keinen Horizont hat, ist ein Mensch, der nicht weit genug sieht und deshalb das ihm Naheliegende unter-

[45] W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. X, S. 99.
[46] W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. VII, S. 196.
[47] Vgl. Walter Braun, Pädagogik – eine Wissenschaft !? Aufstieg, Verfall, Neubegründung, Weinheim 1992, S. 65ff. (Studien zur Philosophie u. Theorie d. Bildg. 16).
[48] W. Dilthey, Ges. Schriften, Bd. VII, S. 207.
[49] Ebd.

schätzt... Wer Horizont hat, weiß nun die Bedeutung aller Dinge innerhalb dieses Horizonts richtig einzuschätzen und Nähe und Ferne, Größe und Kleinheit«[50]. Damit ist freilich der Standpunkt der Lebensphilosophie im Prinzip überwunden, weil hier die *Heidegger*sche Kategorie der »Erschlossenheit« ins Spiel kommt und die Beliebigkeit der Inhalte, die das Leben bringt, ablöst. Es fragt sich nur, ob hier überhaupt noch von Hermeneutik gesprochen werden sollte, wo es doch dieses Ich mit seinem Vorrang vor der Welt gar nicht mehr gibt. Die Hermeneutik kann nur da gelten, wo ein Ich am Werk ist, wie gezeigt worden ist. Dagegen wird dort, wo der Horizont sichtbar wird, eine Explikation[51] der Welt und des In-der-Welt-Seins mit allen ethischen Konsequenzen sichtbar, die nicht mehr auf die moralische Evolution bauen kann.

Von diesem Umdenken ist freilich so gut wie noch nichts zu spüren. Noch wird alles Sittliche von der lebensphilosophischen Formel, die insbesondere die Formel *Diltheys* ist, bestimmt, daß nämlich das Leben nur durch das Leben verstanden und auch bestimmt wird. Diese hat uns in die »totale Hermeneutik« geführt. Das ist gleichbedeutend mit dem Laissez-faire.

George H. Mead hat das so ausgedrückt: »Das Ideal der menschlichen Gesellschaft – das Ideal oder letzte Ziel des gesellschaftlichen Fortschritts des Menschen – ist die Erreichung einer universalen menschlichen Gesellschaft, in der alle Menschen eine vollkommene gesellschaftliche Intelligenz haben, so daß alle gesellschaftlichen Inhalte und Bedeutungen in ihrem Bewußtsein gleich gespiegelt werden – damit der Sinn jeder Handlung oder Geste des Einzelnen ... für jedes andere Individuum, das darauf reagiert, gleich ist«[52]. Die gesellschaftliche Intelligenz wie auch die gesellschaftlichen Inhalte und Bedeutungen zielen aber darauf ab, daß es keine personale Verantwortung und damit auch kein persönliches Gewissen mehr geben kann. Das »totale Verstehen« kann nur noch darin bestehen, daß alles erlaubt sein muß, was nicht den anderen unmittelbar in seinem Leben bedroht, und selbst dann wird man eine großzügige Maßgabe walten lassen.

---

[50] Hans-Georg Gadamer, Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik, Tübingen ^{2}1965, S. 286.

[51] Vgl. Walter Braun, Pädagogik – eine Wissenschaft!? Aufstieg, Verfall, Neubegründung, Weinheim 1992, S. 99–107 u. S. 121–135.

[52] Georg H. Mead, Geist, Identität und Gesellschaft. Aus der Sicht des Sozialbehaviorismus, Frankfurt a.M. ^{7}1988, S. 358f. (suhrkamp TB wissenschaft 28).

Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen

Degenhardt, Johannes Joachim, Seelsorge an wiederverheirateten Geschiedenen. Möglichkeiten und Grenzen, Bonifatius-Verlag; Paderborn 1994, ISBN 3-87088-831-8, 52 S.

Braun, Karl, Wort über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen, Eichstätt (4. Nov. 1994).

In einer Zeit, in der die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten heftig diskutiert wird, gibt Erzb. Degenhardt eine Wegweisung zur Geschiedenenpastoral. In der Einleitung wird daran erinnert, daß Ehe und Familie zu den kostbarsten Gütern der Menschheit gehören. Die Gründe für das Scheitern einer Ehe mögen vielfältig sein, doch oft sind sie schon vor der Eheschließung erkennbar. Zurecht wird deshalb vor zu großem Optimismus in Hinblick auf erkannte negative Eigenschaften eines möglichen Partners gewarnt. Ebenso schaffen voreheliches Zusammenleben größere Abhängigkeiten und Unfreiheiten als sie das Elternhaus darstellte. Zudem bestehe die große Gefahr, daß die beiden nicht zusammenwachsen, weil jeder seinen eigenen Glücksweg verfolge. Wichtig sei der Rat dritter, ebenso die Fähigkeit, allein sein zu können. Sollte es dann trotzdem zu einer Scheidung einer eingegangenen Ehe kommen, haben Seelsorge und Gemeinde die Not mitzutragen. Dieser Einstieg ist sachgemäß: Das erste Ziel der Pastoral muß die Sorge um gute Ehe sein, um so die Gefahr des Scheiterns zu verringern. Bei Vorträgen über die Ehe erhält man nicht selten den Eindruck, daß die Seelsorger mehr Interesse an der Frage der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener haben als an der Ehevorbereitung. Im nächsten Abschnitt wird die Botschaft Jesu von der Ehe dargelegt: Die einmal geschlossene Ehe ist der Verfügungsgewalt des Menschen nach Jesu Wort entzogen, darf aber auf seine Gnade bauen. Dann wird die Lehre der Kirche dargestellt, vor allem nach Familiaris Consortio. Beachtenswert erscheint hier der einleitende Hinweis, daß die innerkirchliche Diskussion den Eindruck erwecke, als bestünde das Problem der Zulassung zu den Sakramenten nur bei den wiederverheirateten Geschiedenen. Wenn, wie der Rezensent festgestellt hat, nach dem Protokoll über eine Priesterratssitzung zuerst geklagt wurde, daß nur wenige Erstkommunikanten einige Sonntage später noch an der Eucharistie teilnehmen, und dann, daß sich bei der Erstkommunion das Problem der wiederverheirateten Geschiedenen besonders eindringlich stelle, so wird doch klar, daß auch viele Nichtgeschiedene vor der Kommunion nicht gebeichtet und einen festen Vorsatz gefaßt haben und schon ihr Kommunionempfang Anlaß zur Frage gibt. Steht nicht hinter dem Unverständnis gegenüber der Haltung der Kirche hinsichtlich der wiederverheirateten Geschiedenen das größere, von der Seelsorge ignorierte Problem der mangelnden Ehrfurcht vor der Eucharistie? In den nächsten Abschnitten werden praktische Hinweise in Hinblick auf die Frage der Gültigkeit der ersten Ehe und auf die Möglichkeiten der Wiederverheirateten Geschiedenen gegeben, am Leben der Kirche teilzunehmen. Am Schluß werden Texte aus dem Zweiten Vatikanum und aus Familiaris Consortio wiedergegeben und einige Rechtsfragen angesprochen.

Erschien Degenhardts Schrift vor dem Schreiben der Glaubenskongregation vom 15. Okt. 1994, so hat Bischof Braun nach diesem Schreiben Priester, Diakone und alle Mitarbeiter in der Seelsorge zum religiösen Gehorsam aufgefordert. Die Kirche übe einen Heilsdienst in Liebe zur Wahrheit aus, denn was pastoral ist, könne nicht im Widerspruch zur Wahrheit stehen. In Hinblick auf den Vorwurf der Härte und Unbarmherzigkeit der Kirche wird gesagt, daß die Barmherzigkeit nicht von der Forderung nach Umkehr als Voraussetzung für die Vergebung abgetrennt werden dürfe. Mit einem Wort von Johannes Paul II (Ad-limina-Besuch der österreichischen Bischöfe vom 19. 6. 1987) wird festgestellt: »Das Nein der Kirche zum Sakramentenempfang der wiederverheirateten Geschiedenen ist nicht Ausdruck von Unbarmherzigkeit, sondern Verteidigung der Liebe und Verteidigung der Treue«. Ferner werden die Problemkreise: Gewissen und Lehramt und Einheit mit der Gesamtkirche aufgegriffen. In Bezug auf die Betroffenen wird an die vielfältigen Kommunikationsmöglichkeiten mit Christus verwiesen (Teilnahme an der erlösenden Kraft des eucharistischen Opfers, geistige Kommunion). Eine einseitige Betonung des Mahlcharakters in der Verkündigung wirke sich hier negativ aus, aber auch der Alles-oder-Nichts-Standpunkt der Betroffenen sei abzulehnen. Ebenso wird zum Überdenken einer »heute da und dort festzustellenden Kommunionpraxis« aufgefordert, »die den Anschein selbstverständlicher Gewohnheit erweckt... Wenn das Bewußtsein um die Tiefe des Mysteriums der Eucharistie insgesamt lebendig ist, wächst auch das Verständnis dafür, daß es nicht beliebig verfügbar und zugänglich sein kann. Nicht wir setzen dem Mysterium das Maß, nach welchem es

sich schenken will, sondern das Mysterium setzt es uns«. Schließlich werden an die Möglichkeiten der Zuwendung erinnert und weitere Richtlinien zur konkreten Geschiedenenpastoral in Aussicht gestellt.

Den beiden Bischöfen (und anderen, während wieder andere sich weiterhin um die Quadratur des Kreises bemühen) ist für ihren Mut zu danken. Sicherlich finden sie nicht wie die entgegengesetzte Position die breite Zustimmung der Presse und der »Politiker«. Es ist zu hoffen, daß die Regionalisierung der Wahrheit durch eine erneute Besinnung überwunden wird. Durch eine solche Regionalisierung finden sich jene bestätigt, die sich um das Gebot Christi nicht kümmern, werden jene verbittert, die gläubig die Not einer schwierigen Ehe durchgestanden haben oder durchstehen (und sogar wieder verheiratete Geschiedene, die sich die Teilnahme an der Kommunion herausnehmen, bleiben verunsichert und werden nicht froh), wird die Seelsorge gelähmt und das Ansehen des bischöflichen Amtes gemindert, das nur dann authentisch lehrt, wenn es mit dem Nachfolger Petri übereinstimmt (vgl. Lumen Gentium 25). Es dürfte klar geworden sein, daß es sich nicht nur um das Problem der wiederverheirateten Geschiedenen handelt, sondern um eine Vielfalt von Fragen und Mißverständnissen, letztlich um die richtige Sicht von Jesus Christus.

Einige Punkte bedürften vielleicht einer Ergänzung und Verdeutlichung. So das Problem des unschuldigen Partners, der an der Ehe festhalten wollte und die Sorge für Kinder hat. Gerade an diesem Fall setzt man an, um die traditionelle Praxis der Kirche zu diskreditieren. Auch wenn es im konkreten Fall oft äußerst schwierig ist, den Schuldigen bzw. die Schuldanteile festzustellen, besonders für Außenstehende (man lebt sich unmerklich auseinander bis aufeinmal ein dritter als »Traum des Lebens« auf der Bühne erscheint), so gibt es doch Fälle eines egoistischen Verlassens des Ehepartners, der selber an der Ehe festhalten wollte. Hier ist zu sehen, daß beim Bundes-Urbild, dem Verhalten Christi zur Kirche, gerade dieser unschuldige Partner den »Part« Christi zu bezeugen hat, der auch für jeden schweren Sünder offen bleibt, damit er umkehrt, und die Umkehr wünscht. Der ehewillige Partner übernimmt und bezeugt eine Christusfunktion. Weiterhin müßte in der Diskussion das »Zahlenmaterial« differenzierter analysiert werden. Oft wird auf 40% der Ehen verwiesen, die geschieden werden; soweit die Geschiedenen wieder heiraten (und das ist die Mehrheit), seien sie aus den Sakramenten ausgeschlossen. Sicher, es handelt sich jeweils um Menschen und nicht um Prozente, aber da mit Zahlen operiert wird, muß doch die Gegenfrage gestellt werden: Wieviele von den wiederverheirateten Geschiedenen würden, wenn die Kirche die Zulassung erlauben könnte und würde, regelmäßig (und nicht nur bei der Erstkommunion der Kinder) an den Sonntagsgottesdiensten und den Sakramenten teilnehmen? Vielleicht würde eine solche Untersuchung ergeben, daß es für die Seelsorge noch andere, zahlenmäßig größere Gruppen gibt, für die keine sakramentale Sperre besteht, für die man sich aber nicht so lautstark einsetzt. Eine solche Untersuchung könnte höchst aufschlußreich sein.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Exegese

Mußner, Franz, Maria, die Mutter Jesu im Neuen Testament. Mit einem Geleitwort von Joseph Cardinal Ratzinger, Eos-Verlag St. Ottilien, 1993, 156 S. – ISBN 3-88096-717-2, DM 14.–

In seinem Geleitwort verweist Joseph Card. Ratzinger anhand des Ave-Maria, eines katholischen Grundgebets, auf die Rechtmäßigkeit der Marienverehrung, denn die Kirche übernimmt hier zwei biblische Grußworte, das des Engels und das der vom Geist erfüllten Elisabeth. Bei vorliegendem Buch handelt es sich um sechs Einzelbeiträge, von denen die ersten vier zwar schon früher veröffentlicht, aber nochmals überarbeitet wurden; die letzten beiden sind Erstveröffentlichungen.

Der erste Beitrag sichtet die biblischen Aussagen über die Mutter Jesu. Sehr hilfreich, klärend und für jene, die einen Einblick in die Arbeitsweise heutiger Exegese suchen, ist die Unterscheidung zwischen historischer Ebene, Traditionsebene und Redaktionsebene. Mk 6,3 (»Sohn der Maria«) wird mit dem Tod Josefs erklärt. Es fragt sich nur, warum Mt (13,55) und Lk (4,22), bei denen ein Mißverständnis über den Vater Jesu aufgrund der Kindheitsevangelien nicht zu erwarten war, wieder zum »Sohn Josefs« zurückkehren. Der zweite Abschnitt behandelt die Anfänge der Marienverehrung bei Lk 1,48f und 11,27f. Die letzte Stelle kann rein philologisch adversativ-abweisend (gegen Marienverehrung, wie vor allem protestantische Autoren meinen), aber auch verstärkend im Sinn der Marienverehrung verstanden werden; Mußner spricht sich aus Gründen der Konsequenz des Evangelisten für die zuletztgenannte Auslegung aus. Der dritte Abschnitt: »Der Glaube Mariens im Licht des Römerbriefs« vergleicht den Glauben Mariens mit dem

Abrahams. Grundlage bietet Lk 1,37 bzw. Gen 18,34a, also der Glaube an das Wunder. Beide stehen am Anfang der Verheißung bzw. der Erfüllung der Heilsverheißung. Mit der Gegenüberstellung des »Vaters des Glaubens« mit der Mutter der Gläubigen will Mußner eine ökumenische Verständigung vorbereiten, wobei er nicht übersieht, daß das sola fide bzw. sola gratia bei Maria einen anderen Sinn als bei der reformatorischen Abrahamsauslegung hat (vgl. S. 71). Besondere Aufmerksamkeit verdient der 4. Beitrag: Das »semantische Universum« der Verkündigungsperikope. Gegenüber den Versuchen, die Jungfrauengeburt auf griechische oder ägyptische Mythologie zurückzuführen, stellt Mußner fest, daß die Verkündigungsperikope durch und durch (Namen, topographische Angaben, Zitate, Redeweise usw.) einen »Israelhorizont« aufweist. Mußner ist nicht nur Philologe, sondern kann über die Grenzen seines Fachs hinausblicken. Er stellt nun Reflexionen über den Wert religionsgeschichtlicher Analogien im Rückgriff auf Platon an: »Wer aber sicher gehen will, der muß vor allem vor Ähnlichkeiten auf der Hut sein; denn da bewegt man sich auf besonders schlüpfrigem Boden«. Tatsächlich, die religionsgeschichtliche Erklärung der christlichen Botschaft zum Jahrhundertbeginn ist überall überholt - nur in Bezug auf die Jungfrauengeburt gilt sie immer noch als Ausflucht. Anhand des Magnifikat wird im nächsten Kapitel die »Königin der Propheten« dargestellt. Mußner fragt nach dem näheren Sinn der Aoriste (reine Vergangenheit, gnomische Bezeugung des regelmäßigen Tuns Gottes, inchoative Markierung des Anfangs eschatologischer Ereignisse oder vom prophetischen Perfekt des Hebräischen beeinflußte Schilderung der Zukunft?) und entscheidet sich für die prophetische Funktion der Aoriste im Sinn des »utopischen« Umsturzprogramms Gottes. Im letzten Kapitel legt Mußner Offb 12 aus: Sonnenweib und Drache.

Diese Sammlung von Aufsätzen kann jenen, die mit der modernen Exegese ihre Schwierigkeiten haben, mit deren Methoden vertraut machen. Es handelt sich um Abhandlungen, die einerseits den hohen Ansprüchen der Wissenschaftlichkeit genügen, aber andererseits auch die geistig interessierten Nichttheologen nicht abschrecken sollen. Die Abhandlungen helfen in hervorragender Weise, den Graben zwischen der Exegese und der kirchlichen Mariologie zu überbrücken.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Dogmatik

Naab, Erich (Hrsg.): Ex latere. Ausfaltungen communialer Theologie. Eichstätt: Franz-Sales-Verlag, 1993 (= Extemporalia, Bd. 12), 285 S., ISBN 3-7721-0153-4, 35,– DM.

Anlaß und Anliegen der vorliegenden Aufsatzsammlung thematisiert bereits das einleitende Grußwort des Hochwürdigsten Herrn Bischof von Eichstätt, Dr. Karl Braun: Als Festgabe zum 60. Geburtstage des Eichstätter Ordinarius für Dogmatik, Prof. Dr. Michael Seybold, gedacht, vereint der anzuzeigende Sammelband zwölf theologische Beiträge unterschiedlichster Thematik aus dem zahlreichen Schülerkreis des Jubilars. Nichtsdestoweniger spiegelt die vorgelegte Auswahl wesentliche Schwerpunkte im gleichwohl vielfältigen, wissenschaftlichen Werk Michael Seybolds zutreffend wider: Arbeiten zu Ekklesiologie und Sakramentenlehre dominieren den Sammelband ebenso wie die abschließende Publikationsliste (»Bibliographie Michael Seybold«: S. 276–284). Der programmatische Titel des Sammelbandes *Ex latere. Ausfaltungen communialer Theologie* schließlich weist in die gleiche Richtung; er formuliert Anspruch wie theologisches Selbstverständnis des Jubilars gleichermaßen: Die durchbohrte Seitenwunde Jesu Christi als Quellgrund der kirchenkonstituierenden Sakramente bleibt ein theologisch stets verpflichtendes Mysterium; insofern aber ein christologischer Bezug nur über die Communio der Kirche herzustellen ist, entfaltet sich Theologie stringenterweise communial, also auf (kirchliche) Gemeinschaft bezogen. Zutreffend für den Jubilar faßt das bischöfliche Grußwort von daher wie folgt zusammen: »Das theologische Schaffen von Michael Seybold kommt von tiefer her und will sich aus wirklicher Tiefe entfalten. Deshalb ist es im Raum der betenden Verherrlichung Gottes angesiedelt und bemüht, den Sinn für die Tiefe der Glaubensgeheimnisse zu wecken und zu fördern sowie den ›Deus semper maior‹, den je größeren Gott zu preisen.« (S. 13)

Demselben Anliegen fühlen sich offenkundig auch die hier vorgelegten Beiträge aus dem Schülerkreis Michael Seybolds verpflichtet: Sie umfassen einen vom 5. vorchristlichen Jahrhundert bis in unsere Gegenwart reichenden Zeitraum und beschreiben zentrale, auch für die gegenwärtige Situation der Kirche relevante Problemkreise des Kirchenverständnisses und der Sakramententheologie. Allerdings bilden der erste und der letzte Beitrag des Sammelbandes – gleichsam in Rahmenfunk-

tion – eine gewisse Ausnahme: Der Eingangs-Aufsatz von Maria Magdalena Eibl *»... und hat dennoch sich nicht unbezeugt gelassen...« (Apg 14,17). Reflexion der Offenheit eines tragischen Mythos in Richtung auf christlichen Erlösungsglauben* (S. 19–31) etwa untersucht am Beispiel des religiös ausdeutbaren Hippolytos-Mythos in der Bearbeitung des griechischen Dramatikers Euripides (485–406 v. Chr.) die Möglichkeiten und Grenzen vorchristlichen Wissens um Erlösungsbedürftigkeit. In ähnlicher Weise gilt auch der letzte Beitrag von Ulrike Wolitz *Die purpurrote Kordelschnur. Ein zeitloses Gottesspiel bei Silja Walter* (S. 259–275) einer literarischen Gestaltung religiöser Aussagen: Die Benediktinerin Silja Walter (geb. 1919) greift in ihrer dramatischen Produktion wiederholt auf das Genus des spätmittelalterlichen Mysterienspiels zurück. U. Wolitz unternimmt es nun, den spezifisch theologischen Ansatz der Mysterienspiele Silja Walters zu skizzieren: Als wesentliche Aspekte benennt sie eine christozentrische Schilderung der Geschichte als Heils- und Erlösungsgeschichte, die Hoffnung auf Gleichgestaltung mit Christus und das immerwährende Jetzt der Heilszeit.

Mit dem Beitrag Lenka Karfíkovás dagegen wird die Reihe genuin theologischer Arbeiten eröffnet; ihr Aufsatz *Symbol und Unmittelbarkeit. Zur Interpretation des dritten Buches In Hierarchiam coelestem Hugos von St. Viktor* (S. 32–55) ist dem sakramententheologischen Ansatz Hugos von St. Viktor gewidmet: Diesem zufolge bewirkt das Sakrament einerseits, was es bedeutet, bleibt jedoch in seiner sichtbaren Gestalt andererseits stets ein analoges Symbol. Die daraus zwingend resultierende Unähnlichkeit aber stellt eine fortwährende Aufforderung zur Suche nach der Unmittelbarkeit des (ganz) Anderen dar. Dasselbe Motiv (der Suche nach Unmittelbarkeit) prägte einem einfühlsamen Aufsatz Christoph Rohrers zufolge (*Hingabe. Zum Lebensgeheimnis des Hl. Ignatius von Loyola:* S. 56–76) aber auch den inneren Lebensweg jenes großen Heiligen, der in der Gleichgestaltung mit Christus Ziel und Erfüllung menschlicher Existenz erblickte. Der Beitrag des Herausgebers vorliegender Festgabe wiederum nähert sich besagtem Ziel (der Gleichgestaltung mit Christus) über das eucharistische Sakrament: Erich Naab konstatiert unter dem Titel *Naturale Einheit und Inkorporation. F. Mendozas Anregung für M. J. Scheebens Eucharistielehre. Mit einem Brief Scheebens an J. Ernst* (S. 77–102) überraschende Abhängigkeiten des Kölner Dogmatikers Matthias Joseph Scheeben (1835–1888) vom spanischen Kardinal Francisco de Mendoza y Bobadilla (1508–1566) hinsichtlich einer eucharistischen Verbindung der Kommunionempfänger mit Christus; beide Theologen betonten, daß die Einheit mit Christus nicht nur moralisch, sondern auch ›naturaliter‹ statthabe. E. Naab resümiert deshalb, daß Mendoza über Scheebens Publikation *Mysterien des Christentums* »auf die Entwicklung der modernen Lehre über den mystischen Leib Christi einen Einfluß (hatte), der bisher nicht angenommen werden konnte« (S. 92).

Mit ekklesiologischen Dimensionen der Lehre vom mystischen Leib Christi (Corpus Christi Mysticum) beschäftigen sich anschließend drei weitere Artikel. Dabei skizziert Josef Schierl (*Christus und Kirche vor »Mystici Corporis«. Ausgewählte Entwürfe unter besonderer Berücksichtigung der Ekklesiologie von Michael Schmaus:* S. 103–131) einige markante Eckpunkte der theologischen Diskussion über die Beziehungen Christi zu seiner Kirche seit dem Beginn des 20. Jahrhunderts bis zur Promulgation der päpstlichen Enzyklika *Mystici Corporis* am 29. Juni 1943. Breiter Raum wird in diesem Zusammenhang dem ekklesiologischen Beitrag des Münchner Dogmatikers und Grabmann-Schülers Michael Schmaus (1897–1994) eingeräumt: Auch bei M. Schmaus selbst sind nach J. Schierl Entwicklungen im ekklesiologischen Verständnis bemerkbar, die sich vor allem in den wiederholt umgearbeiteten Neuauflagen seiner *Katholischen Dogmatik* beobachten lassen. Als Grundtendenz ist jedoch stets sein Festhalten am erhöhten Christus und dem von ihm ausgesandten Geist als Lebensgrund der Kirche erkennbar. Im folgenden Artikel von Werner J. Hentschel (*»Christus in uns, wir in ihm«. Joseph Kardinal Schröffer und der Corpus-Christi-Mysticum-Gedanke:* S. 132–148) steht dagegen die Persönlichkeit Joseph Kardinal Schröffers (1903–1983) im Vordergrund. Schröffer suchte vor allem in Predigten und Ansprachen die kirchliche Lehre vom »Corpus Christi Mysticum« zu verbreiten, da sie ihm für einen pastoral zentral bedeutsamen Verkündigungsinhalt galt. Dem schließt sich W. Hentschel an, wenn er gegen die herrschende ekklesiologische Vorstellung vom »Volk Gottes« den Corpus-Christi-Mysticum-Gedanken als ein dem Wesen der Kirche gemäßeres Modell propagiert. Die von W. Hentschel eher konkurrierend gesehenen Bilder von der Kirche als »Volk Gottes« und als »Corpus-Christi-Mysticum« werden von Stefano Alberto (*Begriff und Wesen der Kirche in der Entstehung der Kirchenkonstitution »Lumen Gentium«. Einige Anmerkungen zu drei Voten der Fuldaer Bischofskonferenz* [1960–1963]: S. 149–175) hingegen für komplementäre, unterschiedliche Aspekte der Kirche widerspiegelnde Vorstellungen erklärt. In diesem

Sinne skizziert S. Alberto die konziliare Entwicklung als eine weitere theologische Durchdringung und Ausfaltung der Corpus-Christi-Mysticum-Lehre; er sieht hier jene Konzilsdynamik am Werk, die »zu einem erneuerten Blick in das Geheimnis Christi und seiner Kirche führen wollte« (S. 166).

Den besagten Aufsätzen zu den ekklesiologischen Dimensionen der Lehre vom mystischen Leib Christi korrespondieren durchaus folgerichtig zwei Beiträge, die sich mit dem Verständnis des Priestertums in der jüngeren Vergangenheit auseinandersetzen: Zunächst geht Josef Hernoga auf *offene Fragen in der Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils über das Priestertum* (S. 176–203) ein. Dabei konstatiert der Verf. einleitend die Tendenz des Konzils, Richtlinien vorzugeben und auf eine Lösung von Einzelfragen zu verzichten; daraus resultiere ein theologischer Diskussionsbedarf, wie er etwa hinsichtlich des Priestertums und seiner Deutung zu beobachten sei. J. Hernoga greift vier Fragen von exemplarischer Bewandtnis heraus: Die historische Herkunft des kirchlichen Amtes, die drei-Ämter-Lehre, das Verhältnis Bischof – Presbyter und – dem Verf. zufolge grundlegend für jede weitere Diskussion – die ekklesiologische Dimension des Priestertums. Willibald Harrers Beitrag *Schreiben der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst vom 24. September 1992. Theologische Anmerkungen* (S. 204–222) überträgt das Anliegen J. Hernogas ins Pastorale: Einem Exzerpt des bischöflichen Schreibens (S. 204–214) folgen konsequenterweise Überlegungen W. Harrers zu *theologisch begründeten Entlastungsmöglichkeiten für den priesterlichen Dienst.* Hier empfiehlt der Verf., vor allem jene Tätigkeiten einzuschränken, bei denen die Transparenz des priesterlichen Amtes für Christus nicht mehr gewährleistet ist. W. Harrer beschließt seinen Beitrag mit dem Abdruck von zehn Thesen zur priesterlichen Lebensform, die bereits im Jahr 1981 der Deutschen Bischofskonferenz vorgelegt worden waren. Ihrer Tendenz, die Effizienz priesterlichen Handelns für verzichtbar zu halten, wird aber wohl nicht jeder Leser zustimmen wollen. Einem pastoralen Anliegen weiß sich schließlich auch der Aufsatz von Franz J. Hausmann verpflichtet; unter dem Titel *»Ich bin ein Sucher ... zu allem was mehr ist«. Überlegungen zur Sakramentenpastoral.* (S. 223–246) unternimmt der Verf. den Versuch, mit einem stark existentiell gefärbten Sakramentenverständnis dem Weg-Charakter des Lebens besser Rechnung zu tragen und von daher einer qualifizierten und effizienten Sakramentenpastoral den Weg zu ebnen. Freilich dürften diese Bemühungen mit Zustimmung oder Ablehnung des Sakramentenverständnisses F. J. Hausmanns stehen und fallen, wenn er etwa wie folgt formuliert: »Ein Sakrament ist das Leben eines Menschen, der sich von Gott berufen ließ, als Christ zu leben.« (S. 232)

Bleibt noch ein Beitrag von Krysztof Gózdz anzuführen: *Die anthropologische Krise und ihre Lösung durch den Personalismus* (S. 247–258). Dort konstatiert K. Gózdz eine anthropologische Krise unserer Gegenwart, für die er schlagwortartig Marxismus, Strukturalismus, Psychoanalyse, Hermeneutik und Linguizismus sowie Szientismus verantwortlich macht: »Diese und ähnliche Anschauungen führen zur Vernichtung des Menschen und zur anthropologischen Krise.« (S. 247) Eine Bewältigung besagter Situation erhofft sich der Verf. von der sog. Lubliner Schule um Prof. Czelsaw Bartnik und ihrem philosophischen System des Personalismus; allerdings kann K. Gózdz des begrenzten Raumes wegen nur einige Aspekte dieses philosophischen Entwurfes andeuten. Vertiefende Lektürevorschläge vermag der geneigte Leser einer beigefügten Bibliographie zu entnehmen.

Die Rezensentin darf zusammenfassen: Themenauswahl und -anordnung gestatten dem Leser eine ebenso aufschlußreiche wie interessante Lektüre des gesamten Sammelbandes. Wenngleich es sich um eine akademische Festschrift handelt, ist die Publikation doch allen, die im seelsorgerlichen Bereich tätig sind, zur privaten Weiterbildung durchaus zu empfehlen. Insofern trifft ein ehrendes Wort Dr. Erich Naabs an die Adresse des Jubilars erfreulicherweise auch für dessen Schülerkreis und den vorliegenden Sammelband zu: »Der Theologie eignet (...) grundlegend auch die Perspektive der Heils- und Seelsorge.« (S. 16)

Gerda Riedl, Augsburg

Prades, Javier: »Deus specialiter est in sanctis per gratiam«: El misterio de la inhabitación de la Trinidad, en los escritos de santo Tomás. Roma: Editrice Pontificia Università Gregoriana, 1993 (Analecta Gregoriana; Vol. 262). – XXXIV u. 484 Seiten.

Der Einwohnung der Trinität in den Gerechten hat sich Thomas von Aquin unter verschiedenen Aspekten und Kontexten zugewandt. Wiewohl er in keiner eigenen Untersuchung, etwa einer Quästion oder auch nur einem Artikel, dieses Thema formell expliziert hätte, sind doch von seinen Überlegungen für die nachfolgende Theologie entscheidende Anregungen ausgegangen, das zugrundeliegende Glaubensgeheimnis der Gegenwart des dreifaltigen Gottes im christlichen Leben, die Gnade,

mit der Gott nichts weniger als sich selbst im Hl. Geist dem Menschen schenkt und ihn neu qualifiziert, im Glauben zu bedenken. Die bewegenden Fragen um das Verhältnis geschaffener und ungeschaffener Gnade, um den Grund der Unterscheidung zwischen der seinserhaltenden und so ganz innerlichen Gegenwart Gottes in allen Dingen und seiner darüber hinausgehenden besonderen Präsenz im Menschen, der Gott mit seinem Geist erkennt und liebt, um den unvermischbaren und doch untrennbaren Zusammenhang der Natur mit der Gnade, um den Ausgang der Dinge und ihre Rückkehr zu Gott, zuletzt aber um die Annäherung an Gottes dreifaltiges Leben selbst sind damit berührt.

In seiner von Karl J. Becker an der Gregoriana betreuten Dissertation hat J. Prades eine minutiöse Untersuchung der Texte vorgelegt, in denen der doctor communis präzise zur Inhabitation sich äußert. In einem ersten Teil (1–102) analysiert er mit den von Thomas zitierten Quellen tragende Strukturen und Fragestellungen der vorgängigen theologischen Tradition literarkritisch und theologisch-systematisch, sodann (105–304) spürt er in chronologischer Folge im einzelnen den vielfältigen und vielschichtigen Äußerungen des Aquinaten nach, um in einem dritten systematischen Part (307–440) den Versuch einer Synthese über das Mysterium der Einwohnung zu wagen, bevor das Werk mit einer ausführlichen Zusammenfassung und einer Bibliographie beschlossen wird.

Es ist Augustin, der mit zwei Ansätzen die Spannung aufgibt. Im Brief an Dardanus aus dem Jahr 417 (Ep. 187), bekannt auch unter dem Titel De praesentia Dei liber, unterscheidet er die besondere Einwohnung in den Gerechten von der Gegenwart Gottes in allen Dingen und der einmaligen Gegenwart (corporaliter habitare) in Christus, während das Thema der Sendung der göttlichen Personen in die Welt und so der Verweis auf das dreifaltige Leben seine Anregung in (dem antiarianisch geprägten Text) De Trinitate IV, 20 findet. Die Inhabitation wird als Folge der Erkenntnistätigkeit der Kreatur verstanden bzw. ihr zeitlicher Effekt als Erkenntnis des ewigen Hervorgangs beschrieben: mitti est cognosci quod ab illo procedat. Und doch verweisen die getauften Kinder auf eine multum mirabilis res: Das verborgene Wirken Gottes selbst im Innern des Gerechten scheint auf. Dem Einfluß das Dardanusbriefes über Gregor bzw. die Glossa ordinaria und die Sentenzen der Schule von Laon wird nachgegangen, um die Vorgaben bei Petrus Lombardus Sent. I d. 37 (in der Tradition der Ep. 187) und d. 14-17 über die göttlichen Missionen zu eruieren. Petrus insistiert darauf, daß nicht nur geschaffene Gaben, sondern der Geist selbst sich mitteilt; Thomas wird mit ihm darauf beharren, auch wenn er gegen Lombardus die Notwendigkeit des geschaffenen Habitus der Liebe aufweist und wenn auch die Perfektion, mit der er Natur und Wesen der Gnade, der Liebe und der geschaffenen Gaben beschreibt, in späterer Zeit zur Verdunkelung des Vorrangs der gratia increata über ihren geschaffenen Effekt beigetragen haben mag. Herausgefordert wird er sein durch die zwei Betrachtungsweisen der Sendung, die notionale, die nach der gesendeten Person selbst fragt, und die essentiale der Wirkungen ad extra. Die Einwohnung kann nun als Ziel der Tätigkeit der Kreatur, aber auch vorausgehend als göttliches Geschehen, das diese Tätigkeit erst ermöglicht, verstanden werden.

Die historisch-positiven Analysen des umfangreichsten, wohl auch gewichtigsten 2. Teils der Arbeit wenden sich den reichen Kommentaren des Thomas zu den genannten Distinktionen des Magisters zu, in denen nun auch das exitus-reditus-Schema, neuplatonische Einflüsse in der Theorie der participatio und assimilatio und die aristotelische Kausalitätslehre bedacht werden. Die Sendung der göttlichen Personen wird als der ewige Hervorgang selbst mit einem zeitlichen Effekt verstanden. Ein essentiales Konzept herrsche vor, in dem verschiedene, miteinander verknüpfte Nuancen mit großer Akribie herausgearbeitet werden. Es folgen die Analysen der QD de Ver. 27 mit der neuen Zuordnung der gratia als Form zur caritas, des Quodlib. X 8, das intentionalistisch die Verbindung durch die Tätigkeiten der Kreatur mit dem dreifaltigen Gott als letztem Ziel darstellt, und der Summa contra Gentiles IV 21–23, wo die Freundschaft zwischen dem Menschen und Gott zum neuen Thema wird: per Spiritum sanctum Dei amatores efficimur. Die einschlägigen Texte der Summa Theologiae finden sich bereits in der prima pars, und zwar in q. 8 (De existentia Dei in rebus) und der tiefgründigen q. 43 (De missione personarum divinarum). Im letztgenannten Text sieht der Verf. die beiden Traditionsstränge (Ep. 187 und De Trin.) zusammengeführt. Schließlich werden Texte, die den letzten Lebensjahren zugeschrieben werden, Comp. theol. 214, die QD de Car. a. 1 mit der Betonung auf der Gegenwart und inneren Aktion des donum increatum, und die Kommentare zur Hl. Schrift (Super Io., ad Rom., I ad Cor.) mit ihrem Ausdrucksreichtum und ihrer Insistenz auf der Einwohnung Christi bedacht.

Leserfreundlich werden die besprochenen Passagen stets reichlich mitgeteilt. Die Analyse arbeitet insbesondere die Unterscheidung eines »ontologischen« und »intentionalen« Verständnisses der Einwohnung heraus, die Unterscheidung zwischen dem vorgängigen Prinzip einer Transformation und

dem angestrebten Ziel und Objekt einer Tätigkeit, in der das Geschöpf seine Vollendung findet (etwa: Spiritus sanctus, qui est caritas increata, est in homine caritatem creatam habente, movens animam – sicut cognitum in cognoscente et amatum in amante). Damit hängen die Zuordnungen der Ursachen, der effizienten, der finalen und auch exemplaren, zusammen, nicht weniger auch das Verständnis der personalen Prägung des ganzen Vorgangs. In In Sent I d. 14 q. 2 a. 1 qc. 2 bereits hatte Thomas darauf aufmerksam gemacht, daß von Seiten des Rezipienten zwar die Disposition das Frühere ist und wir so erst durch die geschaffenen Gaben den Geist empfangen, weil wir durch sie ihm verähnlicht werden. Anders aber sieht es aus ex parte agentis et finis: ... ita per prius recipimus Spiritum sanctum quam dona ejus, quia et Filius per amorem suum alia nobis donavit. Et hoc est simpliciter esse prius. Der Verf. stellt in einem eigenen Kapitel seine Beobachtungen und Schlüsse im Bezug auf die theologischen Kontexte, in denen Thomas zur Einwohnungslehre Stellung genommen hat, dar. Die Ubiquitätsgegenwart und die Sendungen, die Zuordnung von Gnade und Liebe, die Gottheit des Hl. Geistes, die Christologie und die selige Schau waren verschiedene Anlässe; mit unterschiedenen Fragestellungen konnten die Elemente zu einer Synthese bereitgestellt werden, die selbst von der Diskussion um die ratio formalis der Einwohnung geprägt ist.

Mit Rückgriff auf metaphysische Prinzipien des Thomas, insbesondere auf die Analogie des Seins und auf die transzendentale Kausalität, sucht der Verf. die verschiedenen Ansätze nicht aufeinander zu reduzieren – sondern – wie die prädikamentalen Ursachen – zusammenkorrespondierend als Näherungen an das Geheimnis der besonderen Gegenwart Gottes, um die es sich bei der Einwohnung handelt, zu verstehen. Eine univoke Aussage wird auch für die besondere praesentia Dei zurückgewiesen. Daher zeigt das Zitat im Titel nicht nur den Fragepunkt, sondern auch die Zusammenfassung der Untersuchung an. Der Verf. sucht u. a. an der Problematik der Gotteserkenntnis und Liebe bei den getauften Kindern, bei Schlafenden, also anhand der Formel actu vel habitu zu zeigen, daß Thomas, wenn die Gegenwart der Person nicht auf eine geschaffene Fähigkeit reduziert werden kann, selbst die intentionale und ontologische Perspektive integriert, weil er nicht nur ex parte creaturae, sondern auch ex parte Dei sich um die Aussage müht. Die Dynamik in der personalen Verbindung Gottes mit den Menschen wird, da Verengungen späterer Interpretationen aufgebrochen sind, eher ansichtig; das Verständnis der Beziehung zwischen Gott und dem Menschen als Freundschaft (S. c. G) wird so mit den übrigen Texten verbunden.

Die sorgsam abwägenden Analysen der Thomastexte und bedeutender Interpretationen bekunden ein hohes theologisches Problembewußtsein des Verf., der in seiner anregenden Dissertation den originären Reichtum der Theologie des Aquinaten aufnimmt, um das Heilsgeheimnis der Gegenwart Gottes spekulativ tiefer zu durchdringen und in seinen Zusammenhängen zu verstehen.

Erich Naab, Eichstätt

Stickelbroeck, Michael, Mysterium Venerandum. Der trinitarische Gedanke im Werk des Bernhard von Clairvaux. Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters NF 41, Verlag Aschendorff 1994, 366 S.

In letzter Zeit sind einige Monographien zu Bernhard v. Clairvaux erschienen. Nunmehr ist auch dessen Trinitätsverständnis bearbeitet worden. Die Anregung dazu gab A. Ziegenaus von der Theol. Fakultät Augsburg, wo die Arbeit 1993 als Dissertation angenommen wurde. So sehr der Abt von Clairvaux die trinitätstheologische Diskussion des 12. Jhs. mitbestimmt hat, sind Darstellung und Würdigung seines Beitrages nicht einfach. Es liegt kein systematischer Traktat von ihm vor. Der erste Teil der Studie gilt den trinitätstheologischen Kontroversen des Abtes. Für Bernhards Auseinandersetzung mit Abaelard nimmt der Autor dessen Ep. 190 als Leitfaden; und den Disput mit Gilbert entfaltet er von der Schrift De consideratione her. Gegenüber Abaelard sieht Stickelbroeck den hl. Bernhard deutlicher die Personalität der trinitarischen Namen hervorheben. Für die Zuordnung zu Gilbert verweist der Autor auf eine Unterscheidung von L. Hödl, wonach der Abt von Clairvaux die augustinische Tradition vertritt und der Bischof v. Poitiers die des Hilarius.

Nach dem Blick auf die beiden wichtigsten Kontrahenten Bernhards geht Stickelbroeck systematisch vor. Er analysiert zunächst das immanente Trinitätsverständnis und richtet dabei besondere Aufmerksamkeit auf den Heiligen Geist als osculum von Vater und Sohn, ein Bildwort, das die enge Bindung von Vater und Sohn verdeutlicht.

Gemäß seiner systematischen Vorgehensweise skizziert Stickelbroeck im zweiten Teil die Spiegelungen der Trinität in der Schöpfung. In der Tradition Augustins ist der Mensch das geschöpfliche Abbild des dreifaltigen Gottes; das gilt für ihn als Gerechten wie als Sünder, der seinen Weg zu Gott zurückfindet. Diese verschiedenen Facetten sind

der Hintergrund für das trinitarische Heilsverständnis Bernhards. »Der Vater erwirkt im Menschen durch den Heiligen Geist die Ähnlichkeit mit Christus« (198).

Der dritte Teil der Studie beschäftigt sich mit den missiones ad extra. Dort entfaltet Stickelbroeck die Christologie und Pneumatologie Bernhards. Bei letzterer hebt er dessen auffallende Anthropozentik hervor; ekklesiologische Bezüge seien weniger gegeben. Ein Sach- und Namensverzeichnis schließen das Buch ab.

Das vorliegende Buch verdient Anerkennung wegen seiner ausgewogenen Darstellung. Bernhards Konflikt mit Abaelard und Gilbert bietet gerne Anlaß zu vereinfachenden Gegenüberstellungen. Diesen zu entgehen, ist der Autor bestrebt. Er sieht in Bernhard einen maßgeblichen Vertreter der »Mönchstheologie«, die in Abaelard und Gilbert auf Dialektiker stößt. Hier ist weitere Unterscheidung notwendig. Wie weit ist die von J. Leclercq eingebrachte und vom Autor übernommene Kategorie »Mönchstheologie« zutreffend? Wäre ihr auch Anselm v. Canterbury zu subsumieren? Und Abt Abaelard mit seinen Hymnen? Gehören zu den Gilbert-Schülern nicht auch eine Reihe von Mönchen? Ferner, daß die Pneumatologie Bernhards deutliche Anklänge an die östliche Tradition enthält, hätte klarer aufgezeigt werden müssen.

Als Unebenheit ist die unterschiedliche Schreibweise von Namen zu werten. Der Sekretär Bernhards sollte einheitlich Gottfried v. Auxerre (so 24, Anm. 158) heißen (LThK^2 IV 1138f) statt Gaufridus (24) oder Gaufried (49.50.60). Warum wird Gottfried v. Chartres Geofroy (22) genannt? Als Unebenheit wertet es der Rez. auch, wenn Stickelbroeck die Trinitätslehre Augustins im Banne spekulativen Denkens stehen sieht (121). Ist damit dessen »De Trinitate« angemessen gekennzeichnet? Schließlich ist der vom Autor gewählte Untertitel zu diskutieren: Der trinitarische *Gedanke* ... Wäre nicht angesichts der spekulativen Zurückhaltung des Abtes angemessener vom Trinitarischen Glauben im Werk des Bernhard v. Clairvaux zu sprechen? Ungeachtet der genannten Gesprächspunkte ist die Dissertation Stickelbroecks eine begrüßenswerte Leistung. *Franz Courth, Vallendar*

Kanonistik und Staatskirchenrecht

Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland. Zweite, grundlegend neubearbeitete Aufl., hrsg. von Joseph Listl und Dietrich Pirson. Bd. 1. Verlag Duncker & Humblot, Berlin 1994. XLV, 1150 S., ISBN 3-428-08031-9, DM 79,–.

Die Fachwelt, alle Praktiker im kirchlichen und staatlichen Bereich und ebenso Professoren, Studierende und alle, die an Fragen des Verhältnisses von Staat und Kirche interessiert sind, haben schon lange auf eine Neuauflage des erstmals in den Jahren 1974 und 1975 von Ernst Friesenhahn und Ulrich Scheuner in Verbindung mit Joseph Listl herausgegebenen Handbuchs des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland gewartet. Dies nicht nur, weil die erste Auflage des zweibändigen Werkes seit längerer Zeit vergriffen war, sondern auch deshalb, weil auf verschiedenen Gebieten des Staatskirchenrechts eine Änderung der einschlägigen gesetzlichen Grundlagen und eine deutliche Weiterentwicklung stattgefunden haben. Nicht zuletzt hat auch die Wiedervereinigung Deutschlands und die damit verbundene Wiedererrichtung einer staatskirchenrechtlichen Ordnung in den neuen Bundesländern die Aufmerksamkeit verstärkt auf diesen Bereich gerichtet.

Joseph Listl, Professor des Kirchenrechts an der Universität Augsburg und Direktor des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands, Bonn, der bereits für die erste Auflage Mitverantwortung trug, und Dietrich Pirson, Professor des Öffentlichen Rechts an der Ludwig-Maximilians-Universität München ist es gelungen, eine große Zahl angesehener Wissenschaftler und erfahrener Fachleute aus der staatlichen und kirchlichen Verwaltungspraxis für die Mitarbeit wieder oder neu zu gewinnen. Das der ersten Auflage zugrunde liegende bewährte Konzept für die Darbietung der gesamten Materie des Staatskirchenrechts wurde im wesentlichen auch für die zweite Auflage beibehalten. Neben den einleitenden Beiträgen, die die systematische Komponente des Staatskirchenrechts herausstellen bzw. dieses in einen größeren historischen oder rechtstheoretischen Zusammenhang einordnen, steht die große Anzahl von Beiträgen zu einzelnen typischen Institutionen des deutschen Staatskirchenrechts und zu einzelnen Sachbereichen der Rechtsordnung, die auf kirchliche Belange Bezug nehmen oder für das Wirken der Kirche eine wesentliche Bedeutung haben. Im Rahmen dieser Besprechung ist es nicht möglich, die einzelnen Beiträge, deren Zahl gegenüber der Vorauflage erheblich vermehrt wurde, im einzelnen darzulegen und gebührend zu würdigen. Es soll jedoch zumindest eine kurze Inhaltsübersicht des klar und übersichtlich gegliederten Bandes I gegeben werden:

In einem ersten Abschnitt (S. 1–208) werden die »Grundlagen des Verhältnisses von Staat und Kirche« in umfangreichen Beiträgen dargelegt und behandelt, näherhin die geschichtlichen Wurzeln des

deutschen Staatskirchenrechts (D. Pirson), der heutige Verfassungsstaat und die Religion (A. Frhr. v. Campenhausen), Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland. Die politischen und gesellschaftlichen Grundlagen (H. Maier) sowie das Verhältnis von Kirche und Staat nach katholischem (P. Mikat) und evangelischem Verständnis (M. Heckel).

Unter dem Abschnitt »Rechtsquellen« (S. 209–343) erfahren nicht nur die verfassungsrechtlichen (P. Badura) und vertragsrechtlichen (A. Hollerbach) Grundlagen des Staatskirchenrechts sowie das Staatskirchenrecht als Gegenstand der einfachen Gesetzgebung in Bund und Ländern (J. Müller-Volbehr) und das Gewohnheitsrecht (P. Landau) eine ausführliche Darlegung; vielmehr wird angesichts der Herausforderungen, die die europäische Einigung an das Staatskirchenrecht stellt, der Blick auch auf das Verhältnis von Staat und Kirche in Europa (G. Robbers) gerichtet.

Der dritte Abschnitt »Die Religionsgemeinschaften nach kirchlichem Verfassungsrecht« (S. 345–436) wendet sich in gleicher Weise der Organisationsstruktur der beiden großen Kirchen, nämlich der katholischen (K. E. Schlief) und der evangelischen Kirche (O. Frhr. v. Campenhausen), zu und ebenso derjenigen der übrigen als öffentliche Körperschaften verfaßten Religionsgemeinschaften (E.-L. Solte) und ihrer Stellung im Staatskirchenrecht.

Der vierte Abschnitt (S. 437–713) befaßt sich mit verfassungsrechtlichen Grundsatzentscheidungen für die Beziehungen zwischen Staat und Kirche. Im einzelnen sind zu nennen die fundierten und mit zahlreichen Belegen aus der Rechtssprechung untermauerten Beiträge über die Glaubens-, Bekenntnis- und Kirchenfreiheit (J. Listl), die Gewissensfreiheit (M. Herdegen), die Kriegsdienstverweigerung aus Gewissensgründen (M. Herdegen), das Selbstbestimmungsrecht der Kirchen und Religionsgemeinschaften (K . Hesse) und die Ämterhoheit der Kirchen (E.-L. Solte). Ebenso finden Berücksichtigung die Grundrechtsbindung der Kirchen und Religionsgemeinschaften (H. Weber), die religionsrechtliche Parität (M. Heckel), das Gleichbehandlungsgebot im Hinblick auf die Religion (M. Heckel), der Körperschaftsstatus der Kirchen und Religionsgemeinschaften (P. Kirchhof) sowie die Religionsgemeinschaften mit privatrechtlichem Rechtsstatus (J. Jurina).

Der fünfte Abschnitt (S. 715–863) widmet sich dem kirchlichen Personenrecht in der Staatsorganisation. Hier finden Berücksichtigung das Personenstands- und Meldewesen sowie der Datenschutz (D. Lorenz), das kirchliche Archivwesen (H. Krüger), die staatskirchenrechtliche Bedeutung des kirchlichen Mitgliedschaftsrechts (A. Frhr. v. Campenhausen), der Austritt aus den Kirchen und Religionsgemeinschaften (A. Frhr. von Campenhausen), ferner das staatliche und kirchliche Eherecht (D. Pirson) und ebenso die kirchlichen Vereine (S. Muckel) sowie die Ordensgemeinschaften und ihre Angehörigen in der staatlichen Rechtsordnung (J. Listl).

Der den Band I abschließende sechste Abschnitt (S. 865–1147) hat die finanziellen Angelegenheiten der Kirche im staatlichen Recht zum Gegenstand, näherhin die Förderung der Kirchen durch den Staat (G. Robbers), die Verfassungsgarantie des kirchlichen Vermögens (K.-H. Kästner), die Vermögensverwaltung und das Stiftungsrecht im Bereich der evangelischen (C. Meyer) und der katholischen Kirche (W. Busch), darüber hinaus auch die Staatsleistungen an die Kirchen und Religionsgemeinschaften (J. Isensee), die Steuer- und Gebührenbefreiung der Kirchen (G. Hammer) sowie das kirchliche Besteuerungsrecht (H. Marré).

Ein umfangreiches und ausgereiftes Abkürzungsverzeichnis und ebenso ein Verzeichnis der Mitarbeiter des vorliegenden Bandes runden das umfangreiche Werk ab. Zur Übersichtlichkeit und Brauchbarkeit trägt auch der Umstand bei, daß die einzelnen Beiträge in formaler Hinsicht in bester Weise aufeinander abgestimmt wurden. Der praktische Nutzen wird durch ein ausführliches Sachwortregister erhöht, das für den zweiten Band angekündigt ist.

Die hier anzuzeigende 2., grundlegend neubearbeitete Auflage des Handbuchs des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland bedarf keiner gesonderten Empfehlung. Ungeachtet des bleibenden Wertes der 1. Auflage ist es den beiden Herausgebern und den zahlreichen Autoren gelungen, ein grundlegend neuerarbeitetes Nachfolgewerk zu konzipieren, das auf Bewährtem aufbaut, darüber hinaus aber den eingetretenen Änderungen und der neueren Entwicklung im Verhältnis von Staat und Kirche im wiedervereinigten Deutschland in vollem Maße Rechnung trägt. Bleibt zu wünschen, daß Band II des für Wissenschaft und Praxis unverzichtbaren Standardwerks nicht allzulange auf sich warten läßt. *Wilhelm Rees, Bamberg/Augsburg*

Studien zum 15. Jahrhundert. Festschrift für Erich Meuthen. Hrsg. von Johannes Helmrath und Heribert Müller in Zusammenarbeit mit Helmut Wolff. München: R. Oldenbourg Verlag 1994. 2 Bände, XII + X, 1156 S., Ln., DM 238,– (ISBN 3-486-56078-6).

Die vorliegende ungewöhnliche und großartige fachhistorische Festschrift ist eine Ehrengabe für den bedeutenden Kölner Historiker Erich Meuthen. Sie wurde ihm aus Anlaß der Vollendung seines 65. Lebensjahres gewidmet. Ihr Titel »Studien zum 15. Jahrhundert« umschreibt das engere, im einzelnen jedoch recht weitgespannte und differenzierte

Tätigkeitsgebiet des Widmungsträgers. Erich Meuthen war von 1966–1971 Leiter des Stadtarchivs Aachen, von 1971–1976 o. Professor für Geschichte in Bern, von 1976–1994 o. Professor für Mittlere und Neuere Geschichte an der Universität Köln. Er veröffentlichte ein in zwei Auflagen erschienenes Lehrbuch mit dem Titel »Das 15. Jahrhundert«. Im Mittelpunkt seiner vielen selbständigen Veröffentlichungen und zahlreichen Artikel stehen Leben und Werk des Nikolaus von Kues und das Konzil von Basel. Als Leiter des Stadtarchivs Aachen veröffentlichte er Aachener Urkunden; als Leiter des Archivs der Universität Köln erschien aus seiner Feder 1988 im Rahmen einer Kölner Universitätsgeschichte deren Band I »Die alte Universität«.

Im Hinblick auf das Forscherleben und die Schwerpunkte der Tätigkeit Erich Meuthens ist die Festschrift transparent in sechs Abschnitte gegliedert: I: Die Konzilien von Konstanz und Basel und ihr theologisches Umfeld; II: Nikolaus von Kues; III: Frömmigkeit, Bildung und Kultur; IV: Renaissance und Humanismus; V: Das Reich und Europa; VI: Stadtgeschichte – Köln. Kirche und Gemeinde. Hierbei umfaßt der letzte Beitrag, Gemeinde in Köln im Mittelalter, aus der Feder des früheren Kölner Stadtarchivars *Hugo Stehkämper,* allein die Seiten 1025–1100.

In dieser Rezension soll nur auf die Beiträge über die Konzilien von Konstanz und Basel und deren theologisches Umfeld sowie über Nikolaus von Kues hingewiesen werden. Zu den Konzilien von Konstanz und Basel haben namhafte Fachvertreter Abhandlungen verfaßt, nämlich *Jürgen Miethke, Herbert Lepper, Morimichi Watanabe, Antony Black, Johannes Helmrath, Hermann Josef Sieben S. J. (»Non solum papa definiebat nec solus ipse decretis et statutis vigorem praestabat.* Johannes von Ragusas Idee eines römischen Patriarchalkonzils«), *Johannes Laudage (»Certum est quod papa potest errare.* Johannes von Ragusa und das Problem der Unfehlbarkeit«), *Ulrich Horst O. P., Remigius Baeumer, Walter Brandmüller, Heribert Müller, Jürgen Petersohn, Alexander Patschovsky.*

Die Beiträge über Kardinal Nikolaus von Kues werden eingeleitet von der letzten von dem bekannten Nikolaus von Kues-Kenner *Rudolf Haubst* verfaßten Arbeit »Nikolaus von Kues im Dialog«. Hierbei handelt es sich um eine auf einer hohen Reflexionsstufe verfaßte Gesamtwürdigung des Werkes des Kusaners. Die übrigen Beiträge über Nikolaus von Kues stammen von *Hans Gerhard Senger, Karl Bormann, Rudolf Schieffer* (»Nikolaus von Kues als Leser Hinkmars von Reims«), *Jan-Louis van Dieten und Hermann Josef Hallauer.* Der Titel des Beitrags von *Hallauer* lautet: »Bruneck 1460. Nikolaus von Kues – der Bischof scheitert an der weltlichen Macht« (S. 381–412). Auch die Beiträge der Abschnitte III–VI haben angesehene und namhafte Historiker zu Verfassern. Auf diese Abschnitte kann im Rahmen dieser Rezension nur allgemein hingewiesen werden.

Erich Meuthen hat nach dem Gesamturteil der Fachwelt durch seine Forschungen und Veröffentlichungen das 15. Jahrhundert als eigenständiges Gebiet historischer Forschung wesentlich mitgeprägt. Die 51 Abhandlungen dieser Festschrift bilden ein historisches Quellenwerk und sind zugleich ein Arbeitsinstrument, das dem Spezialisten und darüber hinaus allen am Konziliarismus und am Spätmittelalter Interessierten für die Erforschung der Kirchen- und Profangeschichte des 15. Jahrhunderts wertvolle Dienste leisten kann. Allein 13 Beiträge enthalten Editionen, d. h. Erstveröffentlichungen einschlägiger kirchlicher und profaner Urkunden und Texte. Auch das der Festschrift beigegebene Schriftenverzeichnis Erich Meuthens – Bücher, Artikel, Buchbesprechungen – ist vorzüglich geeignet, den Benutzer tiefer in die geschichtlichen Zusammenhänge des 15. Jahrhunderts einzuführen. *Joseph Listl, Augsburg*

Ökumenismus

Schütte, Heinz, Kirche im ökumenischen Verständnis. Kirche des dreieinigen Gottes, Bonifatius Verlag/Otto Lembeck Verlag, Paderborn/Frankfurt a. M. 1991, 203 S., ISBN 3-87088-681-1.

Ders., Glaube im ökumenischen Verständnis. Grundlage christlicher Einheit. Ökumenischer Katechismus, Bonifatius Verlag/Otto Lembeck Verlag, Paderborn/Frankfurt a. M., 3. ergänzte Auflage 1993, 216 S., ISBN 3-87088-798-2.

Heinz Schütte, der durch zahlreiche Publikationen ausgewiesene Ökumeniker und Emeritus der RWTH Aachen, erarbeitet ein auf drei Bände angelegtes Werk, dem er vom zweiten Band an – vielleicht angeregt durch die 1993 erfolgte Veröffentlichung des »Katechismus der Katholischen Kirche« – den Nebentitel »Ökumenischer Katechismus« beigefügt hat. Die ersten beiden Bände »Kirche im ökumenischen Verständnis« (1991) (= KiöV) und Glaube im ökumenischen Verständnis (1993) (=GiöV) liegen zur Besprechung vor. Der dritte Band »Christsein im ökumenischen Verständnis« befindet sich in Vorbereitung.

Die Bände sind im Dezimalsystem übersichtlich gegliedert, in leicht verständlicher Sprache abge-

faßt und mit je einem Personen- und Sachregister gut erschlossen. Die berücksichtigte, umfangreiche Literatur wird in jedem Band eigens aufgelistet (KiöV, 177–190; GiöV, 199–204). Geleitworte diverser Kirchenführer eröffnen die Bände (KiöV, 12 textgleich mit GiöV, 11!).

Die grundsätzliche Reflexion »Warum ein Ökumenischer Katechismus«, die man eigentlich schon im ersten Band erwartet hätte, findet sich erst in der Einführung zum zweiten Band (GiöV, 13–15). Es liegt die Vermutung nahe, daß das Projekt eines »Ökumenischen Katechismus« erst nach Abschluß von KiöV ins Auge gefaßt worden ist und der zuerst veröffentlichte Band KiöV nun als zweiter Teil des »Katechismus« dem Band GiöV nachzuordnen ist.

Die einzelnen Kapitel und deren Unterabschnitte sind so aufgebaut, daß in der Überschrift die Lehraussagen thesenhaft formuliert wird, die dann im folgenden Text aus der Heiligen Schrift begründet wird. An diese Texteinheit schließen sich »Texte aus der Ökumene« an, die aus der Lehrperspektive der verschiedenen christlichen Kirchen und kirchlichen Gemeinschaften die These erläutern und vertiefen. Sie werden durch das kleinere Schriftbild auch optisch als eigener Block abgehoben. Diese »Texte aus der Ökumene« sind eine eindrucksvolle Zitatensammlung aus diversen Katechismen, aus den Bekenntnisschriften, aus Konsenserklärungen und Dialogpapieren interkonfessioneller Gespräche, die also untereinander sehr verschiedenen Literaturtypen entstammen und selbstverständlich in ihrer theologischen Qualifikation auch verschieden zu gewichten sind. Der im Abkürzungsverzeichnis von GiöV zwar genannte »Katechismus der katholischen Kirche« (1993) scheint de facto nicht mehr berücksichtigt worden zu sein. Dagegen werden der »Evangelische Erwachsenenkatechismus« (^{5}1989) und der erste Band des von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebenen »Katholischen Erwachsenen-Katechismus« (1985) ausgiebig herangezogen. Anhand der Studie »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« (vgl. dazu in dieser Zeitschrift 7 [1991] 38–60 und 8 [1992] 241–260) konnte der Stand der im »Ökumenischen Arbeitskreis evangelischer und katholischer Theologen« geführten Gespräche dokumentiert werden.

Ein methodischer Unterschied beim Aufbau der einzelnen Kapitel wird dort greifbar, wo in GiöV die »Texte aus der Ökumene« in der Regel mit gemeinsamen Gebetstexten und ökumenischem Liedgut abgerundet werden (vgl. dazu das Register »Ökumenische Lieder« in GiöV, 197f), während dieser gemeinsame Schatz des »geistlichen Ökumenismus« im Band KiöV nicht expressis verbis in die Waagschale gelegt wird. Andererseits führt der Band KiöV nach dem biblischen Zeugnis relativ oft die Stimme der Kirchenväter an, die in GiöV kaum zur Geltung kommen. Schließlich besitzt nur der Band GiöV ein zu einer Art »Kurzkatechismus« stilisiertes ausführliches Inhaltsverzeichnis (GiöV, 185–196).

Diese Beobachtungen stellen fest, daß unter formaler Hinsicht gewisse Unterschiede bestehen. Aber auch inhaltlich sind manche Überschneidungen in Kauf zu nehmen.

Es erscheint zweckmäßig, bei der Besprechung von GiöV auszugehen. Die Erklärungen folgen in neun Kapiteln den einzelnen Artikeln des gemeinsamen Nizäno-konstantinopolitanischen Symbolons. Das 3. Kap. stellt die Aussagen zur Gotteslehre zusammen: der Geheimnischarakter, die eigenschaften Gottes, das Mysterium der Dreieinigkeit, die Liebe als ihr innerstes Wesen. Es schließen sich im 4. Kap. die Thesen der Schöpfungslehre an, die die zentrale Stellung des Menschen hervorhebt. Die Christologie wird im 5. Kap. entfaltet. In ihrem Kontext stehen die Darlegungen zur Rechtfertigungslehre, die in die Behauptung münden: »In der Rechtfertigungslehre gibt es keine trennenden Gegensätze mehr« (GiöV, 100). das 6. Kap. bespricht den Artikel über den Heiligen Geist mit einer kurzen Einlassung zur Frage des Filioque (GiöV, 113f; vgl. auch KiöV,158f.). Beim 7. Kap. über die Kirche wird auf den Band KiöV verwiesen. Im 8. Kap. steht die Sakramentenlehre an, die auf 40 Seiten abgehandelt wird (GiöV,126–165). Vorangestellt wird die Unterscheidung zwischen den »sacramenta maiora« und den »sacramenta minora«, wobei freilich zu beachten wäre, daß die Terminologie der katholischen Sakramentenlehre mit dem Begriff »sacramenta minora« die Sakramentalien bezeichnet hat. Während im Blick auf die Taufe keine Divergenzen in der theologischen Deutung bestehen, gelten bezüglich der Firmung (Konfirmation), der Krankensalbung und der Ehe weiterhin Unterschiede. Dagegen kann die einst trennende Meßopferkontroverse als überwunden betrachtet werden (vgl. GiöV,145). Die Erklärungen zu den Thesen über das geistliche Amt müssen im Band KiöV (61–70 und 119–122) nachgeschlagen werden. Dort wird auf das Problem der apostolischen Sukzession eingegangen, deren Fehlen bei der aus der Reformation hervorgegangenen Gemeinschaften eine trennende Wirkung hat. Das 9. Kap. vereinigt die Thesen zur Eschatologie. Eine mögliche Verständigung in der Kontroverse um die Fegfeuerleh-

re und um das marianische Assumpta-Dogma wird kurz angedeutet. Was Joseph Ratzinger in seinem Grazer Vortrag 1976 hinsichtlich der zwischen Rom und Konstantinopel strittigen Primatslehre formuliert hat (vgl. Theologische Prinzipienlehre, München 1982, 209–211), könnte auch als Modell für eine Verständigung zwischen Katholiken und Reformierten im Bereich der Mariologie dienen: »Erforderlich ist grundlegende Übereinstimmung hinsichtlich Maria – entsprechend dem Glauben der alten, ungeteilten Kirche. Dann bedarf es nicht einer formellen Annahme der im zweiten Jahrtausend ausgesprochenen Dogmen. Notwendig ist jedoch eine ›positive Zurkenntnisnahme‹ derselben« (GiöV, 172/173). Eine kurze Kommentierung des »Amen« im 10. Kap. beschließt den ökumenisch informativen Gang am Leitfaden des Glaubensbekenntnisses. An den einschlägigen Stellen hat GiöV auf den Band KiöV verwiesen. Doch ist dieser Band nicht nur eine Ergänzung, sondern er besitzt auch eine eigene »Systematik«, auf die noch kurz ein Blick geworfen werden soll. Diese Systematik kann als Communio-Ekklesiologie charakterisiert werden, die an zentraler Stelle im 4. Kap. (KiöV, 45–77) skizziert wird. Daß das Modell der ekklesialen Communio zutiefst im Mysterium der Heiligen Dreifaltigkeit begründet liegt, erklärt das 3. Kap. Das 5. Kap. thematisiert die Kirche als Heilsgemeinschaft und setzt sich mit der rechten Deutung des Satzes »Extra ecclesiam nulla salus« auseinander (KiöV, 83–88). Das 6. Kap. insistiert auf dem wechselseitigen Verwiesensein der vier Kennzeichen der Kirche, die in der Spannung von Gabe und Aufgabe beschrieben werden: Einheit, Heiligkeit, Katholizität, Apostolizität. Das 7. Kap. betrachtet die pilgernde Kirche unter dem eschatologischen Vorbehalt des Reiches Gottes. Dem in der ökumenischen Theologie immer noch brisanten Komplex der Rechtfertigungslehre (vgl. die Stellungnahme der Deutschen Bischofskonferenz zur Studie »Lehrverurteilungen – kirchentrennend?« vom 21. Juni 1994, in: Die deutschen Bischöfe Nr. 52,9–12) wendet sich das 8. Kap. erneut zu (siehe auch GiöV,90–100). Nach einer kurzen Analyse des Artikels 7 der »Confessio Augustana«, den der Autor im Anschluß an den lutherischen Theologen Ernst Kinder im Sinne »eines regulativen, nicht eines konstruktiv ausreichenden Kirchenverständnisses« (KiöV,133) interpretiert, werden Anfragen an das katholische Rechtfertigungsverständnis formuliert (KiöV,135–143), sowie ein knapper Abriß einer Mariologie unter der Leitperspektive der Rechtfertigung geboten (KiöV, 143–152). Im letzten Kapitel (»Warum noch getrennte Kirchen?«) wird der Versuch einer Bilanzierung des ökumenischen Dialogs der vergangenen Jahrzehnte unternommen. Das Schema ist dialektisch. Ausgegangen wird von einem fundamentalen Grundkonsens, der die noch vorhandenen Gegensätze nicht leugnet, um dann das Problem des eigentlich Trennenden zu erwägen. Das Ziel ist die volle Kirchengemeinschaft. Bei der Ausarbeitung dieses Kapitels konnte der Verfasser auf Sein größeres Werk »Ziel: … Kirchengemeinschaft. Zur ökumenischen Orientierung« (Paderborn 1985) zurückgreifen (vgl. dazu die Rezension von Philipp Schäfer in dieser Zeitschrift 2 [1986] 246f.).

Eine Frage drängt sich beim Lesen immer wieder auf, die m. E. vom Autor nicht eindeutig beantwortet wird: Wer sind die Adressaten dieses Katechismus? Sollten in erster Linie ökumenisch interessierte Erwachsene angesprochen werden oder soll das Werk vornehmlich im höheren Unterricht Verwendung finden? Wenn Erwachsene die primären Adressaten sind, könnte das Werk wohl im Sinne eines informativen ökumenischen Glaubensbuches verstanden werden. Wenn aber im Religionsunterricht mit dem »Ökumenischen Katechismus« gearbeitet werden soll, dann wäre zu beachten, was das neue Ökumenische Direktorium, das der Päpstliche Rat zur Förderung der Einheit der Christen am 25. 3. 1993 veröffentlicht hat, über die ökumenische Zusammenarbeit auf dem Gebiet der Katechese (Nr. 188–189) in Erinnerung ruft.

Einige Corrigenda: KiöV, S. 62 Anm. 55 statt 228, lies 288; S. 124 Anm. 1 statt W. Schweizer, lies E. Schweizer; GiöV S. 13 Anm. 3 statt 210, lies 230; S. 166 18. Z. v. o. statt sogleich, lies zugleich; S. 181 5. Z. v. o. statt theologischen, lies liturgischen.

Für ein abschließendes Urteil ist auf die Fertigstellung des Werkes im dritten Band »Christsein im ökumenischen Verständnis« zu warten. Bis dahin dürfte dann auch der die Sittenlehre enthaltende zweite Teil des »Katholischen Erwachsenen-Katechismus« vorliegen.

Wenn Papst Johannes Paul II. im Apostolischen Schreiben »Tertio Millennio Adveniente« (10. 11. 1994, Nr. 34) seine Zuversicht bekundet, »der Überwindung der Spaltungen des zweiten Jahrtausend sehr nahe zu sein«, kann sich der Verfasser des »Ökumenischen Katechismus« gewiß sein, auf dem langwierigen Weg zu diesem Ziel als unermüdlicher Ökumeniker seinen Beitrag geleistet zu haben.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Spiritualität

S. Zekorn, Gelassenheit und Einkehr, Zur Grundlage und Gestalt geistlichen Lebens bei Johannes Tauler, Würzburg 1993, 256 S.

Die 1992 an der Kath. Theol. Fakultät der Universität Münster abgegebene Dissertation umfaßt neben einer ausführlichen Einleitung (2–31), deren erstes Kapitel einen Bericht über die Lage der Taulerforschung gibt, fünf Teile:

»Gott und Mensch« (32–74), »Grundhaltungen geistlichen Lebens« (75–93), »Geistliche Übungen« (94–160), »Ziele geistlichen Lebens« (161–183) und »Tauler in seiner Zeit« (184–234). Den Abschluß der Studie bilden eine differenzierte Bibliographie (236–253) mit Quellen und Sekundärliteratur sowie ein Verzeichnis der erwähnten Personen (254–257).

Der Vf. verfolgt mit dieser Studie das Ziel, eine Interpretation der Predigten Johannes Taulers († 1361) zu bieten, die aus einem Gesamtverständnis des Mystikers heraus dessen geistliche Lehre auf dem Hintergrund seiner Gotteslehre und seiner Sicht auf den Menschen freilegt. Als Textgrundlage dient der von F. Vetter edierte Handschriftenabdruck (Berlin 1910, Nachdruck Berlin – Zürich 1968), der gelegentlich nach Teileditionen von A. L. Corin (Paris 1924) verbessert wurde.

Vf. wählt den methodischen Ansatz, das »Selbstverständnis Taulers als Prediger« (16) und damit als praktischer Schwesternseelsorger und Lehrer geistlichen Lebens zum hermeneutischen »Schlüssel« für ein adäquates Verstehen der Texte heranzuziehen. Um eine solche Theologie, Ethik, Gebetslehre und Mystik einbeziehende »Lebenslehre« (17) zu gewinnen, will Vf. sich um einen möglichst engen Anschluß an das Quellenmaterial bemühen und es vermeiden, kontextfremde Interpretationsmuster an Tauler heranzutragen: »Deshalb und weil die von ihm überkommenen Quellen einzig dem literarischen Genus der Predigt als praxisorientierter Rede angehören, können hauptsächlich auf theoretische Anteile abziehende rein philosophische oder theologische Anwege zu Tauler den inhaltlichen Kern des Quellenmaterials nicht treffen« (17).

Inhaltliche Schwerpunkte der Arbeit sind das Gottesbild Taulers und der Mensch in seiner Beziehung zu Gott, die in der Erschaffung des Menschen als einem aus Gott hervorgehenden Geschöpf grundgelegt ist und die sich in einem Wachstumsprozeß, zu dem der Mensch von Gott befähigt wird, entfalten soll. Dabei fällt auf, daß Tauler philosophisch stark von neuplatonischen Denkschemata beeinflußt ist: wie bei Plotin alles aus dem All-Einen hervorgeht, aus dieser Einheit herausfällt und sich in Verschiedenheit verliert, um schließlich wieder in diese alles umspannende Einheit zurückzukehren, so nehmen auch für Tauler alle Dinge – an ihrer Spitze der Mensch – ihren Ausgang von Gott, dazu bestimmt, aus ihrer individuellen Entfremdung, ihrem In-sich-Sein, zu Gott zurückzufinden und mit seinem Sein gleichsam zu verschmelzen. In der Diktion Taulers heißt das: »Der geschaffene Geist wird wieder in seine Ungeschaffenheit getragen, wo er ewiglich gewesen, bevor er geschaffen wurde« (57). Die Bedingung dieser Rückkehr zu seinem Ursprung ist das geschaffene Ebenbild Gottes im Menschen. Worin sieht Tauler dieses Ebenbild?

Ausgehend von einer Dreistufigkeit des Menschen aus Sinnlichkeit (*sinnelicheit, vihelicheit, begerliche kraft*), Vernunft (*verstand, verstentnisse*) und inwendigem Menschen (*aller innewendigeste*) erblickt Tauler in der dritten Stufe als dem *grunt* des Menschen den Ort, wo dieser seine Einheit findet und seinem Ursprung unmittelbar begegnet. (47) Weil dieser Grund einfach die Wesenheit der Seele, die Wurzel aller Kräfte und die gesammelte Einheit alles Mannigfachen im Menschen ist, in die hinein er sich übersteigen soll, indem er sich aus aller zertreuten Äußerlichkeit zurückholt, spricht Vf. vom »Ur-Kern« oder der »Personenmitte« des Menschen. (48) In diesem *grunt* trifft der Mensch auf das Ebenbild Gottes, das trinitarisch gedeutet wird:

Mit der traditionellen augustinischen Auffassung, daß der Mensch mit den obersten drei Seelenkräften von Gedächtnis, Verstand und Wille die Fähigkeit habe, Gott zu erreichen, zeigt sich Tauler nicht zufrieden. Vielmehr ist er mit Dietrich von Freiberg und Berthold von Moosburg der Ansicht, daß die Seele »im *grunt* Gott wesenhaft und wirkend und seinshaft hat« und Gott sich darin »selbst genießt« (54). Für Vf. meint dies, »daß Gott im Menschen auf eine Weise gegenwärtig ist, die über die die ganze Schöpfung prägende Allgegenwart Gottes… hinausgeht« (56).

Die Einheit des Grundes mit Gott und die Frage der Differenz des endlichen geschaffenen Seins zu Gott werden nicht problematisiert. Dagegen erörtert Vf. die Frage, wie es zu jener Gottbegegnung kommen kann, durch die der Mensch sich Gott wurzelhaft eint: die innerliche Gegenwart Gottes im *grunt* bedingt einen »dynamischen Rückbezug des Geschöpfes auf seinen Schöpfer« (57), ein »Grundneigen« (ebd.) zum Göttlichen, das eine Bewegung freisetzt, die den Menschen wieder in seinen Ursprung gelangen läßt. Dieses »Grundneigen zum Ursprung« gehört zur naturalen Ausstattung des Menschen und ist ihm so wesentlich, daß es selbst im Zustand der Verdammnis nicht vergeht,

so daß Tauler sagen kann: »Das ist die größte Pein der Verdammten, daß sie das in sich erkennen und niemals hineinkommen werden« (58). Es kann also die Ebenbildlichkeit nie verloren gehen. Indes erfährt sie durch die Erbsünde eine Entstellung: das Bild Gottes ist durch die egozentrische Abkapselung des Menschen von Gott »bis zur Unkenntlichkeit überlagert, jedoch nicht vollends zerstört« (61).

Entsprechend dieser anthropologischen Sicht, wonach der Mensch auf dem Grunde seiner selbst Gott findet, stellt sich ihm die Aufgabe, den Weg einer fortschreitenden Entleerung, eines Abtuns der äußeren Dinge und Motive, einer radikalen Entblößung und Loslösung von sich selbst zu beschreiten. Während es etwa für Thomas von Aquin, einem seiner Vorgänger und Lehrer in der Dominikanerschule – Tauler zitiert ihn häufig – darauf ankommt, seine Fähigkeiten zu entfalten, Tugenden und Verdienste zu erwerben und in diesem Sinne »reicher« zu werden, führt der Weg zum geistlichen Fortschritt bei Tauler über diese Selbstentleerung und das Loslassen eines jeden, auch des geistigen Besitzes. Auf diesem Weg gelangt der Mensch in den Zustand von *lidikeit* und *gelassenheit* (80–87), Begriffe, die keine Apathie bezeichnen, sondern ein Freisein von jeder Bindung an die Geschöpfe oder totale Indifferenz besagen – Voraussetzung für jene *Einigung* mit Gott, die in der völligen Übereinstimmung mit seinem Willen besteht. Tauler konfrontiert hier seine Zuhörer mit der Forderung, alle partikularen Wünsche, sogar den nach der Erfahrung Gottes, aufzugeben (83), um zur »Gelassenheit an Gott« zu gelangen, in der er die entscheidende Grundhaltung des geistlichen Lebens sieht. (86) Auch im aktiven Leidensvollzug, in den er sich zulassend begibt (*liden*), sowie in der »Annahme der faktischen biologischen und theologischen ›Nichtigkeit‹ (*demuete*) ist der Mensch im höchsten Maße für Gott empfänglich (88–93).

Auf dieser Linie liegt es, wenn Tauler für das Gebet eine wortlose und bildlose Meditationsweise – das Gebet des Schweigens (131–139) – empfiehlt. Ziel alles geistlichen Strebens bildet die *Einigung* mit Gott: hier wird der Mensch, da er alle Entfremdung von sich abgelegt hat, *weselich,* d.h.: »Der Mensch lebt ganz und wahrhaftig sich selbst, weil er den Willen Gottes für sich in seinem Sein und Tun verwirklicht« (176). Trotzdem kommt es laut Vf. in der *Einung* nicht zu einer völligen »Identität zwischen Gott und Mensch« (178). Offensichtlich liegt an dieser Stelle aber ein ungeklärtes Problem: wie ist es möglich, daß nach der auf neuplatonischen Vorstellungen basierenden schöpfungstheologischen Sicht Taulers, nach der das Geschöpf gewissermaßen immer nur ein Beinah-Nichts darstellt, der Mensch nach seiner Vereinigung mit dem göttlichen Sein, in seinem personalen Eigenbestand bewahrt bleibt. Geht er nicht in der eschatologischen Vollendung ganz in Gott ein? Wie ist es möglich, daß der Mensch eine endliche Person bleibt und nicht ganz in Gott hinein verschwindet? Wo liegt der Unterschied zu östlicher Mystik (Buddhismus) oder des des New Age, in der das Ich des Menschen, mit Gott geeint, in den göttlichen Ozean des Seins eintaucht, ohne daß es ihm wieder neu geschenkt wird? Die Arbeit hätte davon profitiert, wenn solche Fragen zumindest gestellt worden wären. Daß es um das gefährdete Eigensein des Geistgeschöpfs gegenüber Gott schlecht bestellt ist, wenn man sagt »Der Mensch existiert nur, weil in ihm die Selbstmitteilung Gottes geschieht, ja mehr noch, weil er in seinem *grunt* die Selbstmitteilung Gottes ›ist‹« (225), scheint Vf. entgangen zu sein.

Sehr hilfreich ist die Einordnung Taulers in den spätmittelalterlichen Zeithorizont und hier besonders der Vergleich mit anderen Exponenten der Dominikanerschule wie vor allem Meister Eckhart, von dem er stark abhängt. Vf. gelingt es, die Originalität Taulers als Mystiker und Prediger herauszuarbeiten und dessen eigenständiges Profil gegenüber seinen Lehrern aufzuweisen.

Die Studie kann jedem empfohlen werden, der einen Zugang zum spirituellen Selbstverständnis Taulers sucht, das gerade im Vergleich mit seinen Lehrern und Zeitgenossen sehr profiliert hervortritt. *Michael Stichelbroeck, St. Pölten*

Anschriften der Herausgeber:
Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
Prof. Dr. Dr. h.c. Leo Scheffczyk, Dall'Armi Str. 3a, 80638 München
Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:
Prof. Dr. Walter Braun, Westring 251, 55120 Mainz
Prof. Dr. Giovanni B. Sala SJ, Kaulbachstraße 33, 80539 München
Prof. Dr. Horst Seidl, Via dei Laghi, I-00040 Rocca di Papa (Rom)

FORUM KATHOLISCHE THEOLOGIE

11. Jahrgang 1995 Heft 2

Selbstmord – Fakten und Hintergründe

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Die Widersprüchlichkeit der selbstbewußten und doch verunsicherten modernen Gesellschaft zeigt sich vor allem daran, daß die Medizin Unsummen für die Heilung Kranker ausgibt und die Lebenserwartung der Menschen steigern kann, aber die Motivation zum Leben immer mehr schwindet. Viele wollen nicht mehr leben und setzen dem Leben von sich aus ein Ende, und die Diskussion um die sog. Sterbehilfe, d.h. um das Recht unheilbar Kranker auf einen selbstverfügten Tod, zieht immer breitere Kreise.

I. Konkrete Zahlen

Einige Zahlen sollen die Lage illustrieren. In Frankreich übertraf 1975 die Zahl der Suizidtoten (15000) bei weitem die der Verkehrstoten mit ca. 11000[1], in der Bundesrepublik Deutschland[2] lag 1991 der Prozentsatz der Suizidtoten um 29% über der Zahl der Verkehrsopfer (14011:10899). In Bayern stieg die Zahl der Selbstmorde in den zwei Jahren zwischen 1990 und 1992 um 5%[3]. Um ein Drittel höher liegt die Zahl der Selbstmorde in den neuen Bundesländern im Vergleich zu den alten[4].

Als besonderer Problemfall wird dabei immer mehr der Suizid Jugendlicher bewußt. Zweifellos war die Altersschicht zwischen 15 und 24 Jahren in dieser Hinsicht immer schon gefährdet: Die Phase der Pubertät und Verliebtheit ist durch eine gewisse Weltfremdheit, durch abenteuerlich-romantische Vorstellungen vom Leben und durch eine Flucht nach innen gekennzeichnet. Nicht selten zerbricht der idealisierende Traum vom eigenen Ich an den sog. Realitäten des Lebens, zu dessen Meisterung Kraft und Geduld fehlen. Trotz der allgemeinen entwicklungsbedingten Belastung dieser Altersgruppe fällt aber dann auf, daß einer Statistik zufolge in den Vereinigten Staaten im Jahr 1955 das Verhältnis von Selbstmordziffern von Jugendlichen im genannten Altersbereich im Vergleich zu allen übrigen Altersstufen 4:10 lautete, in der Folgezeit der Teen-suicide immer mehr zunahm und 1980 bereits

---

[1] Vgl.: Nuestro Tiempo, Jan./Febr. 1987, 9.
[2] Vgl.: Statistisches Jahrbuch 1993 für die Bundesrepublik Deutschland, S. 468.
[3] Vgl.: Statistisches Jahrbuch 1993 für Bayern, hrsg. v. Bay. Landesamt für Statistik und Datenverarbeitung, S. 57.
[4] Vgl. op. cit. von Anm. 2, 430f.

die Zahlen der übrigen Altersstufen übertraf[5]; dabei ist noch zu bedenken, daß in der Vergleichszeit die Suizidhäufigkeit insgesamt zunahm. In der Bundesrepublik Deutschland sind im Gegensatz zu den USA die Jahre 25–65 mehr gefährdet. Aufschlußreich ist die Statistik in Bezug auf die Personen mit 75 und mehr Jahren: Bei 9656 Männern, die im Jahre 1991 Selbstmord begingen, sind 1459 über 75 Jahre alt, bei 4355 Frauen sind es dagegen 1153. Mehr als ein Viertel der Selbstmörderinnen haben also die 75 Jahresgrenze überschritten[6]. Der höhere prozentuale Anteil der Frauen (im Vergleich, nicht absolut!) mag hier überraschen, doch ist dabei die höhere Lebenserwartung der Frauen zu berücksichtigen. Insofern besitzen die Angaben in Hinblick auf die Frauen größere Signifikanz, was die Gefährdung des alten Menschen betrifft. Diese Zahlen dürften in Anbetracht der sog. Sterbe-Hilfe-Diskussion noch steigen. Die Statistik hat sich in jüngster Zeit insofern verschoben, als die Drogentoten in eigenen Listen geführt werden. Doch sollen bis zu einem Fünftel der Drogentoten „als gesichert einzustufende Suizide gelten"[7].

Ein eigenes Problem sind die Suizidversuche. Während bei Männern die Suizide häufiger als bei den Frauen ausgeführt werden, überwiegen bei diesen die Suizidversuche. Den verfügbaren Daten zufolge kommen auf einen ausgeführten Suizid sieben Versuche. Auffallend ist die Relation bei 15- bis 19jährigen Mädchen: 1977 kamen in einem Beobachtungsgebiet auf einen Suizid 75 Versuche[8].

Die Suizidhäufigkeit hängt auch von der „gesellschaftlichen" Bewertung ab. Bei Katholiken und Muslimen ist die Zahl der Selbstmorde auffällig geringer als bei Protestanten[9], jedoch hoch in ostasiatischen Gebieten, wo Selbsttötungen von Alten, Schwerkranken, Witwen und Dienern nach dem Tod des Mannes bzw. des Herren von der Tradition gerechtfertigt werden[10]. Die vielen Suizidversuche, bei denen es nicht zur durchgeführten Selbsttötung kam, lassen erkennen, daß die Absicht zu sterben nicht immer ernsthaft war.

Ein Suizid, war es nun ein versuchter oder ein durchgeführter, wirkt immer ansteckend auf andere. Wenn in einer Straße oder Gegend ein Suizid unternommen wird, erfolgen häufig mehrere[11]. Der Nachahmungseffekt darf bei der Bewertung

---

[5] Vgl.: Time, March 23 (1987) 22f.

[6] Stat. Jahrbuch 1993 für die Bundesrepublik Deutschland, 474.

[7] R. Welz, Neue epidemologische Aspekte von Suizid und Suizidversuch: F. Petrowski-Fr. P. Zimmer (Hrsg.), Suizid – Weg der Freiheit?, Regensburg 1991, 20. – Nach N. Erlemeier (Suizidalität im Alter. Bericht über den aktuellen Forschungsstand. Studie im Auftrag des Bundesministeriums für Familie und Senioren, Stuttgart 1992, 12) befindet sich neben den Drogen-Todesfällen auch bei den Einzelverkehrsunfällen „ein nicht geringer Anteil" an Suiziden, die jedoch statistisch nicht mehr unter dieser Rubrik erfaßt werden.

[8] Vgl.: Ebd, 18f.

[9] Vgl. ebd. 25f; dazu auch: D. Stollberg, Suizid und christlicher Glaube – Seelsorgerliche Aspekte: Petrowski – Zimmer, 45–53. Dieser evangelische Autor schreibt wörtlich (S. 48): „Dieser Gott zwingt niemanden zum Leben. Er will ja Leben aus Daseinsfreude ermöglichen und ist prinzipiell ein Gott der Freiheit."

[10] Vgl.: Welz, 25f.

[11] Vgl.: ebd. 28f.

einer Tat nicht außer acht bleiben. Auch hinter dem Versuch steht meistens eine große Tragik!

II. Allgemeine Kriterien zur Aufgliederung der Suizidfälle

Die starke Beschäftigung mit dem Suizid, der in der Neuzeit zu einer nicht mehr überschaubaren Menge von psychologischen, medizinischen, literaturwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Publikationen führte, hob den vielfältigen Hintergrund für solche Selbsttötungen ins Bewußtsein. Es gibt einmal den Suizid aus starken Depressionen, die seelisch eine unvorstellbare Angst und das Gefühl der Leere hervorrufen und zu einer entnervenden Schlaflosigkeit führen. Eine solche innere Anspannung mindert zweifellos die Verantwortlichkeit. Mag sein, daß früher die enorme innere Beanspruchung der Suizidenten bei der Beurteilung des Selbstmordes zu wenig berücksichtigt wurde.

Ferner gibt es auch einen Kurzschluß-Selbstmord: Auch wenn in diesem Fall der Anlaß in einem überraschenden Ereignis, etwa der Verkehrstod eines geliebten Menschen oder unerwartete Aufkündigung einer menschlichen Bindung, liegen kann und die Selbsttötung nicht vorhersehbar war, genügt die Erklärung mit dem „plötzlichen Durchdrehen" meistens nicht. Sicherlich, der Anlaß kam überraschend, aber der Grund für die Überreaktion liegt wohl tiefer. Sie kann durch die Eigenart der längerfristigen Persönlichkeitsentwicklung bedingt sein, etwa durch die schwache Erziehung zur Belastbarkeit, durch die Nachgiebigkeit gegenüber niederen Instinkten wie Rachsucht oder durch Vergötzung von irdischen Werten (Besitz, Karriere, menschliche Bindung). Durch solche Defizite in der Persönlichkeitsentwicklung werden die Voraussetzungen dafür geschaffen, daß Notsituationen nicht mehr durchgestanden werden können.

Schließlich gibt es noch – was heute oft übersehen wird – den „Bilanz-Suizid": Die Selbsttötung wird zwar hier auch erst in einer starken persönlichen Belastung ausgeführt, so daß der Betreffende ebenfalls „durchgedreht" zu haben scheint, doch war dieser Schritt schon länger bei einer nüchternen Betrachtung ins Auge gefaßt worden, etwa für den Fall eines katastrophalen Ausgangs eines gewagten geschäftlichen Unternehmens oder auch bei verschiedenen Modellen der Sterbe-„Hilfe", wo das Vereinsmitglied schon lange vor seiner unheilbaren Erkrankung die Vertragsbedingungen akzeptiert. Aus diesem Grund erweist sich die These von der verminderten Zurechnungsfähigkeit des Selbstmörders zumindest als grobe Verallgemeinerung.

Zur Terminologie sei festgestellt, daß „Selbsttötung" als neutraler Ausdruck gelten kann, einfach als Feststellung eines Faktums. Wer vom „Freitod" spricht, will damit das Recht des Menschen auf Selbsttötung betonen und vielleicht die Tat als mutig bewundern. Wer von „Selbstmord" spricht, beurteilt die Tat aus verschiedenen Gründen als negativ mit unheilvollen Folgen (in Hinblick auf das Leben des Selbstmörders nach dem Tod und auf die negative Wirkung auf andere).

III. Das verschobene Koordinatensystem: Geistige Voraussetzungen des Suizid

Der Suizid hat verschiedene Ursachen. Die Selbsttötung kann von starken Depressionen oder vom Nachlassen der intellektuellen Kräfte herrühren. Dann kann nicht in vollem Maße von einer Entscheidung oder einem zu verantwortenden Akt gesprochen werden. Es handelt sich um eine Krankheit. Diese Fälle seien im folgenden außer acht gelassen. Jedoch seien die geistigen Grundeinstellungen näher bestimmt, welche dann die Voraussetzungen dafür schaffen, daß bei ungünstigen äußeren Umständen ein solcher Schritt getan wird.

a) Die Gottesfrage

Es läßt sich nicht bestreiten: Der Selbstmord steht in engem Konnex mit der Gottesfrage. Ein Blick durch die Geistesgeschichte läßt erkennen, daß die Vertreter des Rechts auf Selbsttötung häufig dezidierte Atheisten waren: Plinius, der Ältere[12], D. Hume[13] oder J. Amery[14].

Bekanntlich haben im Altertum die Stoiker den Selbstmord gebilligt. Der Schulgründer Zenon versteht einen Unfall als Ruf Gottes zum Aufbruch. Auch Kleanthes, Zenons Nachfolger, schied freiwillig aus dem Leben. Seneca schreibt: „Gefällt dir's, so lebe! Gefällt dir's nicht, so kannst du zurückkehren, woher du gekommen bist." „Die Tür steht offen", ruft Epiktet immer wieder den Hörern zu, um sie an ihre Freiheit zu erinnern[15]. Die Stoiker leugneten zwar nicht förmlich die Existenz Gottes, wohl aber seine Personalität: Gott ist der Logos als Weltprinzip und fällt letztlich mit dem Kosmos zusammen. Bei näherer Hinsicht läßt sich der Unterschied zwischen einem förmlich atheistischen Materialismus oder Biologismus und einem solchen Pantheismus im Sinn der Stoa nur schwer bestimmen. Selbstmord konnte letzten Endes nicht als Sünde gelten, denn, wie J. Burckhardt[16] feststellt: „Man hatte das Leben nicht von den Göttern". Weil Gott nicht als Schöpfer gesehen wird und nicht das Leben gegeben hat, ist er auch nicht Herr und Richter über den Menschen, der sein Leben aus eigenem Entschluß beendet.

Schon Augustinus hat im Gottesstaat die Gegenposition der Christen klar entwickelt. Während die Heiden die Tat des Cato Uticensis oder der Lukretia rühmten, die ihre Vergewaltigung ihrem Mann mitteilte und sich dann das Leben nahm, zweifelt Augustin, ob es sich dabei um wahre Seelengröße gehandelt hat. Augustin bewundert dagegen die Standhaftigkeit, die Marcus Regulus in der Gefangenschaft gezeigt hat; ebenso haben viele Christen, an denen ähnliche Frevel wie an Lukretia

---

[12] Vgl. R. Willemsen, Der Selbstmord in Berichten, Briefen, Manifesten, Dokumenten und literarischen Texten, Köln 1986, 133.

[13] Essay on Suicide; nach Schopenhauer handelt es sich hier um die gründlichste Widerlegung der Gründe gegen den Selbstmord: vgl. dazu: G. Siegmund, Sein oder Nichtsein. Die Frage des Selbstmords, Trier 1970, 125.

[14] Hand an sich legen. Diskurs über den Freitod, Stuttgart 1976.

[15] Vgl. M. Pohlenz, Stoa und Stoiker, Zürich [2]1964, 147.

[16] Vgl.: Siegmund, 107.

verübt wurden, in ihrem lauteren Gewissen vor Gott ihre schändliche Behandlung durchgestanden.

In Hinblick auf die Gottesvorstellung arbeitet nun Augustin in diesem Zusammenhang heraus, daß für die Heiden – der Mittel- und der Neuplatonismus belegt es – die Auffassung typisch sei, daß sich kein Gott mit einem Menschen einläßt und wegen des Abstandes zwischen beiden Mittlerwesen nötig seien[17]. Diese Sicht steht im klaren Gegensatz zum christlichen Glauben. Der Christ vertraut auf die Nähe Gottes. Dieser ist der Schöpfer und lenkt in seiner Vorsehung die Geschichte des einzelnen, auch wenn seine Wege oft unbegreiflich sind. So darf der Christ „mit unerschütterlichem Glauben daran festhalten, daß Gott niemals die, die ihm so dienen, die ihn so anrufen, im Stich lassen kann", so daß sie durch irgendeine Not aus der geistigen Bahn geworfen würden[18]. Den Heiden war eine solche Gottunmittelbarkeit im Grunde fremd.

Diesem christlichen Vertrauen auf Gottes Nähe steht nun bei den Suizidenten nicht nur der förmliche Atheismus gegenüber – dieser ist nicht so häufig –, sondern in der Regel eine verblaßte Gottesvorstellung. Konkret heißt dies: Dem wirklichen Gott wird im Leben keine Bedeutung mehr zuerkannt, der Glaube hat keine bestimmende Kraft mehr; an die Stelle Gottes ist dann ein irdischer Wert, ein Götze getreten. Geht nun dieses Idol verloren, besteht die Gefahr des Selbstmordes.

Aus der Literatur gibt es dafür eine Unmenge von Belegen. H. J. Baden stellt in seiner Untersuchung: „Literatur und Selbstmord. Cesare Pavese – Klaus Mann – Ernest Hemmingway"[19] fest, daß die genannten Dichter gerade angesichts des Ringens um die im Grunde verlorene Transzendenz ihrem Leben ein Ende bereiteten: „In den Werken und Viten (der drei Genannten) enthüllt sich dieser Gottesverlust auf eine vielfältig verwirrende Weise... Unablässig kreist man um das Vakuum der Transzendenz, gerät man in den Sog der großen Leere, die dort entstand, wo einst der Glaube beheimatet war." Es breitet sich ein Nihilismus aus, der nicht platte, flache Immanenz, sondern schmerzhafte Folge des Transzendenzverlustes ist. Die christliche Vergangenheit wird nicht mehr zurückgewonnen, aber auch nicht voll abgestreift, wie Hemmingways „skelettiertes Vaterunser" zeigt: „Nada (= span.: nichts) unser, der du bist im nada, nada sei Dein Name ... unser tägliches nada gib uns heute ... erlöse uns aus dem nada... Heil dem nada"[20]. So ist der Selbstmord Folge der verzweifelt festgestellten, aber doch auch irgendwie bejahten Abwesenheit Gottes[21].

---

[17] De civit. Dei VIII 20.
[18] Vgl. ebd. I 25. 28.
[19] Stuttgart 1965, 216f.
[20] Vgl. ebd. 213.
[21] Auch A. Strindberg läßt Fräulein Julie im gleichnamigen Schauspiel aus der nihilistischen Haltung des verlorenen Glaubens vor dem Selbstmord sagen: "Ich weiß nicht; woran glaube ich überhaupt noch ... An nichts! An gar nichts mehr! ... Die Schuld auf Jesus abzuwälzen ... dazu bin ich zu stolz und auch zu klug ... Kann nicht bereuen, nicht fliehen, nicht bleiben, nicht leben – nicht sterben!" (Reclam Nr. 2666/Stuttgart 1983, S. 50, 53, 54).

Auch St. Zweig hat sein eigenes Werk vergötzt; in ihm wollte er weiterleben. Angesichts der Barbarei im zweiten Weltkrieg wurde ihm die Irrevelanz seiner geistigen Arbeit bewußt. R. Cohen[22] stellt fest: „Mit dem Glauben an sein Werk – und an die Bedeutung der Literatur überhaupt – verlor er auch die Rechtfertigung der eigenen Existenz, seine raison d'être." Immer wenn der Glaube an den lebendigen Gott schwindet, wird Vorläufiges vergötzt. Wird aber dieses Vorläufige verloren, besteht die Gefahr, daß der Mensch aus dem Gefühl, alles verloren zu haben, seinem Leben ein Ende setzt. „Der Versuch", um nochmal mit Baden[23] zu sprechen, „sich aus eigener Kraft mit menschlichen Mitteln zu rechtfertigen, führt zu der Erkenntnis, daß diese Kraft nicht ausreicht... Der entscheidende Verlust, welcher alle anderen künftigen und möglichen Verluste einschließt, ist der Verlust der Rechtfertigung. Damit wird der definitive Verzicht auf Gott vollzogen. Das Individuum hat nunmehr für sich selbst aufzukommen und allein für sich zu sorgen... Aber die Mündigkeit steht auf tönernen Füßen".

b) Die Fragen angesichts des Kreuzes

Menschliche Not hat viele Namen: Wirtschaftlicher Bankrott, unheilbare Krankheit, Verlust der Ehre, drückende Schuld oder einseitige Aufkündigung der Ehe oder einer tiefen menschlichen Bindung. Natürlich wird angesichts der verblaßten Gottesvorstellung Schuld nicht mehr als Fehlentscheidung vor Gott empfunden (bzw.: es wird kein Gott geglaubt, der verzeihen könnte[24]), wohl aber kann sie sich als dumpfe Grundstimmung, als dauernder Drang zur Selbstrechtfertigung, als menschliches Versagen oder Aggressivität äußern.

Zunächst sei nun der Frage nachgegangen, welche Antworten gegeben werden, wenn einen Menschen unheilbar, irreparabel oder irreversibel ein schweres Kreuz in einer der genannten Formen als innerweltliche Daseinsminderung trifft. Aufschlußreich ist ein geistesgeschichtlicher Durchblick.

Die Pythagoräer und Platon bestreiten im Phaidon (c. 6) jedes Recht auf Selbsttötung. In den „Gesetzen" (Buch VIII 6; IX 1.12) verwirft er ebenfalls den Selbstmord, jedoch läßt er Ausnahmen zu, „bei einer unheilbaren, das Leben unerträglich machenden Schmach", bei unheilbaren Neigungen zu starken Freveln oder zum

---

[22] Das Problem des Selbstmordes in Stefan Zweigs Leben und Werk, Frankfurt 1982, 341. – Auch G. Büchner, der ganz in Gegensatz zu Augustin den Selbstmord Catos verherrlicht (da das Leben nicht "Prüfungsland", nicht "Mittel", sondern "selbst Zweck" sei), läßt Cato die republikanische Freiheit vergötzen: "Katos große Seele war ganz erfüllt von einem unendlichen Gefühle fürs Vaterland und Freiheit, das sein ganzes Leben durchglühte. Diese beiden Gedanken waren die Zentralsonne, um die sich alle seine Gedanken und Handlungen drehten. Den Fall seines Vaterlandes hätte Kato überleben können, wenn er ein Asyl für die andere Göttin seines Lebens, für die Freiheit gefunden hätte ... und war auch Rom der Freiheit nicht wert, so war doch die Freiheit selbst wert, daß Kato für sie lebte und starb" (Vgl. G. Büchner, Sämtliche Werke und Briefe II, München 1972, 29). – Auch bei Goethes Werther läßt sich aufzeigen, daß der Verlust verabsolutierter irdischer Werte zum Selbstmord führt (vgl.: Siegmund, 143, 154).

[23] S. 216.

[24] So Hemmingway (vgl. Baden, 217): „Seit wir hier keinen Gott mehr haben und auch seinen Sohn nicht und nicht den Heiligen Geist, wer verzeiht jetzt? Das weiß ich nicht."

Zweck der Sühne unerhörter Vergehen. Aristoteles dagegen nennt es feige, den Tod zu suchen, um etwas Bedrückendem zu entgehen[25]. Die Stoa heißt die Selbsttötung bei widrigen Lebensbedingungen für erlaubt. Trotz seiner lebensbejahenden Haltung rechtfertigt Äschylos den Selbstmord in Hinblick auf das Elend des Lebens, bei Sophokles und noch mehr bei Euripides wird er geradezu verherrlicht[26].

Pomponazzi († 1525), der die Unsterblichkeit leugnete und sich der Stoa und dem Averroismus zuwandte, beschloß angesichts eines schweren Leidens, statt tausendmal nur einmal zu sterben[27].

Wer die nichtchristliche Philosophie und Dichtung im Abendland befragt, wird feststellen, daß sehr oft bei großem physischen oder psychischen Leid der Selbstmord gerechtfertigt wird. Z. T. dürfte die Auffassung auch hinter der Steigerung der Selbstmordhäufigkeit bei alten Menschen stehen. Die sog. aktive Euthanasie (Sterbe-Hilfe) wird heutzutage mit dem Hinweis begründet, daß eine schwere, unheilbare Krankheit beendet werden dürfe. Der Daseinszweck ist somit vor allem biologische Funktionalität; bei einer irreversiblen Daseinsminderung, die jedes Leid mit sich bringt, sieht man diesen Zweck unterbunden. Vier Einwände gegen diese Sicht seien herausgestellt.

1.) Bei einer solchen biologischen Funktionalität fehlt die Bestimmung des Menschen vom Geiste her. Durch alle Jahrhunderte wurde echte Tapferkeit bewundert, die durchhält; so bewundern Augustin Marcus Regulus, die griechische Mythologie Herakles oder heutige Jungen einen Indianer am Marterpfahl. Vom Geist her siegen hier Menschen über Angst, Schmerz und über den Gegner, der sie quält. Tapferkeit im Leid ist eine menschliche Größe.

2.) Das Leben wird völlig oder einseitig auf das Diesseits reduziert. Bei den Atheisten und Pantheisten fehlt der Glaube an die persönliche Fortexistenz. Dieser Mangel steht in innerem Konnex mit der Rechtfertigung des Selbstmords. Die Stoiker, Plinius, Pomponazzi, Hume, G. Büchner leugnen die persönliche Unsterblichkeit. Amery dekretiert: „Es gibt dieses 'Drüben' nicht", „der Tod ist nicht, ein Nichts, eine Nichtigkeit"[28]. Mit der Unsterblichkeit entfallen jede Verantwortlichkeit vor Gott, aber auch die Möglichkeit zu einer das ganze Leben berücksichtigenden Sinnantwort. Dostojewski schreibt[29]: „Ohne Überzeugung von einer Unsterblichkeit lösen sich die den Menschen mit der Erde verbindenden Fäden, sie werden dünner und fangen an zu faulen, und der Verlust eines höheren Lebenssinnes ... zieht zweifellos den Selbstmord nach sich."

3.) Ohne Blick auf das ewige Leben in der Gemeinschaft mit dem heiligen Gott muß jedes Gespür für die läuternde Wirkung des angenommenen Leids schwinden.

4.) In der Sicht des Glaubens erhält das in Liebe zu Christus angenommene Kreuz den Sinn der Sühne für eigene und für fremde Schuld. Bei einer nur innerweltlichen

---

[25] Vgl.: Nik. Ethik III 11.
[26] Vgl.: Siegmund, 48ff.
[27] Vgl.: ebd. 121.
[28] S. 26, 19.
[29] Tagebuch eines Schriftstellers, Darmstadt 1966, 269f.

Sicht des Leidens wächst die Gefahr, daß nur die zunehmende Daseinsminderung festgestellt wird, deren Ende man dann mit der Selbsttötung aktiv vorwegnimmt.

Diese Überlagerungen machen bewußt, daß in einer säkularisierten Welt die Bereitschaft schwindet, dem Leid einen positiven Wert zuzuerkennen und sich deshalb der Gedanke an eine aktive Beendigung des Lebens im Fall von Krankheit und Alter einstellt.

c) Die Frage nach dem Mitmenschen

Beim Suizidversuch ist oft nicht die Selbsttötung direkt intendiert; er ist auch ein Schrei nach Zuwendung. Nach P. Federn[30] bringt sich kaum jemand um, wenn eine Person, die ihn liebt und die er liebt, will, daß er am Leben bleibt. Der durchgeführte Suizid entspringt demnach der Verzweiflung. Oft entspringt er auch einer Rachsucht: Das Gewissen des egoistischen Anderen soll belastet bleiben.

E. Durkheim[31] untergliederte die Suizidhandlungen nach drei Typen: den egoistischen, den anomischen und den altruistischen Typ. Sind die ersten beiden Motive eindeutig negativ zu bewerten, so scheint die altruistische Variante uneigennützigen Absichten zu entspringen. Man will den anderen nur nicht zur Last fallen. Bei näherer Hinsicht handelt es sich um eine äußerst fragwürdige Motivation, denn es könnte andere Beweggründe verdecken, etwa eine tiefere Verzweiflung über die zu geringe Zuwendung, als Waffe gegen andere benützt werden, die einer intensiven Pflege bedürfen, und den Egoismus jüngerer Menschen bemänteln, die sich ihrer Pflichten gegenüber älteren entledigen wollen. Auf alle Fälle ist zu bedenken: Wenn das Recht auf Selbsttötung anerkannt würde, stünde ein Schwerkranker, der einer intensiven Pflege bedarf, aber der Natur nicht mit künstlichen Mitteln „nachhelfen" will, nicht selten unter großem Druck von außen und unter schwerer Not, seine Überzeugung zu rechtfertigen.

Wegen des gefährlichen Nachahmungseffekts ist schließlich jeder Suizid eine äußerst bedenkliche Handlung.

IV. Die gläubige Lebensperspektive

Zweifellos stehen hinter jeder Selbsttötung mehrere und jeweils verschiedene Motive. Neben physischen Gründen (die hier außer acht gelassen wurden) gibt es psychische und geistig-haltungsmäßige. So weiß man um die besondere Gefährdung nach der Auflösung sozialer Bindungen, etwa bei Ehescheidung oder Tod eines Partners oder Vereinsamung im Alter. So schwer es in manchen Fällen sein mag, die eigentlichen Beweggründe für den Selbstmord auszumachen, mahnt doch die unterschiedliche Häufigkeit bei Angehörigen verschiedener religiöser Bekenntnisse zur Vorsicht, vorschnell eine Krankheit anzunehmen: Selbstmord ist nämlich letztlich nicht immer ein Verhängnis, sondern häufig eine Tat, die ein Mensch in klarer Sicht

---

[30] Vgl.: J. Lotze, Suizid im Alter: Petrowski – Zimmer, 43.

[31] Le suicid. Étude de Sociologie, 1897; vgl.: Lotze, 36.

der Ausweglosigkeit einer eindimensionalen Lebensperspektive in Berufung auf seine Freiheit und Mündigkeit vollzieht. Die Therapie muß immer bei dem jeweils verschiedenen Ursachenbündel ansetzen. Doch läßt sich zeigen: Der Suizid ist immer ein Akt gegen das Leben, der gerade deshalb ausgeführt wird, weil man das Leben nur eindimensional sieht. Bei einer eindimensionalen Sicht können aber die Sinn-Frage, die als Totalantwort über das Leben erst von einer übergeordneten Warte her angegangen werden kann, die Leid-Frage bei einer starken Daseinsminderung und auch die Frage nach dem Grund zu echter Hingabe nicht beantwortet werden; sie gelten vielmehr als prinzipiell unbeantwortbar. N. Erlemeier stellt fest: „Religiöse Überzeugungen und Aktivitäten haben offenbar eine wichtige Funktion in der intrapsychischen Bewältigung von Altersproblemen... Menschen mit religiösen Bindungen werden wahrscheinlich kaum Suizid begehen. So schützen nicht nur sinnstiftende Überzeugungen, sondern auch das Suizidverbot vor Suizidhandlungen"[32]. A. Camus' Vorschlag[33], wenigstens in den kleinen Taten der Liebe sinnvoll zu handeln, kann angesichts der von ihm behaupteten prinzipiellen Absurdität des Daseins nicht überzeugen.

Wie sprachlos der Mensch mit eindimensionaler Lebensperspektive vor dem Selbstmord steht, zeigt das Schlußwort in H. Ibsens Schauspiel „Hedda Gabbler": „So was tut man doch nicht!" Dieser platten Sicht muß der gelebte Glaube gegenübergestellt werden: Er ist die beste Prophylaxe. Die Seelsorge müßte sich allerdings der Thematik bewußter annehmen. Sie nimmt sehr oft einen Suizid nur als seelische Krankheit und übersieht die starke Bedeutung zentraler theologischer Fragen, wie der Frage nach Gott, Sinn, Sünde und Leidbewältigung.

---

[32] S. 76f. – Bei rein psychogenen (als solche oft schwer feststellbaren) Erkrankungen kann dieses Urteil nicht als gültig anerkannt werden. Doch vgl. die hier anerkannte hilfreiche Funktion des Suizidverbots mit der Bemerkung von Stollberg, Anm. 9.

[33] Vgl.: A. Camus, Der Mythos von Sisyphos. Ein Versuch über das Absurde, Hamburg 1992; vgl. dazu: K. Schaub, Albert Camus und der Tod: Baseler phil.-hist. Diss. 1968, 57-63, 88-92.

Das Gemeinwohl als Ziel und Ordnungsprinzip des gesellschaftlichen Lebens: Deutungen und Bedeutung

Von Leo J. Elders S. V. D., Kerkrade

Es braucht kaum erwähnt zu werden, daß in unseren westlichen Ländern das sittlich-gesellschaftliche Leben in eine prekäre Lage geraten ist. Die Schwierigkeiten sind bekannt: der Schwund der gesellschaftlichen Moral und vieler Tugenden, die in der Vergangenheit die Entwicklung Europas gefördert haben; die Bedrohung der Familie; der Umsturz vieler Werte; ein Pluralismus in Grundfragen und eine derartige Überbetonung der individuellen Freiheit, daß das bisherige gesellschaftliche Gefüge zusammenzubrechen droht. Andererseits werden die Anonymität und die Bürokratisierung des staatlichen Lebens, die Verfremdung, die man fühlt, wenn man dauernd mit andersgerichteten Ansichten und Kulturen und mitunter bedrohlichen Ideologien konfrontiert wird, wie auch die wachsende Kriminalität und Unsicherheit zum Anlaß einer Flucht in kleinere Gemeinschaften von Gleichgesinnten, ins Exotische oder auch in Nationalismen[1]. Es stellt sich hier die Frage, ob und in welchem Ausmaß der Mensch ein soziales Wesen sei und er seine Tätigkeiten auf das Gemeinwohl ausrichten muß.

Mit dieser Frage hängt der Wechsel zum Individualismus zusammen, der sich am Ende des Mittelalters und in den ersten Jahrhunderten der Neuzeit vollzogen hat. Der Nominalismus begünstigte den Verfall des Bewußtseins der Zugehörigkeit zur Gemeinschaft: die Gesellschaft wurde als eine Summe von Individuen gesehen, und nicht als von der Natur gefordert. Das Wort Individualismus wurde zwar erst um 1825 von J.-P. Rouen gebraucht[2], aber die vom Terminus gemeinte Geisteshaltung geht auf das Ende des Mittelalters zurück. Rouen hatte das Denken des 18. Jh. vor Augen, weil es die Beziehung des Einzelnen mit der Gesellschaft zerrissen habe. Nach A. Rauscher liegen die geistesgeschichtlichen Wurzeln des Individualismus im Nominalismus und im Protestantismus, die ökonomischen Wurzeln dagegen im Liberalismus[3]. Allerdings dürften weitergreifende Strömungen im Hintergrund stehen, die sich bereits vor der Reformation und in katholischen Ländern bemerkbar machten[4]. Der Individulismus denkt den Menschen isoliert und betont die Rechte des Einzelnen den anderen gegenüber: mißtrauisch und rechnerisch sucht der Individualist den eigenen Vorteil, ohne sich um andere zu kümmern[5]. Wie Alexis de

---

[1] Vgl. C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism,* Oxford 1962.
[2] *Doctrine de Sain-Simon. Exposition,* Neuausgabe, Paris 1924, S. 378.
[3] *Hist. Wörterbuch der Philosophie,* Bd. 4, 290.
[4] Vgl. Alan Macfarlane, *The Origins of English Individualism,* Oxford 1978.
[5] E. Mounier, *Oeuvres complètes,* Bd. 3, S. 452.

Toqueville in seinem Buch De la démocratie en Amérique schreibt, bringen die Demokratie und die Gleichheit aller die Gefahr mit sich, daß der Mensch zwar neben seinen Mitbürgern steht, aber sie nicht sieht, weil er nur für sich allein da ist; über ihn gibt es eine bloß bevormundende Macht, die nur dazu da ist, seine Wünsche zu erfüllen.

Das sich änderende Bewußtsein des Bezugs zur Gesellschaft in der Neuzeit

Am Ausgang des Mittelalters und in den folgenden Jahrhunderten hat der europäische Mensch angefangen, den Bezug zu sich selbst, zur Gesellschaft und zur Welt, wie auch letztlich zu Gott anders zu interpretieren. Das geordnete Weltgefüge, worin er einen festen Platz hatte, wurde ersetzt von einem sich bis ins Unendliche ausdehnenden Weltall, in welchem der Mensch sich nicht mehr geborgen empfand und kein Ordnungsprinzip mehr hatte. Durch neue wirtschaftliche und gesellschaftliche Entwicklungen wurden soziale Gebilde, wie die Zünfte, verdrängt oder aufgelöst. Das Empfinden der Zugehörigkeit zu der einen Universalkirche wurde gleichfalls durch die Reformation und die Religionskriege erschüttert. Die Zahl der „freien Städte" nahm zu: die Bürger sahen kaum noch eine umfassende Gemeinschaft über sich, zu der sie gehörten. Jedenfalls wurde die politische Gesellschaft nicht länger erlebt als eine Ausdehnung der Familie, erst recht nicht als eine sittliche Umwelt, in der man lebt, sondern nur noch als ein zufälliges Gebilde, das man beliebig ändern kann. Der Staat ist nur dazu da, um den Einzelnen zu helfen, einen möglichst hohen Wohlstand zu erreichen und sie vor Gefahren, die von außen her drohen, zu schützen. Es ist also nicht verwunderlich, daß Johannes-Paulus II. von einer Krise der Demokratien spricht, die, so sagt er, die Kapazität verloren haben, Entscheidungen zu treffen, die auf das Gemeinwohl gerichtet sind[6]. Der Papst fügt hinzu, daß Entscheidungen oft „unter Druck von bestimmten Gruppen bei den Wahlen oder im Finanzbereich" getroffen werden, daß aber im Laufe der Zeit derartige Entgleisungen des politischen Verfahrens Mißtrauen und Apathie hervorrufen, begleitet von einem Rückgang in der Beteiligung am politischen Leben und von einem Zerfall des bürgerlichen Geistes. Die Folge sei, daß man nicht länger im Stande ist, Privat- oder Gruppeninteressen in die Gesamtschau des Gemeinwohles einzuordnen. Der Papst fügt hinzu, daß das Gemeinwohl „nicht bloß die Summe von Sonderinteressen ist, sondern vielmehr eine Integration dieser Interessen auf dem Boden einer harmonischen Hierarchie von Werten; schließlich fordert das Gemeinwohl das richtige Verständnis der Würde und der Rechte der Person" (vgl. Gaudium et spes, §26).

Die Änderungen im gesellschaftlichen Leben, auf die die oben angeführten Texte hinweisen, zeigen sich auch in der Entwicklung des Rechtes. Für Thomas, der sich auf die alte Tradition und das Empfinden seiner Zeitgenossen beruft, bedeutet das

---

[6] *Centesimus Annus*, n. 47.

Recht an erster Stelle die gerechte Sache (res iusta), zweitens das Wissen oder die Kunst, durch die man sieht, was gerecht ist, drittens den Ort, an dem Recht gesprochen wird und schließlich das Recht selbst, das gesprochen wird. Recht ist ein Ausgleich zwischen Personen, der den Normen der Natur entspricht, also eine objektiv begründete Sachlage. Aber im modernen Denken wird das Recht oft als die sittliche Macht verstanden, die ein Mensch über das besitzt, was ihm gehört[7]. Wie John Finnis nachgewiesen hat, finden wir Ansätze dieser neuen Auffassung bei Suarez und bei Grotius: Das Wort Recht bedeutet die Verfügungsgewalt der Person über sich selbst und den eigenen Besitz[8]. Thomas Hobbes geht noch weiter und setzt das Recht mit Freiheit gleich[9]. Der Mensch hat das Recht, das zu tun, was ihm dienlich ist. Die Beschränkungen der Rechte der Einzelpersonen werden, wie es im 20. Jh. die Universal Declaration of Human Rights (1948) tut, mit dem Argument begründet, daß die Rechte der Anderen nicht verletzt werden dürfen, damit auf diese Weise in der Gesellschaft Ruhe herrsche und Wohlstand erreicht werden kann. Es dürfte einleuchten, daß vieles hier äußerst unklar ist und eine nähere Analyse und Begründung fordert, und zwar bezüglich des Verhältnisses der Einzelnen zur Gemeinschaft und zum Gemeinwohl. Es ist bemerkenswert, daß Hobbes ein Modell des menschlichen Lebens in statu naturae vorlegt, das von jeder Form des Zusammenlebens weit entfernt ist. Faktisch leben die Menschen aber zusammen wegen der eigenen Bedürfnisse; jedes Zusammenleben zielt auf Gewinn, Ehre oder Macht[10]. John Locke hat die Herauslösung des Einzelmenschen aus einem Leben im Gefüge der Gemeinschaft weitergeführt: der Ertrag der Arbeit, so schreibt er, gehört dem, der sie leistet; der Mensch kann uneingeschränkt Reichtum erwerben und mehr als Andere besitzen („man's labour is his property"). Damit war der Weg offen für den unbegrenzten Wettbewerb, basierend auf egoistischen Bestrebungen. Die Trennung zwischen Individuum und Gemeinschaft wurde radikalisiert. Es stellt sich deshalb die Frage, wie die menschliche Natur in Wirklichkeit ist und ob der Mensch wesentlich zur Gemeinschaft gehört.

Die nähere Bestimmung dieses Themas ist auch wichtig für die Moral. Bekanntlich hat die Befreiung des Individuums sich auch im Bereich der Moral ausgewirkt: es ist nicht mehr modern, von Moral zu reden, und die herkömmliche Moral wird als ein altes Märchen beiseitegeschoben. Es kommt hinzu, daß die klassische Naturrechtsethik scharf angegriffen wird. Es heißt, sie sei ein leeres Normengehäuse; es gäbe keine einheitliche Philosophie mehr, um sie zu untermauern. Weil das menschliche Denken zeitgebunden ist, kann man keine Aussagen über das soziale Leben der Menschen in eine überzeitlich gültige Lehre integrieren. Aus diesem Grund ist die ganze kirchliche Soziallehre hinfällig geworden, es sei denn, daß man eine Reihe

---

[7] Suarez, *De legibus* I 2, 5.

[8] Vgl. J. Finnis, *Natural Law and Natural Rights*, Oxford 1980, S. 206ff.

[9] *Leviathan*, I, ch. 14: „The Right of Nature, which writers commonly call *Jus Naturale*, is the Liberty each man has, to use his own power, as he wills himself, for the preservation of his own Nature, that is to say, of his own Life, and consequently, of doing anything which in his own Judgement and Reason, he shall conceive to be the aptest means thereunto".

[10] *Rudiments*, ch. 1, section 2.

theologischer Aussagen ohne inhaltliche Kohärenz und methodische Einheitlichkeit macht. Darauf antworten andere Autoren, daß das Abrücken von einer naturrechtlichen Sprache in der Soziallehre, um eine rein theologische Behandlung durchzuführen, tiefgreifende Folgen habe.

Es ist überflüssig zu betonen, wie wichtig diese Fragen sind. Sie beziehen sich auf das Problem des Verhältnisses des Einzelnen zur Gesellschaft und zum Gemeinwohl. Im Folgenden werde ich versuchen, die traditionelle Lehre, vor allem des Thomas von Aquin über das Gemeinwohl und das Verhältnis des Einzelnen zum Gemeinwohl darzulegen, die Schwierigkeiten in der Deutung des *bonum commune* zu erhellen, die Verschiebungen in der Interpretation der Neuzeit anzugeben und ihre große Bedeutung für die heutige Gesellschaft betonen. Schließlich werden einige Gedanken zur Frage vorgelegt, wie wir in der heutigen Lage die Bezogenheit auf das Gemeinwohl zurückgewinnen können.

Die Lehre des Thomas von Aquin über das Gemeinwohl

Wie bekannt, hat Thomas in seiner Lehre über das Gemeinwohl aristotelisches Gedankengut übernommen. Somit ist es nützlich, einige Darlegungen des Stagiriten hervorzuheben. Der Staat hat den Zweck, der menschlichen Natur zu ihrer Vervollkommnung zu verhelfen[11], und geht der Familie und dem Haushalt vorauf. Er ist die Bedingung für eine vollkommene menschliche Existenz, weil er das „gute Leben" ermöglicht, nicht nur als Abwehr von Bedrohungen und Gefahren, sondern auch als positive Quelle tugendhafter Betätigung. Der Ursprung des Staates liegt nicht nur im Bedürfnis der Einzelnen, sondern auch darin, daß er für das tugendhafte Leben notwendig ist[12]. Das „gute Leben" (τὸ εὖ ζῆν) des Bürgers umgreift Arbeit, Geistesbeschäftigung, Freizeit und Entspannung. Dieses Ziel der Einzelnen und der Gesamtheit wird gesichert durch die Gerechtigkeit: das „gleichmäßig Gerechte" soll erreicht werden, weil es für den ganzen Staat und für das Gemeinwohl (τὸ κοινόν) vorteilhaft ist[13]. Der Ausdruck Gemeinwohl (τὸ κοινόν ἀγαθόν) findet sich im 2. Buch der *Politik*[14].

Wenden wir uns Thomas von Aquin zu. Wir begegnen dem Terminus *bonum commue* etwa 370 mal in seinen Werken, meistens wird die Bedeutung als evident vorausgesetzt. Wie Diego Ramírez in dankenswerter Weise herausgestellt hat[15], wird der Begriff von Thomas analog verwendet. Wir unterscheiden folgende Bedeutungen:

(a) Gott ist das Gemeinwohl schlechthin aller Geschöpfe, weil er das universale Gut ist, worauf alle Dinge als auf ihr Ziel hingeordnet sind[16]. Wichtig ist, daß Gott

---

[11] Vgl. W.L. Newman, *The Politics of Aristotle*, I, Oxford 1887, S. 166.
[12] *Polit.* III 4, 1278^{b} 19–23.
[13] *Polit.* 1283^{b} 40–42.
[14] 1268^{b} 31.
[15] *Doctrina política de Santo Tomás*, Salamanca 1992.
[16] I 60, 5 ad 5; III 46, 2 (Deus est supremum et commune bonum totius universi); *Quodl.* I, q.4, a.3 (Deus est bonum commune totius universi et omnium partium eius).

das Gut des Ganzen beabsichtigt, worin das Ziel der Einzeldinge enthalten ist. Dieser Gedanke ist wegweisend für die Deutung des Verhältnisses des Eigenzieles der Menschen zum Gemeinwohl: „Alle Sondergüter, die es im Weltall gibt, scheinen auf das Gemeinwohl hingeordnet zu sein"[17]. Folglich liebt der Teil auf Grund seiner Natur das Gut des Ganzen mehr als das Eigene[18]. Man möge bedenken, daß es hier keinen Gegensatz gibt: indem einer das eigene Wohl sucht, richtet er sich auch auf das Gemeinwohl. Seine tiefste Natur ist von dieser Hinordnung zum Gemeinwohl gekennzeichnet, worin das eigene Wohl mit enthalten ist. In dem Maße, daß die Erkenntnis sich mehr auf das Allgemeine bezieht – wie es bei den Engeln der Fall ist –, geht auch die Liebe mehr auf das Gemeinwohl hin[19].

(b) Im Bereich der Heilsordnung ist Christus das gemeinsame geistige Gut der ganzen Kirche, das uns im Sakrament der Eucharistie dargeboten wird[20].

(c) Auch die ganze Welt ist ein Gut, das in der Vervollkommnung und Ordnung der Geschöpfe besteht. Als solches hat es wegen aller Güter, die es umfaßt, eine größere Vollkommenheit als der Mensch[21]. Jedes Seiende hat einen Platz innerhalb des Weltalls und ist auf das Ganze hingeordnet[22]. Auch der Mensch hat seinen natürlichen Standort im Ganzen und ist als Person dem Universum zugeordnet[23].

(d) Die menschliche Gemeinschaft hat ihr eigenes unmittelbares Ziel, das mit dem Terminus Gemeinwohl direkt bezeichnet wird. Auf Grund seiner sozialen Natur lebt der Mensch in der Gemeinschaft. Die vollkommene Entfaltung der eigenen Person kann er nicht allein bewirken, sondern sie muß zustandekommen durch die geordnete Zusammenarbeit mehrerer im Gefüge des gesellschaftlichen Lebens. Ohne die Gemeinschaft kann der Mensch das ihm von Gott gesetzte Ziel nicht erreichen. Nun gibt es eine Vielfalt von Gemeinschaften: Familie, Dorf oder Stadt, Region oder Bevölkerungsgruppe, Staat.

Neben diesen Gemeinschaften, die ineinander integriert sind und sich wechselseitig aufbauen bzw. ergänzen, gibt es Teilgemeinschaften, die innerhalb der eben genannten Gesellschaftsformen einen Teilzweck verfolgen (wie Kultur, Wirtschaft, Sport). Der Staat, d.h. die Gemeinschaft, die hinreichend vollständig ist, um das Wohl aller zu sichern (und die andere Gemeinschaften in sich enthält), wird von Aristoteles und Thomas die vollkommene Gemeinschaft genannt.

In der Bestimmung des Verhältnisses der Einzelpersonen zum Gemeinwohl muß man bedenken, daß das Gut des Einzelnen nie *gegenüber* dem Gut der Gemeinschaft steht[24]. Es gibt also keinen Gegensatz, weil das Gut des Einzelnen erst im Gut des

---

[17] *Expositio in librum* Job, c. 7.

[18] I-II 26, 3: „Unaquaeque pars naturaliter plus amat commune bonum totius quam particulare bonum poprium".

[19] *Q. d. de spiritualibus creaturis,* q. un., a. 8 ad 5.

[20] III 65, 3.

[21] I 93, 2 ad 3: „Universum est perfectius in bonitate quam intellectualis creature extensive et diffusive; sed intensive et collective similitudo divinae perfectionis magis invenitur in intellectuali creatura, quae est capax summi boni".

[22] I 49, 3.

[23] Vgl. *De potentia q.6, a.1 ad 8.*

[24] I 93, 2 ad 3: „Pars non dividitur contra totum sed contra aliam partem".

Ganzen erreicht wird, darin enthalten ist und von diesem gefördert wird. Das Angewiesensein aufeinander ist keine Demütigung; es gehört zum Großmut, sich helfen zu lassen[25]. Der Mensch verlangt danach, mit anderen in Austausch zu stehen und seine Gedanken und seinen Besitz mit anderen zu teilen. Sogar im Zustand des Paradieses brauchte der Mensch die Unterstützung von Freunden[26]. Übrigens ist der Mensch von seiner Natur her nicht nur um sich selbst besorgt, sondern auch um seine Mitmenschen. Nach Thomas gehen eine Reihe sozialer Pflichten aus dieser Naturanlage hervor, wie etwa der freundliche Umgang, die gerechte Behandlung, Dienstleistungen und Wahrhaftigkeit. Sogar die Freundschaft und Liebe entsprechen der menschlichen Natur[27]. Somit ist es falsch zu behaupten, daß der Mensch nur als Individuum zur Gemeinschaft gehört, als Person aber über sie hinausragt. Zuerst kann man sagen, daß das Person-sein und Eingegliedert-sein in eine Gemeinschaft oder in das Weltall einander nicht ausschließen: Die Person erreicht ihr Ziel durch diese Hinordnung auf die anderen, und ihre Kontemplation und Seligkeit werden mit anderen zu tun haben; zweitens ist der Mensch als Person auch Träger der sozialen Tätigkeit.

Die Natur des Gemeinwohls

Wie E. Welty darlegt, besitzt nach Thomas das Gemeinwohl kein vom Privatwohl getrenntes Sonderdasein[28]: das Gemeinwohl ist eine Ordnungseinheit, die in ihren Teilen gründet, d.h. im Privatwohl der Glieder; es besteht aus vielen Komponenten[29]. Als das Wohl der in einer Gemeinschaft lebenden Menschen ist das Gemeinwohl das umfassende Ziel ihrer Tätigkeiten. Als Ziel braucht es aber zunächst nicht in seiner Totalität zu existieren, sondern es wird erstrebt und nur zum Teil verwirklicht. Dies geht deutlich aus einer Betrachtung der Komponenten des Gemeinwohles hervor, wie etwa (a) das Leben, die Gesundheit und die leibliche und geistige Weiterentwicklung der Glieder; (b) die Aktivitäten der Glieder in Hinblick auf das gemeinsame Ziel. Das Tätigsein im sozial-politischen Bereich, d.h. der Aufbau eines Ordnungsgefüges der Gemeinschaft, gehört zum Gemeinwohl. Es leuchtet ein, daß eine Gemeinschaft nur existieren kann, wenn ihre Mitglieder die Ziele der Gemeinschaft erstreben und fördern; (c) das Gemeinwohl enthält auch die Summe der Strukturen, Gesetze, Einrichtungen, der Maßnahmen und der materiellen Güter, die für das gemeinsame Leben notwendig oder förderlich sind.

---

[25] II-II 129, 6 ad 1.

[26] I 96, 4.

[27] Vgl. *Summa contra gentiles,* III 134: „Oportet autem inter homines ad invicem esse amicitiam secundum quod subi invicem subserviunt vel in spiritualibus vel in terrenis".

[28] *Gemeinschaft und Einzelmensch. Eine sozialmetaphysische Untersuchung, bearbeitet nach den Grundsätzen des hl. Thomas von Aquin*, Salzburg–Leipzig, 1935, 217.

[29] I-II 96, 1: „Bonum constat ex multis".

rationalis, quae propter corruptionem naturae sequitur bonum privatum nisi sanetur per gratiam Dei". Vgl. II-II 26, 3 und 4.

E. Welty hat zurecht betont, daß das Gemeinwohl wie das Gute ein Ziel ist und damit die erste Ursache, insoweit es als Anfang aller Aktivität verlangt, angestrebt zu werden, obwohl es manchmal erst später verwirklicht oder erreicht werden kann. So erfüllt das Gemeinwohl jede Gemeinschaft mit Sinn. Thomas sagt sogar, daß der Teil nach seiner Natur das Gut des Ganzen mehr liebt als das eigene[30]. Man muß dieses so verstehen; daß hier die ursprüngliche natürliche Ordnung gemeint ist. Im Zustand der gefallenen Natur bleibt der Mensch insoweit zurück, als er sein Privatwohl mehr erstrebt als Gott, es sei denn, daß er von der Gnade Gottes geheilt wird.

Die Darstellung des Verhältnisses zwischen den Einzelpersonen und Gemeinwohl schildert die Lage, so wie sie entsprechend der menschlichen Natur ist. In der praktischen Verwirklichung gibt es Spannungen, mangelnde Hingabe an das gemeinsame Ziel und sogar Verbrechen gegen die Gemeinschaft oder andererseits Unterdrückung oder Ausnützung der Individuen und fehlende Sorge für die Armen und Schwachen. Mehrere empfinden einen Gegensatz zwischen dem persönlichen Wohl und dem Ziel der Gesellschaft. Für manche Personen leuchtet die Notwendigkeit, sich dem Gemeinwohl des Staates zuzuordnen, nicht ein; sie sehen auch nicht, daß Gemeinwohl vor dem Eigennutz steht. Hier dürfte eine Untersuchung des genauen Verhältnisses zwischen beiden hilfreich sein.

Mit Bezug auf die Texte des Thomas hat Welty[31] dieses Verhältnis wie folgt dargestellt: (a) Das Gemeinwohl ist besser, göttlicher als das Sondergut des Einzelnen[32]. Der Ausdruck, der auf Aristoteles zurückgeht, wird damit erklärt, daß das Gemeinwohl eine größere Ähnlichkeit mit Gott aufweist. (b) Das Privatwohl ist auf das Gemeinwohl hingeordnet wie das Unvollkommene auf das Vollkommene[33]. (c) Das Gemeinwohl ist wichtiger als das Privatwohl; die Tätigkeit für das Gemeinwohl übertrifft die Arbeit für das eigene Gut.

Deutung der Auffassung des hl. Thomas der Hinordung zum Gemeinwohl

Um Thomas richtig zu verstehen, muß man aber bedenken, daß in den beiden Summen, wie auch im *Sentenzkommentar,* seine Darlegungen theologisch sind, d.h. er betrachtet die sozialen Gegebenheiten von Gott her: von Gott aus gesehen ist evidenterweise das Gemeinwohl das erste und alles umgreifende Ziel. Kann man dasselbe auch aus der Perspektive des Menschen sagen? Die Antwort ist affirmativ, wenn man bedenkt, daß das Gemeinwohl auch das eigene Wohl der Glieder ist und

[30] I-II 109, 3: „Bonum partis est propter bonum totius; unde naturali appetitu vel amore unaquaeque res particularis amat bonum suum propter bonum commune totius universi, quod est Deus... Sed in statu naturae corruptae homo ad hoc deficit secundum appetitum voluntatis

[31] *O.c.,* 251ff.

[32] Die Aussage des Thomas findet sich in besonders vielen Texten und geht auf Aristoteles zurück, *Eth. Nic.* 1094 b 9-10. Vgl. *In III Sent.,* d.32, q.1, a.5; I-II 111, 5; II-II 47, 10; 88, 11; *CG* I 41; III 17. 69. 145.

[33] *CG* I 86; II-II 58, 9 ad 3.

wesentlich in ihrer geistigen Vervollkommnung besteht. Nun wird diese Perfektion durch die Tugenden erreicht, worunter die Freundschaft, die Liebe, die soziale Gerechtigkeit den ersten Rang einnehmen. Tatsächlich ist „der Teil nach allem, was er ist, des Ganzen; deshalb kann auch jegliches Gut des Teiles auf das Ganze hingeordnet werden. Demnach kann also das Gut jeglicher Tugend, sei es jener, die den Menschen zu sich selbst ordnet, sei es jener, die seine Beziehung ordnet zu irgendwelcher anderen Einzelperson, in Beziehung gesetzt werden zum Gemeinwohl, worauf die Gerechtigkeit ausrichtet. Demnach können die Akte aller Tugenden zur Gerechtigkeit gehören, sofern sie den Menschen ausrichtet auf das Gemeinwohl"[34]. „Es gibt keine Tugend, von der die Akte nicht mittelbar oder unmittelbar auf das Gemeinwohl hingeordnet werden können"[35].

Thomas sagt sogar, daß das Privatwohl zielhaft auf das Gemeinwohl hingeordnet ist wie das Unvollkommene auf das Vollkommene[36]. Das Gemeinwohl verdient den Vorzug; die Betätigung zugunsten des Gemeinwohls übertrifft die Arbeit für das eigene Wohl. Unter den Tugenden der natürlichen Ordnung steht die soziale Gerechtigkeit an erster Stelle. Man bedenke allerdings, daß es in einer gerechten Gesellschaft keinen Gegensatz zwischen beiden geben kann: indem man das eigene Wohl im Rahmen der Gemeinschaft fördert, trägt man zum Gemeinwohl bei; und indem man dem Gemeinwohl dient, sorgt man auch am besten für die eigenen authentischen Interessen. Der Mensch kann nicht für oder gegen das Gemeinwohl handeln, ohne zugleich dem eigenen Ziel zu dienen oder zu schaden. Wenn man andererseits für die eigenen Interessen sorgt – allerdings im Rahmen der Gerechtigkeit und der Gesetze –, liefert man einen Beitrag zum Gemeinwohl. Thomas schreibt deshalb, daß die Bürger bereits mitarbeiten am Gemeinwohl, wenn sie den Befehlen der Regierung folgen, d.h. der Bestand des Gemeinwohles ist gesichert, wenn die Bürger den eigenen Geschäften nachgehen, indem sie sich den Gesetzen fügen[37]. Allerdings wird vorausgesetzt, daß in diesem Fall die Regierung tüchtig ist und die Gesetze gerecht sind. Aber die Vollkommenheit des tugendhaften Lebens kann man erst erreichen, indem man das eigene Handeln bewußt auf das Gemeinwohl abstimmt[38].

Es gibt aber eine Dimension im Menschen, die über die politische Gemeinschaft hinausragt und ihr nicht unterworfen ist. Thomas meint hier die persönliche Beziehung zu Gott und das Leben in der Universalgemeinschaft der Kirche[39]. Thomas bringt dies zum Ausdruck, wenn er sagt, daß das Gemeinwohl wichtiger ist als das Privatwohl, wenn es um dasselbe Genus geht[40]. Die übernatürlichen Güter sind höher als alles das, was der natürlichen Ordnung angehört.

---

[34] II-II 58, 5 (DTA).
[35] I-II 96, 3.
[36] *CG* I 86; vg. II-II 58, 9 ad 3.
[37] I-II 92, 1 ad 3.
[38] I-II 92, 1 ad 3 („bene proportionatus bono communi").
[39] I-II 21, 4 ad 3: „Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua, sed totum quod est homo ordinandum est ad Deum". Dagegen II-II 65, 1: „Ipse totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cuius est pars".
[40] II-II 152, 4 ad 3: „Bonum commune potius est bono privato, si sit eiusdem generis".

Ist der moderne Staat eine Gemeinschaft?

Das Gemeinwohl ist ein schwieriger Begriff, weil er etwas Ungreifbares zu enthalten scheint, nämlich ein überragendes Ziel, zusammengesetzt aus vielen konkreten Komponenten, während es selbst nicht konkret ist. Man kann das Gemeinwohl nämlich einerseits im Bezug auf seinen Inhalt (*materialiter*) betrachten; in dieser Sicht ist es identisch mit dem Wohl der Glieder. Eine zweite Betrachtungsweise richtet sich auf das Formale im Gemeinwohl, d.h. auf das Ordnungsgefüge, das aus der Zusammenarbeit der Mitglieder der Gemeinschaft im Hinblick auf die Sicherheit, den Wohlstand und das Wohl aller resultiert. Das Wohl der Einzelperson ist nur erreicht, wenn es eingegliedert ist in die umfassende politische Gemeinschaft.

In seiner Bestimmung des Gemeinwohls geht Thomas von einer Auffassung der Gemeinschaft aus, die auf dem Wesen der Dinge und den Anforderungen der Vernunft basiert. Aber er sieht die Beziehungen der Einzelnen zum Gemeinwohl[41] eher ethisch als ontologisch. Nun hat es aber im Laufe der Zeit in der Form der politischen Gesellschaft gewisse Änderungen gegeben: der Staat hat sich zu einer Gesellschaft entwickelt, die eine große Komplexität der Regelungen und der Gesetze aufweist; für die Einzelperson ist der Staat kaum noch eine Gemeinschaft, in der sie sich zu Hause fühlt, sei es insoweit er die Bedingungen schafft für ihre materielle Existenz. Man sträubt sich gegen wirkliche oder vermeintliche Überschreitungen des Privatbereiches von Seiten des Staates. Viele moderne Autoren sind der Meinung, daß der Staat sich auf die Unterstützung und Förderung der Bürger beschränken soll.

Unterschiedliche Interpretationen des Verhältnisses der Individuen zum Gemeinwohl

In dieser Lage ist es nicht zu verwundern, daß im Bereich der kirchlichen Soziallehre unterschiedliche Interpretationen des Verhältnisses der Individuen zum Gemeinwohl vorgelegt wurden. Antoine Pierre Verpaalen hat das Verdienst, den geläufigen Erklärungen dieses Verhältnisses nachgegangen zu sein[42]. Wir fassen seine Darlegungen zusammen:

M. De Wulf hat Thomas als einen Individualisten verstanden; die Gemeinschaft soll dem Menschen dienen[43]. Ähnliche Äußerungen findet man bei Autoren wie V. Cathrein, H. Pesch.

E. Welty betont dagegen die Bedeutung der Gemeinschaft und des Gemeinwohles als des sittlichen Endziels des Menschen[44]. Es gibt keinen Gegensatz, weil das Gemeinwohl faktisch in der Vervollkommnung der Einzelpersonen besteht.

---

[41] Wie überhaupt das Endziel und die Vervollkommnung des Menschen.

[42] *Der Begriff des Gemeinwohls bei Thomas von Aquin. Ein Beitrag zum Problem des Personalismus,* Heidelberg 1954.

[43] „L'individu et le groupe dans la scolastique du 13^{e} siècle", in: *Revue néo-scolastique de philosophie* 22 (1920) S. 341–357.

[44] *Gemeinschaft und Einzelmensch,* Salzburg/Leipzig 1935.

Th. Eschmann sieht im Begriff des Gemeinwohls bei Thomas zwei unterschiedliche Elemente: den römischen Begriff der Gesellschaft als einer Rechtsstruktur mit verschiedenen selbständigen Sphären und die aristotelische Theorie, nach welcher das vollkommene *bonum humanum* ein Gut der politischen Ordnung sei. Eschmann meint, die erste Idee sei vorherrschend; es gäbe aber bei Thomas keine Antinomie zwischen Individuum und Staat, weil der Mensch immer in einer Gemeinschaft steht. Thomas habe zuerst das Wohl der Gemeinschaft höher geschätzt als das Gut der Einzelnen, später aber dem Personalen den Vorrang gegeben.

Jacques Maritain ist ein entschiedener Personalist: Die menschliche Person als solche kann kein Teil eines Ganzen sein, weil sie ein in sich abgerundetes Ganzes ist, das frei und *sui iuris* auftreten kann. Die Person, so schreibt er, ist als sittliche Größe das Ziel alles gesellschaftlichen Lebens; die Person erscheint als ein autonomes Subjekt, das mit eigenen, vorstaatlichen Rechten dem Staat gegenüber tritt. Der Staat soll die Personen fördern. Verpaalen bemerkt dazu, daß bei Thomas der Staat eine andere Bedeutung hat als die des modernen Nationalstaates: Er ist die vollkommene Gesellschaft, worin und wodurch der Mensch die eigene sittliche Vervollkommnung erstrebt[45].

Ch. de Koninck wendet sich gegen den Personalismus von Maritain und betont den Begriff der Partizipation: Der Einzelmensch hat Anteil an der Vollkommenheit des Ganzen; das Gemeinwohl ist das gemeinsame Ziel aller. Durch seine Ausrichtung auf das Ganze entsteht eine neue Dimension im Menschen: je vollkommener der Mensch ist, um so mehr ist er auf die Ordnung des Ganzen hingeordnet. Das Gemeinwohl ist höher als das Privatwohl, weil es eine Größe zeigt, an der der Mensch partizipiert; es existiert in allen[46].

Die französische Autorin **S. Michel** greift auf Thomas selbst zurück: Das Gemeinwohl ist die Harmonie, die Koordination der Einzelgüter in einer höheren Einheit; diese können schlechthin nicht im Widerstreit mit dem Privatwohl stehen[47].

L. Janssens bemerkt, daß die von mehreren Autoren benützte Unterscheidung zwischen Person und Individuum das Verhältnis zwischen Privatwohl und Gemeinwohl nicht klären kann. Weil der Mensch über die Gemeinschaft seinen Weg zur persönlichen Vollkommenheit finden muß, meint Janssens, daß in dieser Hinsicht die Gemeinschaft ein Mittel ist. Andererseits ist das Gemeinwohl auch Ziel, weil es in der Vollkommenheit der Glieder besteht[48].

F. A. Weve betrachtet das Gemeinwohl als Zielgut (alle menschlichen Handlungen sind sozial bedingt in ihrer Struktur) und als Ordnungsgut. Das Ordnungsgut besteht in der rechten Ordnung, im Frieden und im effizienten und reibungslosen Funktionieren der Gemeinschaft. In dieser Hinsicht ist die Gemeinschaft Mittel, weil

---

[45] *O.c.*, p. 28.

[46] *De la primauté du bien commun contre les Personnalistes*, Québec/Montréal 1943; *In Defense of Saint Thomas Aquino. A Reply to Father Eschmann's Attack on the Primacy of the Common Good*, in: *Laval théologique*, 1945, S. 1–103.

[47] *La notion thomiste du bien commun*, Paris 1932.

[48] *Personne et société. Théories actuelles et essai doctrinal, Gembloux 1939.*

die Ordnung im Dienste des Wohlstandes und der Vervollkommnung steht. Als Zielgut kann das Gemeinwohl nach seinem Inhalt betrachtet werden. In diesem Sinn ist es nicht verschieden vom Ziel der Individuen. Nach seiner formalen Bedeutung unterscheidet es sich aber vom Privatwohl der Einzelmenschen[49].

Wie wir oben bereits erwähnten, hat **Diego Ramírez** in dankenswerter Weise auf die analoge Bedeutung des Gemeinwohles hingewiesen. Er hat weiterhin den Begriff des *totum potentiale* benützt, um die Natur des Gemeinwohles zu verdeutlichen: Während Gott als das *analogatum principale* die Vollkommenheit und das Ziel aller Geschöpfe ist, bestehen die partizipierenden Gestalten des Gemeinwohles nur im Wohl der Glieder der unterschiedlichen Gemeinschaften und in deren Hinordnung auf ein Zusammensein und ein Zusammenleben, wodurch die eigene Vervollkommnung gefördert und konstituiert wird.

Der weit verbreitete Personalismus behauptet dagegen, daß wir von den Individuen her, nicht vom Ganzen ausgehen müssen. Nach **H. Pesch** geht das Individuum historisch und logisch dem Staat voran[50]. **O. von Nell-Breuning** differenziert: Als Gemeinschaft sittlich verbundener Personen ist die Gemeinschaft den einzelnen Gliedern übergeordnet, wie das Ganze dem Teil. Aber als Ordnung der Personen untereinander ist die Gemeinschaft ein Dienstwert und den personhalen Gliedern untergeordnet[51]. **G. Gundlach** ist der Meinung, daß die thomistische Auffassung Weltys dem Gemeinwohl eine zu große Bedeutung und Macht zuschreibt: man kann nicht sagen, daß der Mensch als Individuum vollständig der Gesellschaft unterworfen sei. Andererseits gibt es keinen Gegensatz zwischem dem rechtverstandenen Gemeinwohl und dem rechtverstandenen Privatwohl. Beide haben dieselbe Wurzel, nämlich die menschliche Person. Weil das Gemeinwohl als Organisationsprinzip der Gesellschaft notwendig den Bestand der Gesellschaft voraussetzt, kann man nie daraus Maßnahmen ableiten, die in den Bestand der Person eingreifen. Die öffentliche Gewalt hat einen Dienstcharakter und soll die unantastbaren Rechte der menschlichen Person schützen. So meint Gundlach auf dem Boden seines Personalismus, daß man nie die Todestrafe rechtfertigen kann mit Berufung auf das Gemeinwohl der Gemeinschaft, das die Beseitigung von Verbrechern erwünscht erscheinen läßt. Gundlach leugnet die Spannung zwischen Individualismus und Kollektivismus nicht, versucht sie aber mit seinem Solidarismus zu lösen[52]. Ein gewisser Personalismus wurde vom kirchlichen Lehramt bestätigt: z. B. **Pius XII.** betont wiederholt, daß der Staat dem Menschen dienen muß und nicht umgekehrt. Es leuchtet aber ein, daß hier mit einem anderen Begriff des Staates operiert wird als dem beim hl. Thomas.

---

[49] *Sociaal-wijsgerige opstellen, Tilburg 1948.*

[50] *Liberalismus, Sozialismus und christliche Gesellschaftsordnung,* Freiburg 1900, S. 133.

[51] *„Personalismus"*, in *Wörterbuch der Politik,* Heft V, S. 352.

[52] G. Gundlach, „Gemeinwohl", in: *Staatslexikon der Görresgesellschaft,* Bd. III[3], Freiburg 1959, S. 737ff. Vgl. Johannes Schwarte, *Gustav Gundlach S.J., maßgeblicher Repräsentant der katholischen Soziallehre während der Pontifikate Pius' XI und Pius' XII,* München / Paderborn / Wien 1975, S. 464ff.

Versuch einer Synthese

A. F. Utz hat wohl als erster die geistesgeschichtliche Entwicklung der Idee des Gemeinwohls im Kommentar zum Traktat des hl.Thomas über die Tugend der Gerechtigkeit dargestellt[53]. Utz betont, daß nach Thomas die politische Gemeinschaft nicht, wie bei den modernen Autoren, durch den freien Entschluß der Teilnehmer entsteht, sondern von der sozialen Natur des Menschen gefordert wird. Was vom freien Willen des Menschen abhängig ist, kann nur eine akzidentelle Struktur sein. Utz weist auch daraufhin, daß in der modernen Zeit der Personalismus in der Gesellschaftslehre einen anderen Sinn erhalten hat: man geht nicht mehr von der *persona humana* aus, nicht mehr von ihrer ontologischen Verfassung, sondern man überbetont die freie Initiative des Einzelmenschen. Utz führt besonders aus, wie das Leben in der Gemeinschaft der Vervollkommnung der Tugenden dient, und so „dem rechten und guten Leben": das gute Leben kann nur erreicht werden, wenn die Bürger die notwendigen geistigen Qualitäten besitzen; die materiellen Güter sind dazu eine Vorbedingung. Wie Thomas darlegt, sind die sittlichen Tugenden die natürliche Ergänzung der Vermögen, denen sie helfen, nach ihrer tiefsten Natur zu handeln und sich auf ihr Ziel zu richten. So kann Thomas schreiben, daß das tugendhafte Leben das Ziel des Gesetzgebers ist; die Vollkommenheit der Tugend besteht hauptsächlich im Sichenthalten von unrichtigen Vergnügungen, durch die die Menschen angezogen werden[54]. Obwohl diese Zielsetzung himmelweit von dem entfernt zu sein scheint, was die Politiker und Bürger sich im allgemeinen unter den Zielsetzungen des Staates vorstellen, lehrt eine eingehendere Betrachtung, daß diese Sicht richtig ist. – Utz weist nochmals daraufhin, daß es im Grunde keinen Gegensatz gibt zwischen Privatgut und Gemeinwohl: vom Standpunkt der *causa materialis* gesehen, ist das Gemeinwohl zusammengesetzt aus Privatgütern, während es *formal* darüber hinausgeht. Es gibt aber persönliche Güter (der übernatürlichen Ordnung, wie z.B. das jungfräuliche Leben wegen des Gottesreiches), die höher stehen als das Gemeinwohl der vollkommenen natürlichen Gemeinschaft[55]. Ich möchte hier betonen, daß diese Ausnahme nicht zutrifft für die *natürlichen* Güter der menschlichen Person, die eben mit ihren Rechten, Vermögen und Leistungen Teil der Gemeinschaft ist.

Utz erwähnt ferner einen Text, in dem Thomas schreibt, daß das eigene Privatwohl nicht vollständig erreicht werden kann, wenn nicht zugleich auch das Gut der Familie, der Stadt und des Vaterlandes erstrebt und gesichert wird. Utz meint aber, daß Thomas in gewisser Weise unter dem Druck der aristotelischen Tradition und der eigenen Zeit das Personale nicht vollkommen anerkannt hat, weil das Einteilungsschema der verschiedenen Arten der Tugend, das Aristoteles vorlegte, ihm aufgedrängt worden war. „Gerade die fein-säuberliche Unterscheidung zwischen Gemeinwohlgerechtigkeit und austeilender Gerechtigkeit hat hier ihr Unwesen ge-

---

[53] *Deutsche Thomasausgabe,* Bd. 18, Graz / Heidelberg 1953, S. 564–571.
[54] *De regimine principum,* I, c. 14; I-II 95, 1; *De virtutibus,* q.un., a. 1.7
[55] II-II 152, 4 ad 3; *De virtutibus,* a.9.

trieben"[56]. Nach Utz wäre es Thomas nicht gelungen, die Identität zwischen Gemeinwohlgerechtigkeit und austeilender Gerechtigkeit zu erkennen.

Nun muß man dagegen einwenden, daß sich das Verhältnis zwischen Einzelperson und Gemeinschaft nicht rein symmetrisch darstellt. Die Gerechtigkeit des Bonum commune ist die Gerechtigkeit schlechthin, weil sie den Rahmen gibt, in dem sich die menschliche Existenz und das tugendhafte Leben entfalten[57]. Wie Thomas darlegt, ist der Teil nach allem, was er ist, des Ganzen; deshalb kann auch jegliches Gut des Teiles auf das Ganze hingeordnet werden (*est ordinabile*). Der Mensch hat diese Hinordnung, auch wenn er sich ihrer nicht bewußt ist. Weil der Wesensinhalt des Gemeinwohls und des Wohls des Einzelnen formal verschieden ist, kann die soziale Gerechtigkeit nicht dieselbe Tugend wie die austeilende Gerechtigkeit sein[58].

Für Thomas sind die Menschen keine vor-staatlichen Rechtsträger; er denkt den Menschen von seiner sittlichen Vollendung her und sieht ihn deshalb ganz im Rahmen der Gemeinschaft. Man muß wohl hinzufügen, daß die Sicht des Thomas eine theologische ist: er sieht den Menschen, wie Gott ihn denkt, als Glied der Gemeinschaft, Bürger der Welt und als zum auserwählten Volk Gottes berufen. Weil aber im Westen die Religion und das sittliche Wertempfinden zum Teil, oder sogar weitgehend, ihre Uniformität verloren haben, die Individuen dennoch im selben Staat leben, geht die Tendenz dahin, die Aufgaben der politischen Gesellschaft auf die Fürsorge für Sicherheit und materiellen Wohlstand zu beschränken. Der gesellschaftliche Aufbau wird von der Einzelperson her betrachtet, nicht von der sozialen Natur des Menschen aus. Utz kann deshalb schreiben: „Es ist ein eitles Unterfangen, von unserem heutigen Gesellschaftsbegriff ausgehend, zu diskutieren ob Thomas mehr die Person als die Gemeinschaft betont habe"[59]. Für den modernen Menschen ist die Gesellschaft nur noch ein Ordnungsgefüge, das von der freien Entscheidung der Bürger abhängig ist. Damit hat sie nur noch einen reinen Organisationswert. Wenn günstige Bedingungen für das Leben der Einzelbürger erreicht sind, hat sie ihre Aufgabe erfüllt. Thomas dagegen betrachtet die grundlegende soziale Natur des Menschen, um zu schließen, daß die Gemeinschaft als Ganzes vornehmer und früher als ihre Teile ist. Statt Vorbedingung für das Wohl des Einzelnen, ist das Gemeinwohl die Vollkommenheit der zusammenlebenden Glieder. Die Normen, welche die Gesellschaft als Ganzes betreffen, sind kein Produkt freier Willensentscheidung der Glieder, sondern gehen aus der sozialen Natur des Menschen hervor.

Utz betont aber auch, daß „der allgemeine Wertgehalt, den wir mit dem Namen Gemeinwohl bezeichnen, gar nicht definierbar ist, sondern stets neu gefunden werden muß entsprechend der Situation und vor allem entsprechend den Folgen... Es bedarf darum einer dauernden dynamischen Verifizierung an der Wirklichkeit, um überhaupt einen Begriff des echten „public interest" zu gewinnen"[60].

---

[56] *DTA*, B. 18, 565.
[57] II-II 58, 5.
[58] II-II 58, 7 ad 2: „Ad secundum dicendum quod bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt solum secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia est enim ratio boni communis et boni singularis, sicut alia est ratio totius et partis".
[59] *O.c.*, 569.
[60] A.F. Utz, *Bibliographie der Sozialethik*, Bd. V, S. 305.

Es dürfte interessant sein, hier auch die Stimme eines Vertreters der christlichen Soziallehre aus den Vereinigten Staaten zu hören. **Michael Novak** behauptet, daß das Wesen des Gemeinwohls faktisch darin besteht, die Vorteile der freien Zusammenarbeit im sozialen Leben zu sichern. Früher war dazu eine rigorose Applikation von festen Regeln erforderlich; in einer modernen Gesellschaft muß das Gemeinwohl aber offenstehen für Änderungen und neue Erfindungen. In homogenen und kollektiven Gesellschaften war es möglich, den Individuen ein gemeinsames Ziel vorzulegen, aber in pluralistischen Staaten ist die Lage völlig anders. Aus diesem Grunde ist Novak der Meinung, daß eine Auffassung des Gemeinwohls, die seine Bedeutung in gemeinsamen Grundideen und gemeinsamen Zielsetzungen sieht, ersetzt werden muß durch die Zusammenarbeit freier Personen[61]. Novak weist darauf hin, daß in der Neuzeit das Gemeinwohl als etwas empfunden wurde, das durch die gemeinsamen Anstrengungen aller verwirktlicht werden mußte. Die freie Marktwirtschaft ist ein Mittel dazu, obwohl sie nicht alles erreichen kann. Die neuere Auffassung enthält folgende Züge: das bonum commune ist ein institutionalisierter Rahmen, eine konkrete Leistung, ein zu erstrebendes Ideal. In früheren, kirchlichen Dokumenten wurde der Terminus in einer Vielfalt von Bedeutungen gebraucht, aber die gesellschaftliche Dimension der menschlichen Existenz ist immer betont worden. Das II. Vatikanische Konzil sieht im Gemeinwohl die Summe der Bedingungen des sozialen Lebens, die den Gruppierungen und ihren Gliedern den Weg zur eigenen Vervollkommnung sichert. Novak führt dann einen Text Kardinal Höffners an[62], der gleichfalls das Gemeinwohl zu einem Mittel zu reduzieren scheint.

Die obige Diskussion ist wohl zum Teil theoretisch. Die Vetreter des Personalismus, des Solidarismus und der thomistischen Lehre dürften sachlich gar nicht so weit auseinandergehen. Alle sehen die Erfüllung und das Wohl der Einzelpersonen in einem Leben, in dem man nicht nur das eigene Gut erstrebt, sondern auch für die anderen da ist, Anteil nimmt am Aufbau der Gemeinschaft und sich auch auf das Gut der ganzen Welt richtet. Auch betonen alle die Bedeutung des sittlich Guten als Ziel des eigenen Lebens. Andererseits muß man zugeben, daß die Beschreibung des Gemeinwohls oft maßgebend von der Vorstellung bestimmt wird, die man sich vom Staat gebildet hat, wie auch von persönlichen Erfahrungen und Idealen. Wie Utz darlegt, ist der Begriff des Staates als einer vollkommenen Gemeinschaft uns fremd geworden. Dennoch drängt sich aus vielerlei Gründen die Frage auf, ob wir hier nicht umdenken müssen.

In der *Pastoralkonstitution* „Die Kirche in der Welt von Heute" hat das 2. Vatikanische Konzil die Notwendigkeit eines Hinauswachsens des Menschen aus der Vorstellungswelt einer rein individualistischen Ethik unterstrichen und eine andere Lebensführung gefordert.

Durch eine zielgerichtete Erziehung und mit Hilfe der Medien soll das Bewußtsein geweckt werden, daß wir in größeren Gemeinschaften leben und die eigenen, individualistischen Interessen nicht auf Kosten anderer durchsetzen dürfen. Hierzu

---

[61] *Free Persons and the Common Good,* New York/London 1988, S. 80ff.
[62] *Fundamentals of Christian Sociology,* 1962.

gehört auch, daß wir lernen, in der umfassenderen europäischen Gemeinschaft zu leben, weiter daß man im Austausch mit anderen Ländern und mit der Dritten oder Vierten Welt steht. Es ist eine glückliche Entwicklung, daß bei vielen bereits die Einsicht wächst, daß wir für andere verantwortlich sind, mit ihnen teilen müssen und die Verpflichtung haben, den Hungernden zu helfen und den Frieden in der Welt zu fördern. Im Bereich der katholischen Ethik kann man tatsächlich eine Verschiebung feststellen: man rückt etwas ab von der Mikroethik und betont kräftig die sog. Makroethik (Verpflichtungen den anderen, der Gemeinschaft und der Natur gegenüber). Die extrem individualistische Auffassung eines schrankenlosen Rechtes auf Privateigentum ist in vielen Ländern bereits überwunden; die soziale Dimension des Besitzes, wie Thomas von Aquin sie gelehrt hat, dürfte sich jetzt weitgehend durchgesetzt haben.

Tatsächlich scheint das Gemeinwohl im Denken mehrerer Schichten der Bevölkerung bereits rezipiert und ein Handlungsprinzip zu sein. Das gilt allerdings fast nur von den materiellen Aspekten des Gemeinwohles. Man kann dies nicht von seiner Bedeutung als sittlicher Vollendung sagen. Dagegen steht die Tatsache, daß es dem Menschen ohne höhere Ideale im Alltag des Lebens schwer fällt, das Gemeinwohl zu beachten und den eigenen Vorteil nur bedingt zu erstreben. Es wird noch ein langer Weg bis zur Einsicht sein, daß nicht der Besitz materieller Sachen das Hauptziel ist, sondern die Zielordnung, die durch die Tugenden erreicht wird[63].

Es dürfte einleuchten, daß das Leben in der geistigen, alle Völker umspannenden Gemeinschaft der Kirche eine wichtige Hilfe sein kann, die Sicht auf das Gemeinwohl der politischen Gesellschaft zu vertiefen. Hier liegt wohl die Schwachstelle der heutigen Gesellschaften: die religiöse Dimension, die Sicht auf Gott, das transzendente Gemeinwohl, ist weitgehend atrofiert und so fehlt eben das, was nicht nur das letzte Ziel der Welt und der menschlichen Gemeinschaften, sondern auch die beste Stütze ist für ein soziales Leben der Menschen, das sich in Freiheit nach den Anforderungen der Natur bildet.

Das Gemeinwohl der Gemeinschaft der Christen

Auch viele Christen im Westen sind dem Einfluß des vorherrschenden Individualismus ausgesetzt. Sie tun sich schwer, sich in der Kirche mit ihrer herkömmlichen Gestalt zu Hause zu fühlen und sind kaum zugänglich für Unterrichtung und Weisungen, die von Seiten der kirchlichen Institutionen an sie herangetragen werden. Sie möchten sich selbst den sittlichen Code und ihre Lebensphilosophie zusammenbasteln. Eigene Meinung, Selbstentfaltung, die Pflege der eigenen Gesundheit und Beschäftigung mit sich selbst stehen bei vielen im Mittelpunkt. Die Kehrseite dieses Individualismus sind Einsamkeit, Unkenntnis der Tradition, Schwund des Glaubens und das Unvermögen, die christlichen Auffassungen auf der Ebene der poli-

[63] S. Alasdair MacIntyre, *After Virtue. A Study in Moral theory,* London 1981, S. 238–245.

tischen Gemeinschaft erfolgreich zu verteidigen. Allerdings haben viele Christen merkwürdigerweise noch das Bewußtsein einer (wenn auch manchmal nur momentan erlebten) Zusammengehörigkeit mit Menschen in Not und leisten z.T. hochherzige Spenden.

Auf der Ebene der Glaubenslehre sieht man eine ungeheure Verschiedenheit von Meinungen. Statt in Verbundenheit mit der Tradition als Hörer der überlieferten Lehre zu beharren, fühlen viele sich überhaupt nicht gebunden und bevorzugen es, eine Darstellung eigener Meinungen zu bieten, oft im Gespräch mit protestantischen Autoren und nicht-christlichen Philosophen, anstatt in einen Dialog mit den Kirchenvätern, den Konzilien und Thomas von Aquin zu treten. Sie möchten flexibel sein und gehen manchmal mit Leichtigkeit über die Glaubenssätze hinweg. Man empfindet die Mahnungen und Verlautbarungen der kirchlichen Behörden als eine Zumutung und meint, sie stehen dem Denken und der Freiheit im Weg.

Dieses moderne Empfinden ist aber schwer mit der Natur der Kirche zu vereinbaren. Die Zugehörigkeit der Auserwählten zur messianischen Heilsgemeinschaft wird von Bildern wie „Bund", „Volk", „Haus", „Gottesstadt Sion", „Jerusalem", „Tempel" und „Leib Christi" ausgedrückt. Diese Bilder legen es nahe, daß der Einzelne den Zugang zu Gott und damit auch sein persönliches Heil nur in der – vielleicht nicht immer bewußt erlebten – Verbindung mit dem von Gott erwählten Volk und der von Christus gegründeten Kirche erlangen kann. Gott denkt offenbar in der Kategorie des Volkes, unbeschadet seines besonderen Liebesverhältnisses zu jedem Einzelnen. Die Kirche besteht aus den von Christus Berufenen, die eingefügt werden in eine Gemeinschaft, d.h. Christus, in die Einheit sogar eines Subjektes[64]. Obwohl viele, sind sie doch eins in Christus[65]. So entsteht eine überpersonale Wirklichkeit. „Kommunion bedeutet, daß die scheinbar unübersteigliche Grenze meines Ich aufgerissen wird; Kommunion bedeutet Verschmelzung der Existenzen"[66]. Letztlich handelt es sich um eine Einfügung in das Leben des dreifaltigen Gottes: „Undique in Trinitate vocatur"[67]. So ist die Kirche ein allumfassendes Geheimnis, worin das Weltall, die Natur und die Geschichte hineingehen. Die Christen als Mitglieder der Kirche wirken aber nicht mit naturhafter Notwendigkeit zusammen, wie es in einem Organismus der Fall ist, sondern aus freier persönlicher Entscheidung.

Diese Grundgegebenheit der christlichen Existenz muß sich auswirken im Leben der Christen. Es gibt keine andere Sicht für sie als die Ausrichtung auf Christus, der Pro-existenz für alle war. Die Christen müssen die Bereitschaft haben, für alle zu leben und sich hinzugeben für das Gemeinwohl der Kirche. Damit erreichen sie zugleich die höchste Stufe des eigenen Heiles. Praktisch muß sich dieses auf folgende Weise auswirken:

---

[64] *Gal. 3, 26–29*
[65] *1 Kor.* 10,17.
[66] Joseph Kardinal Ratzinger, *Zur Gemeinschaft gerufen,* Freiburg 1991, S. 34.
[67] Augustinus, *Enarr. in Ps. 86,* 4.

a) rege Anteilnahme am Leben der Ortskirche, der Feier der Eucharistie und ihrem Dienst an allen und damit an dem der Universalkirche in ihren drei Dimensionen;

b) das Erlösungsgeschehen Christi mitvollziehen in der Liebe für alle, in der Verkündigung und der Verteidigung des Glaubens;

c) alle fromme Werke des Einzelnen gehören allen: die Liebe sorgt dafür, daß keiner zuerst den eigenen Vorteil sucht[68].

Hiermit wird klar, welch überragende Wirklichkeit das Gemeinwohl der Kirche ist und wie harmonievoll sich in der Kirche das Verhältnis zwischen Privatwohl und Gemeinwohl gestaltet. So wird von hier aus auch das Verhältnis zum Gemeinwohl in der rein menschlichen Gemeinschaft beleuchtet.

Bemerkung zum Schluß

Eine letzte Bemerkung bezieht sich auf die konkrete Wirkweise des Gemeinwohls: Man kann die Regeln und Gesetze des gemeinsamen Lebens nicht von vornherein deduktiv aus dem Gemeinwohl ableiten. Um es zu verwirklichen, soll man die geistigen und materiellen Bedingungen schaffen, die die Entfaltung und Vervollkommnung der Glieder ermöglichen; ferner die Rechte aller, besonders der Armen und Schwachen schützen; man soll den Gliedern der Gemeinschaft zum eigenen Besitz verhelfen und ihnen damit das Bewußtsein der Würde des freien Menschen geben; die grundlegende Übereinstimmung und Harmonie von Privatwohl und Gemeinwohl muß dauernd herausgestellt werden. Letztlich kommt dazu die Sorge für die öffentliche Moral und damit auch für die Religion.

[68] *1 Kor* 13, 5.

Die Krise der Ehe und der Familie und ihre Überwindung

Kommentar zum „Brief an die Familien" Johannes Pauls II.

Von Arturo Cattaneo, Lugano

Johannes Paul II. weist im Brief, den er anläßlich des Jahres der Familie an die Eheleute gerichtet hat, darauf hin, daß die Familie – „das Zentrum und das Herz der Zivilisation der Liebe" – von einer kulturellen Entwurzelung durch die Tendenzen einer „destruktiven 'Anti-Zivilisation'" bedroht ist (Nr. 13). Unsere Zivilisation sei eine „kranke Zivilisation", die unfähig sei, „angemessen zu begreifen, was die Hingabe der Personen in der Ehe" bedeutet. Die Manipulation der Wahrheit über den Menschen und die Familie durch die modernen Kommunikationsmittel und eine gewisse Werbung, die typisch ist für eine „Generation, die im Zeichen einer konsumistischen und hedonistischen Zivilisation lebt" (Nr. 20), erlebt der Papst als ein Drama.

Im Bereich von Ehe und Familie konzentrieren sich in der Tat die schwerwiegendsten und dramatischsten Probleme unserer Gesellschaft. Der Titel über dem 47. Abschnitt der Pastoralkonstitution *Gaudium et spes*, „Förderung der Würde der Ehe und der Familie", hat deshalb nichts von seiner Aktualität und Bedeutung eingebüßt.

In der Krise, in welche die Ehe geraten ist, erkennt der Papst ein klares Symptom und gleichzeitig eine Wurzel vieler Leiden der Gesellschaft. Sein Brief entlarvt die Manöver, mit denen die Wahrheit über Ehe und Familie vertuscht wird. Aber er beschränkt sich nicht auf diese Feststellungen, sondern bietet wertvolle Ansätze, um die Wurzeln des Sakramentes der Liebe und des Lebens zu entdecken und zu erschließen. Bevor wir uns aber damit beschäftigen, wollen wir unsere Aufmerksamkeit auf die Beschreibung richten, die der Papst von der „Krankheit" unserer Zivilisation und somit auch der Ehe und Familie gibt.

1. Die Krise der Ehe und der Familie, Symptom und Ursache der Krankheit unserer Zivilisation

a. Die „Aushöhlung" der Ehe

Die Krise der Familie erstreckt sich auf verschiedene Bereiche und ist einzuordnen in den weiteren Zusammenhang der Wertkrise, eine unmittelbare Folge des religiösen Agnostizismus. Der Brief erwähnt die Existenz einer Krise der Wahrheit, die Grundbegriffe wie „Wahrheit", „Liebe", „Freiheit", „aufrichtige Hingabe" und selbst die Begriffe „Person" und „Rechte der Person" verdunkelt und zerstört hat (Nr. 13). Der theoretische Agnostizismus und der praktische Utilitarismus sind Frucht des in der gegenwärtigen Zivilisation vorherrschenden Positivismus. Der Uti-

litarismus ist eine „Zivilisation der Dinge und nicht der 'Personen', eine Zivilisation, in der von 'Personen' wie von 'Dingen' Gebrauch gemacht wird. Im Zusammenhang mit der Zivilisation des Genusses kann die Frau für den Mann zu einem Objekt werden, die Kinder zu einem Hindernis für die Eltern, die Familie zu einer hemmenden Einrichtung für die Freiheit der Mitglieder, die sie bilden" (Nr. 13).

Der Papst unterstreicht auch die schädlichen Folgen des dualistischen Menschenbildes, das vom modernen Rationalismus gefördert wird. Wir erleben „die Erfahrung eines neuen Manichäismus, in dem der Körper und der Geist einander radikal entgegengesetzt werden. Weder lebt der Körper vom Geist, noch belebt der Geist den Körper. ... Auf diese Weise hat diese neomanichäische Zivilisation zum Beispiel dazu geführt, daß man in der menschlichen Sexualität mehr ein Terrain der Manipulation und der Ausbeutung sieht als die Wirklichkeit jenes anfänglichen Staunens, das Adam am Morgen der Schöpfung vor Eva sagen ließ: 'Das ist Fleisch von meinem Fleisch und Bein von meinem Gebein' (vgl. Gen 2,23). Und das Staunen, das in den Worten des Hohenliedes anklingt: 'Verzaubert hast du mich, meine Schwester Braut, ja verzaubert mit einem Blick deiner Augen' (Hld 4,9). Wie weit entfernt sind doch gewisse moderne Auffassungen von dem tiefen Verständnis der Männlichkeit und Weiblichkeit, das uns die christliche Offenbarung bietet" (Nr. 19). In diesem Zusammenhang verurteilt der Papst gewisse Programme der Sexualerziehung, die Propagierung der sogenannten „sicheren Sexualität", die „im Hinblick auf die globalen Erfordernisse der Person in Wirklichkeit ganz entschieden nicht sicher, ja für die Person äußerst gefährlich" ist (Nr. 13), den egozentrischen Individualismus der Eheleute, die Tendenz zur Abtreibung; er verurteilt weiter die sogenannte „freie Liebe", „die umso gefährlicher ist, weil sie gewöhnlich als Frucht eines 'echten' Gefühls hingestellt wird, während sie tatsächlich die Liebe zerstört" (Nr. 14), und schließlich die moralische Permissivität, die auch zwischenmenschliche Bindungen „Ehe" nennt, die nicht auf dem Bund beruhen, „durch den Mann und Frau unter sich die Gemeinschaft des ganzen Lebens begründen, welche durch ihre natürliche Eigenart auf das Wohl der Ehegatten und die Zeugung und die Erziehung von Nachkommenschaft hingeordnet ist"[1].

Im Gefolge einer derartigen Manipulation der Wahrheit über die eheliche Liebe findet eine Begriffsverarmung statt, die darauf hinausläuft, die Ehe (eine interpersonale und natürliche Realität) auf ein rein legales, formalistisches und bürokratisches Phänomen zu reduzieren. Der Ehebegriff erleidet eine „Aushöhlung" in der heutigen, von einer ehescheidungsfreundlichen Mentalität geprägten Gesellschaft. Bei der Entwicklung dieses Phänomens lassen sich drei Phasen unterscheiden: An erster Stelle wird eine fortschreitende Banalisierung des Konsenses gefördert, weil ein „Ja", das man wieder zurücknehmen kann, an Wert verliert. In der Folge wird die Auffassung verbreitet, „heiraten" sei als Akt gesellschaftlicher Konformität notwendig, um die Geschlechtsbeziehungen zu legalisieren.[2] Am Ende kommt es soweit,

[1] C. 1055 § 1 CIC.

[2] So kann es nicht erstaunen, daß die Zahl der Paare wächst, die ein gewöhnliches „Zusammenleben" vorziehen und nicht „heiraten", um ihr Gefühlsleben nicht gesetzlichen Formalitäten unterzuordnen.

daß eine ganze Reihe von sehr verschiedenen Beziehungen unterschiedslos „Ehe" genannt werden, obwohl sie kaum etwas mit der eigentlichen Bedeutung des Ehebundes zu tun haben. Der Begriff „Ehe" wird deshalb mehrdeutig und seines präzisen Inhalts beraubt.[3]

Um den Ursprung der scheidungsfreundlichen Mentalität und ihren Einfluß zum Nachteil der Ehe besser zu verstehen, ist nun zu zeigen, inwiefern sie einer falschen Auffassung der Freiheit entspringt.

b. Die Ehescheidung und die Zersetzung der Idee der Freiheit

Der Mensch ist dank seiner Freiheit und seiner Fähigkeit, die Wahrheit zu erkennen, in der Lage, Gottes Plan bezüglich der Familie als Kern der Gesellschaft zu verwirklichen. Die einzige wahre Form der Familie ist jene, die dem Plan Gottes gemäß ist. Die einzige *echte* Freiheit ist jene, die auf der *Wahrheit* gründet. Deswegen ist die Ehescheidung kein Ausdruck der Freiheit.

Papst Johannes Paul II. stellte schon in der Enzyklika *Familiaris consortio* (1981) fest, daß am Anfang der scheidungsfreundlichen Mentalität eine „Zersetzung von Begriff und Erfahrung der Freiheit" (Nr. 6) steht. Die Freiheit ist nicht nur die rein physische Fähigkeit zu tun, was man will, sondern die allein dem Menschen eigene Fähigkeit, dem wahren Zweck der eigenen Natur entsprechen zu wollen. Es gibt nur *einen* wahren Zweck der eigenen Natur. Es ist wohl möglich, andere zu wählen, aber sie wären nicht wahr.

Die Freiheit der Ehescheidung ist keine wahre Freiheit, weil sie nicht auf der Wahrheit des Ehebundes beruht, sondern ihn verfälscht im Lichte einer utilitaristischen und egoistischen Mentalität, die nicht befreit, sondern versklavt; denn gemäß dem Worte Jesu wird uns allein die Wahrheit befreien (vgl. Joh 8,32). Die „Freiheit" der Ehescheidung verneint den Ehebund, dessen Wahrheit aus dem Plan Gottes stammt. Sie steht im Dienste individualistischer Interessen und stellt einen Rückschritt gegenüber der freien Selbsthingabe dar, welche für die Ehe begründend ist. Der Brief an die Familien unterstreicht das: „Die Freiheit kann nicht als Befugnis verstanden werden, alles *Beliebige* zu tun: sie bedeutet *Selbsthingabe*." - „Der Individualismus setzt einen Gebrauch der Freiheit voraus, indem das Subjekt macht, was es will und was ihm nützlich erscheint, indem es selbst 'die Wahrheit' dessen, was ihm beliebt, 'festlegt'" (Nr. 14).

An dieser Stelle ist auf den Zusammenhang von Wahrheit und Freiheit hinzuweisen, den der Papst kürzlich in der Enzyklika *Veritatis splendor* dargestellt hat. In seinem Brief an die Familien erklärt er ihn folgendermaßen: „Nur wenn die Wahrheit über die Freiheit und die Gemeinsamkeit der Personen in Ehe und Familie ihren Glanz zurückgewinnt, wird es wirklich den Aufbau der Zivilisation der Liebe geben" (Nr. 13). Ohne das Licht der objektiven Wahrheit über den Menschen wird die Freiheit entstellt, und die Gesellschaft droht immer materialistischer und animalischer zu

---

[3] Eine klare Analyse der „Aushöhlung" der Ehe wurde erstellt von P. J. Viladrich, El pacto conyugal, Madrid [3]1992 (Kapitel II und III).

werden. Die christliche Anthropologie lehrt, daß die Freiheit kein Selbstzweck ist. Die Freiheit gewinnt ihren vollen Ausdruck erst in der Selbsthingabe.

Wer den Verpflichtungen ausweicht, täuscht sich selbst in der Meinung, die Freiheit zu bewahren. Diese scheinbare „Freiheit" macht den Menschen paradoxerweise zum Sklaven seiner Furcht, sich zu verpflichten; er fällt in ängstliche Selbstverteidigung. Die Angst davor, „sich zu geben", ist ein Anzeichen von Unreife und Unsicherheit und führt zu Hemmungen oder Zügellosigkeit. Selbstverständlich ist jeder frei, sich nie zu binden; doch hier wird die Freiheit – Ironie des Schicksals – im Namen ihrer selbst brutal reduziert auf einen Ersatz ihrer selbst. Wer nämlich nicht hinreichend Herr seiner selbst ist, um sich selber geben zu können, beweist, daß er letztlich unfrei ist: gefesselt von der Kurzlebigkeit und der Laune des Augenblicks.

Die ehescheidungsfreundliche Mentalität, die heimtückisch mit der Einführung der Ehescheidung als Heilmittel,[4] als Rettung in extremen Fällen, begann, führt unweigerlich zur Verneinung der menschlichen Fähigkeit, sich auf einen unauflöslichen Bund einzulassen. Am Ende dieser Entwicklung, die mit einem edlen „Verständnis" begann, steht die skeptische Ironie gegen die eheliche Treue. Man geht sogar so weit, nicht einmal mehr das Recht anzuerkennen, eine zivil unauflösliche Ehe zu schließen. Das ist nichts anderes als die logische Tyrannei des Rechtes auf Ehescheidung.

Die Unauflöslichkeit der Ehe ist nicht ein von außen aufgezwungenes Diktat, das die Freiheit der Eheleute beschränkt, sondern eine innere Notwendigkeit des Ehebandes, des gegenseitigen und vollständigen Sichschenkens, das die Ehe und die Familie begründet. Die Unwiderruflichkeit des Konsenses ist eine Forderung der Würde der Person, und der Papst schreibt dazu: „Die Unauflöslichkeit der Ehe entspringt hauptsächlich aus dem Wesen solcher Hingabe: Hingabe der Person an die Person" (Nr. 11). Die eheliche Liebe bedeutet eine Annahme und Hingabe der ganzen Person. Der Ehepartner ist nämlich nicht nur ein „Gut für mich", sondern vorher noch ein „Gut in sich selbst". Das erklärt auch, warum die begehrende Liebe in die eheliche Liebe integriert werden muß.[5]

Der Ehekonsens ist in der Tat ein Schenken der eigenen Zukunft, ein Akt höchster Freiheit und Liebe, weil nur derjenige, der Herr seiner selbst ist, entscheiden kann, sich zu geben, seiner Zukunft und den Risiken, die zu jedem Leben gehören, die Stirn zu bieten. Der hl. Paulus spricht von der Liebe, die „langmütig" und „gütig" ist, die „alles erträgt" (1 Kor 13,4.7). Der Papst schreibt dazu: „Es ist notwendig, daß die heutigen Menschen diese anspruchsvolle Liebe entdecken, denn sie bildet in Wahrheit das tragende Fundament der Familie". In dieser Liebe „wirkt die starke Kraft Gottes selber, der die Liebe ist" (Nr. 14).

---

[4] Der in fast allen Ländern festzustellende Sieg der Ehescheidung ist vor allem auf Meinungsbeeinflussung zurückzuführen, durch die den Bürgern die Notwendigkeit der Ehescheidung als Heilmittel dargestellt wurde, um danach Schritt für Schritt die Gesetzgebung zu lockern, bis man zu einem eigentlichen Recht auf Ehescheidung gelangte. Vgl. J. Carreras, Las bodas: sexo, fiesta y derecho, Madrid 1994, S. 206.

[5] Zur begehrenden und freundschaftlichen Liebe vgl. C. Caffarra, Etica generale della sessualità, Mailand 1992.

2. Eine Antwort auf die Manipulation der Wahrheit über die Ehe

a. Der Unterschied zwischen „freier Liebe" und ehelicher Liebe

Der Brief an die Familien spricht von einem „Drama", wenn er auf die Manipulation der Wahrheit über den Menschen und die Familie durch die Kommunikationsmittel und zahlreiche Werbung und Propaganda verweist, alarmierende Symptome einer „Generation, die im Zeichen einer konsumistischen und hedonistischen Zivilisation lebt" (Nr. 20).

Die praktischen Folgen des von Johannes Paul II. angeprangerten Niedergangs der Wahrheit stehen uns vor Augen. Es genügt, die Ehe zwischen Homosexuellen, die Ausbreitung der sogenannten „freien Liebe" und die Gewohnheit des Zusammenlebens vor der Hochzeit zu erwähnen. Was ist der Ausdruck „freie Liebe" anderes als eine Verbindung unvereinbarer Begriffe, wenn man damit eine „von Verpflichtungen freie Liebe" meint? In ihnen wird der Sinn der beiden Worte „Freiheit" und „Liebe" verdreht in die faktische Verneinung beider. Die „freie Liebe" war ein verlockendes Schlagwort des frühen Marxismus mit sicherer Wirkung auf die für ideologische Abstraktionen nicht geschulten Massen. Mittlerweile hat sich die westliche, postmarxistische oder postkapitalistische Gesellschaft grundsätzlich verändert. Das „Zusammenleben" eines Paares hat im allgemeinen jeden ideologischen oder provozierenden Beigeschmack verloren und wurde ein gesitteter bürgerlicher Brauch, welcher der (eventuellen) Eheschließung vorangeht. Die Ehe wird auf einen rein gesetzlichen Brauch oder auf ein mehr oder weniger sympathisches Brauchtum reduziert. „Es scheint bisweilen so zu sein, daß unter allen Umständen versucht wird, Situationen, die tatsächlich 'irregulär' sind, als 'regulär' und anziehend darzustellen, indem man ihnen den äußeren Anschein eines verlockenden Zaubers verleiht; sie widersprechen tatsächlich der 'Wahrheit und der Liebe', die die gegenseitige Beziehung zwischen Männern und Frauen inspirieren und leiten sollen" (Nr. 5).

Wer nicht dem unkritischen Mitläufertum verfallen ist, erkennt ohne Schwierigkeiten, daß diese Form, eine Ehe zu beginnen, dem Sinn und der Wahrheit des Planes Gottes über die Ehe widerspricht. Unserer Kultur, die auf einem falschen Fundament von Individualismus und Vermassung, kraftloser Spontaneität und Konformismus gebaut ist, gelingt es nicht mehr zu verstehen, daß die Freiheit etwas anderes ist, als sich andauernd und ängstlich jeder Bindung und Verantwortung zu entziehen. In einem Klima solch neurotischer Selbstverteidigung ist es schwer, den Sinn des Ehebundes, des „Sichschenkens" zu verstehen.

Msgr. Sgreccia betonte in seiner Einführung zum Brief des Papstes, daß das in der säkularisierten Welt verbreitete Bewußtsein eine tiefe Unsicherheit über das Fundament der Familie verbreitet habe. Einerseits spreche man zwar von der Wichtigkeit der Familie, aber man spiele mit der Mehrzahl: Es gäbe verschiedene Typen von Familien; man könne die Familie nicht definieren; das einzige Fundament sei das Gefühl oder die individuelle Subjektivität, die sich im Willen zusammenzuleben äußere.[6]

---

[6] Vgl. E. Sgreccia, I contenuti dottrinali più salienti, in: OR, 23.02.1994, S. 11.

Es muß nun geklärt werden, worin der grundsätzliche Unterschied besteht zwischen einer bloß „faktischen" und einer ehelichen Verbindung.

Mit der Ehe stellen die Eheschließenden die ursprüngliche Einheit des Menschen wieder her in der ersten und natürlichsten Solidarität, die dem menschlichen Sein möglich ist. Der Ehemann wird so der Mann einer ganz bestimmten Frau, und die Ehefrau wird die Frau genau dieses Mannes. Von diesem Moment an gehören sich die Eheleute nicht mehr selber, was die Ehe betrifft (d. h. in der entsprechenden Männlichkeit und Weiblichkeit[7]). Unter den Ehegatten entsteht daher eine gegenseitige Zugehörigkeit, die Quelle ihres Liebeslebens und ihrer Fruchtbarkeit ist. Sie sind nicht mehr einfach ein Mann und eine Frau, sondern Eheleute, ein Ehepaar, „*ein* Fleisch" (Gn 2,24; vgl. Mt 19,5–6). Die besitzende Liebe wird geläutert und vollendet durch die hingebende Liebe. Mit dem gegenseitigen, ehelichen „Ja" stimmen die Eheleute nicht einfach überein, miteinander zu leben; sie gehen die eheliche Lebensgemeinschaft ein als Pflicht, als Liebes- und Gerechtigkeitsbindung, als gegenseitig geschuldete Verbindung.

Sich gegenseitig gehören und hingeben heißt jedoch nicht, Sklave des anderen und all seinen Launen hörig zu sein. Sich selbst zu geben bedeutet, die eigene Freiheit zum Vorteil des persönlichen Wohls und des Glücks des anderen einzusetzen, und erfordert eine angemessene Antwort, weil das Objekt des gegenseitigen Sichschenkens das gegenseitige Wohl ist. Natürlich kann die Ehe nicht auf eine reine Gerechtigkeitsbindung reduziert werden, aber es ist unumgänglich anzuerkennen, daß letztere in ihrem Kern wesentlich ist. Gerade die Existenz dieser Bindung kennzeichnet den Unterschied zwischen Verliebten und Eheleuten, zwischen dem einfachen Zusammenleben und der ehelichen Gemeinschaft, zwischen dem Kinderzeugen und dem Familiesein.

b. Die Ehe ist kein bloßer Vertrag

Dem anderen das Recht auf die eigene Liebe zu übertragen ist außer einem neuen und höheren Liebesakt auch der Gründungsausdruck der Ehe. Der am Tag der Hochzeit ausgetauschte Konsens ist nicht nur ein Augenblick besonderer Intensität im Gefühlsleben des Mannes und der Frau, sondern auch ein einzigartiger und unwiderruflicher Akt, der die beiden Eheleute zu endgültigen Schuldnern gegenseitiger Liebe macht.

Es wäre jedoch abwegig, den Ehebund gemäß der Bedeutung, welche die Begriffe „Schuld", „Übereinkunft" oder „Vertrag" in der Geschäftswelt haben, zu interpretieren. Die Eheleute besitzen sich nicht in der Weise, wie man eine Wohnung, eine Firma oder ein Auto besitzt. Das gegenseitige eheliche Sichschenken – so stellt der Papst fest – „verpflichtet viel stärker und tiefer als alles, was auf welche Weise und

[7] Dazu ist in Erinnerung zu rufen, daß Männlichkeit und Weiblichkeit nicht auf den physiologischen Aspekt reduziert werden können, noch sich auf die prokreative Fähigkeit beschränken, sondern zwei Modalitäten der Person, der menschlichen Natur in ihrer Integrität bilden. Vgl. P. J. Viladrich, Matrimonio e sistema matrimoniale della Chiesa. Riflessioni sulla missione del Diritto matrimoniale canonico nella società attuale, in: Studio Rotale 1 (1987) 32.

um welchen Preis auch immer 'gekauft' werden kann" (Nr. 11). In der Tat ist jede Interpretation des Ehebundes oder -bandes im Lichte rein positiver, gesetzlicher oder wirtschaftlicher Rechtsbegriffe grundsätzlich falsch.

Gerade das Verständnis des Ehebundes als bloßer Vertrag, in dem die Eheleute gewisse gegenseitige Rechte und Pflichten übernehmen, führte dazu, die Unauflöslichkeit der Ehe anzuzweifeln und die Ehescheidung einzuführen. Wäre die Ehe ein gewöhnlicher Vertrag, bliebe unverständlich, warum die Nichterfüllung durch den einen Partner nicht den anderen von seinen Verpflichtungen befreien sollte, wie es bei jedem anderen Vertrag geschieht. Sieht man die Ehe als einen gewöhnlichen Vertrag an, erscheint die Unauflöslichkeit wie eine von außen autoritativ hinzugefügte Klausel. So erstaunt es nicht, daß in den Augen vieler die Unauflöslichkeit etwas Widerwärtiges ist, zumindest jedoch etwas Negatives und Ungerechtes.

Die Tatsache, daß auch die Kirche teilweise von einem „Ehevertrag" spricht, erklärt sich aus der Beschränktheit der menschlichen Sprache, die oft nicht die angemessenen Worte findet, um das besondere Sichschenken, das den Ehebund ausmacht, auszudrücken. Das Zweite Vatikanische Konzil sieht den Ausdruck „Bund" vor, der auch im CIC am häufigsten verwendet wird.[8] In der Heilsökonomie bedeutet er die Liebe Christi zu seiner Braut, der Kirche. Paulus spricht von Christus als Bräutigam der Kirche, der „die Kirche geliebt und sich für sie hingegeben hat" (Eph 5,25). Im Lichte dieses neuen und ewigen Bundes nennt er die Ehe „ein tiefes Geheimnis" (Eph 5,32). Das dürfen nicht abstrakte, wohlklingende Worte bleiben. Denn, so stellt der Papst fest, „ist etwa die menschliche Liebe ohne den Bräutigam und ohne die Liebe denkbar, mit der Er zuerst geliebt hat bis zur Vollendung? Nur wenn sie an dieser Liebe und an diesem 'tiefen Geheimnis' teilnehmen, können die Eheleute lieben 'bis zur Vollendung': entweder werden sie zu Teilhabern an dieser Liebe oder sie lernen nicht bis in Innerste kennen, was die Liebe ist und wie radikal ihre Anforderungen sind" (Nr. 19).

3. Die Familie als Aufgabe und Herausforderung

a. Die Größe der Berufung zur Ehe wiederentdecken

Der Papst beschränkt sich nicht darauf, die Gefahren und zersetzenden Kräfte der Familie anzuprangern; er stellt vor allem Überlegungen darüber an, wie die Familie aufgewertet werden kann. In diesem Sinn nennt der Brief die Familie „Lebens-'Zelle' der großen, universalen Menschheits-'Familie'" (Nr. 4), „Gemeinschaft von Personen" und „Generationengemeinschaft" (Nr. 10), „Heiligtum des Lebens" (Nr. 11)[9], „eine für das Leben jeder Gesellschaft fundamentale Institution" (Nr. 17),

[8] Vgl. J. Eder, Der Begriff „foedus matrimoniale" im Eherecht des CIC, St. Ottilien 1989.

[9] Der Ausdruck findet sich schon in der Enzyklika Centesimus annus, wo es heißt: „Die Familie muß wieder als das Heiligtum des Lebens angesehen werden. Sie ist in der Tat heilig: Sie ist der Ort, an dem das Leben, Gabe Gottes, in angemessener Weise angenommen und gegen die vielfältigen Angriffe, denen es ausgesetzt ist, geschützt wird und wo es sich entsprechend den Forderungen eines echten menschlichen Wachstums entfalten kann" (Nr. 39).

„die erste menschliche Umgebung, wo der 'innere Mensch' Gestalt annimmt, von dem der Apostel spricht (Eph 3,16)" (Nr. 23), „anfängliche Gesellschaft", die „in gewissem Sinn als 'souverän' anerkannt wird" (Nr. 17). Die Familie ist, wie der Brief feststellt, auch zu sehen als „Weg der Kirche" (Nr. 2)[10], als „Hauskirche" (Nr. 3)[11] und als „Braut Christi" (Nr. 19), als „tiefes Geheimnis", das „im Zentrum des Neuen Bundes" (Nr. 20) und „im Zentrum des großen Kampfes zwischen Gut und Böse, zwischen Leben und Tod, zwischen der Liebe und allem, was sich der Liebe widersetzt" (Nr. 23), steht.

In Anbetracht der dramatischen Manipulation der Wahrheit über die Ehe und die Familie erinnert der Papst daran, daß der Wert und die Charakteristiken des Ehebundes auf der Würde der Personen und auf dem innersten Wesen des Mannes und der Frau gründen. Hier erreicht der Brief eine Tiefe und Klarheit, die nur mit Hilfe der Offenbarung möglich ist: „Die Familie ... erwächst in grundlegender Weise aus dem Mysterium Gottes" (Nr. 8); denn „nur Personen sind imstande, 'in Gemeinsamkeit' zu leben" (Nr. 7), in einer interpersonalen Gemeinsamkeit, deren Ursprung und Vorbild in Gott selbst zu suchen ist, im trinitarischen Geheimnis seines Lebens: „Das göttliche 'Wir' bildet das ewige Vorbild des menschlichen 'Wir'" (Nr. 6).

Die interpersonale Selbsthingabe, welche die Ehe begründet, verlangt „ihrer Natur nach, beständig und unwiderruflich zu sein" (Nr. 11). Der Ehekonsens ist in der Tat ein Akt der Hingabe der eigenen Zukunft: ein Akt höchster Freiheit und Liebe, weil nur derjenige, der Herr seiner selbst ist, die Entscheidung treffen kann, sich zu schenken, seine Zukunft nicht dem Zufall, den Umständen zu überlassen. Paulus spricht von der Liebe, die „langmütig" und „gütig" ist, die „alles erträgt" (1 Kor 13,4.7). Der Papst kommentiert dazu: „Es ist notwendig, daß die heutigen Menschen diese anspruchsvolle Liebe entdecken, denn sie bildet in Wahrheit das tragende Fundament der Familie". In dieser Liebe „wirkt die starke Kraft Gottes selber, der 'die Liebe ist' (1 Joh 4,8.16)" (Nr. 14).

Gegenüber dem Positivismus und dem Legalismus, die den rechtlichen Inhalt der Ehe auf einen rein bürokratischen Vorgang zu reduzieren drohen, müssen die Eheleute das Bewußtsein wieder gewinnen, daß nur ihre gegenseitige Hingabe und eheliche Annahme die Ehe ausmachen.

Um die Idee der Freiheit nicht zu entstellen und um nicht einem erbitterten Individualismus und einer scheidungsfreundlichen Mentalität zu verfallen, muß das Bewußtsein wieder erworben werden, daß der Mensch „sich selbst nur durch aufrichtige Hingabe seiner selbst vollkommen finden kann" (Gaudium et spes, Nr. 24). Die Hingabe seiner selbst ist aufrichtig, d.h. der Wahrheit entsprechend, wenn sie vollständig ist. Nur auf diese Weise drückt der Einsatz der eigenen Freiheit in zulängli-

---

[10] Schon in Familiaris consortio schrieb der Papst: „Die Zukunft der Menschheit geht über die Familie!" (Nr. 86).

[11] Es handelt sich um einen Ausdruck des Zweiten Vatikanischen Konzils (LG 11), der Johannes Paul II. besonders teuer ist und der in Familiaris consortio nicht weniger als 14 Mal vorkommt.

cher Weise den personalen Wert des anderen aus, der es wert ist, nicht auf utilitaristische Weise, sondern um „seiner selbst“[12] willen geliebt zu werden. Nur in der Gegenwart einer Person kann man im eigentlichen Sinn sagen: Ich liebe dich; d.h. ich stelle dein Wohl dem meinen voran, ich richte mein gegenwärtiges und künftiges Leben nach dem aus, was dir mehr entspricht. Wenn man die Wahrheit über den Menschen verliert, ist es unmöglich zu verstehen, „was die Hingabe der Person in der Ehe, eine dem Dienst der Elternschaft verantwortliche Liebe, die authentische Größe der Elternschaft und der Erziehung wirklich sind“ (Nr. 20).

Der Papst widersetzt sich dem egozentrischen und egoistischen Individualismus des einzelnen wie des Paares und erinnert daran, daß die Familie gemäß der Logik der „Selbsthingabe“ entsteht und sich entwickelt. An die Stelle des Individualismus muß das altruistische Ethos jenes Personalismus treten, der eine angemessene Auffassung der Würde, Freiheit und Berufung der Person und ihrer Beziehungen zum Nächsten bietet: eine Auffassung, die es ermöglicht zu verstehen, daß der Mensch sich in der Selbsthingabe verwirklicht und daß die Ehe „sich als Familie noch vollkommener“ verwirklicht (Nr. 12).

Im Licht der Offenbarung zeigen sich die eheliche Natur, die Bedeutung und die Ausrichtung des Menschen deutlich. Der Mensch ist für die liebende Gemeinsamkeit geschaffen. Gott hat ihn „aus Liebe ins Dasein gerufen“ und „gleichzeitig zur Liebe“ berufen (Familiaris consortio, Nr. 11).

Die Erfüllung der Ehe in der Weckung neuen Lebens ist für die Eheleute „eine Aufgabe und eine Herausforderung“ (Nr. 7): eine Aufgabe, insofern es sich um die Zielverwirklichung des eingegangenen Bundes handelt; eine Herausforderung, insofern sich die Liebe zu den Kindern besonders in deren Erziehung zeigen muß: in den gegenwärtigen Zeitumständen ohne Übertreibung eine Herausforderung, die den Papst veranlaßt, ein inniges Gebet an den Herrn zu richten, „damit die Familien in dem Bemühen um Erziehung trotz aller mitunter so groß und unüberwindbar erscheinenden Schwierigkeiten mit Mut, Vertrauen und Hoffnung fortfahren“ (Nr. 16).

Zum vollen Verständnis des Ehebundes muß neben dem Wert der gegenseitigen Selbsthingabe der Eheleute auch der Wert der Vaterschaft und der Mutterschaft, d.h. des innerlich prokreativen Zwecks der Ehe berücksichtigt werden. Das ist ein anderer Wesensaspekt der Ehe, der heute mit ebenso großer Dringlichkeit aufgewertet werden muß.

b. Gegenseitige Hingabe im Dienst der Fortpflanzung

Die bisherigen Überlegungen handelten von der interpersonalen (ausschließlichen und immerwährenden) Hingabe, die aus der Sicht des Gattenwohls Ursprung der Ehe ist. Ein tieferes Verständnis dieses *Sichschenkens* und dieses *Gattenwohls* zeigt, daß deren Bedeutung wesentlich ehelichen Charakter und somit das Vater-

[12] Die Liebe ist wahr, wenn sie die Wahrheit des Geliebten vollständig respektiert, der um „seiner selbst“ willen gesucht werden muß und folglich nicht anders gesehen werden kann denn als Ziel der eigenen personalen Hingabe.

bzw. Muttersein mit beinhaltet. Zur ehelichen Gemeinschaft, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil als Bund, „in dem sich die Eheleute gegenseitig schenken und annehmen" (GS 48), bezeichnet wurde, gehört auch die Gabe und das *Annehmen* der entsprechenden Berufung des Vater- oder Mutterseins. „Es kommt wesentlich darauf an, daß der Mann die Mutterschaft der Frau, seiner Ehefrau, als Geschenk empfindet", betont der Brief.

Ohne das Wohl der Eheleute aus dem Blick zu verlieren, vielmehr durch die Vertiefung des ehelichen Charakters des Gattenwohls, charakterisiert der Papst mit einem treffenden Ausdruck die Hingabe der Personen in der Ehe als „eine dem Dienst der Elternschaft verantwortliche Liebe" (Nr. 20). Das gegenseitige Sichschenken der Eheleute umfaßt auch die volle Anerkennung der Elternschaft. Das Wohl der Eheleute und der Nachkommenschaft sind also nicht eigentlich zwei verschiedene, voneinander trennbare Zwecke, sondern vielmehr zwei Aspekte des einzigen Zwecks der Ehe.[13] Zwischen ihnen besteht eine gegenseitige Verwicklung, auf die der Papst verweist, wenn er schreibt, daß „das gemeinsame Wohl der Ehegatten Erfüllung in der ehelichen Liebe findet, bereit zu geben und das neue Leben zu empfangen" (Nr. 11). In der gleichen Linie stellt der Brief fest: „Nun zieht die Logik der totalen Selbsthingabe an den anderen die potentielle Öffnung für die Zeugung nach sich" (Nr. 12). Das neugeborene Kind „wird zum Geschenk für die Geber des Lebens" (Nr. 11). Daher kann man sagen, daß die eheliche Liebe ihrer Natur nach fruchtbar, immerwährend und ausschließlich ist.

Die Anerkennung der inneren Einheit und gegenseitigen Abhängigkeit des Wohls der Gatten und des Wohls der Nachkommenschaft ist von großer Bedeutung nicht nur für die Begründung der Ausschließlichkeit und Unauflöslichkeit des Ehebandes, sondern auch für die Begründung des Prinzips der Untrennbarkeit von vereinender und fortpflanzender Bedeutung jedes ehelichen Aktes. Dieses Prinzip steht im Zentrum der Enzyklika *Humanae* vitae und wurde in den nachfolgenden lehramtlichen Dokumenten zur Sexualethik bestätigt.[14] Jeder eheliche Akt als „ganz besondere Er-

---

[13] Dem modernen Personalismus ist vor allem wegen des Einflusses des Zweiten Vatikanischen Konzils und der Lehre Johannes Pauls II. eine Vertiefung der Bedeutung des Zwecks der Ehe zu verdanken. In der personalistischen Sicht sind sowohl das Wohl der Eheleute wie auch die Zeugung und Erziehung von Kindern wesentlicher Zweck und besitzen beide einen personalistischen Wert. Um ihr gegenseitiges Verhältnis zu klären und nicht einfach eine Hierarchie unter den beiden Wesenselementen aufzustellen, muß ihre Untrennbarkeit und gegenseitige Zuordnung betont werden. Dazu schrieb C. Burke, daß „jeder Zweck mit dem anderen in lebendiger und wesentlicher Beziehung steht. Jeder hängt vom anderen ab. Miteinander erhalten sie sich oder stürzen ein" (C. Burke, I fini del matrimonio: visione istituzionale o personalistica?, in: Annales theologici 6 [1992] 253).

[14] Die Enzyklika Humanae vitae betonte die Untrennbarkeit der zwei Bedeutungen des ehelichen Aktes (vgl. Nr. 12), ohne jedoch dieses Prinzip genauer zu begründen. Die dargestellte Überlegung, die vom Schreiben des Papstes ausgeht, kann zur Begründung des erwähnten Prinzips beitragen. In diesem Sinn schrieb C. Burke: „Die Verbindung zwischen den beiden Aspekten des ehelichen Aktes ist so geartet, daß die Unterdrückung der prokreativen Fähigkeit notwendigerweise die einende und personalistische Bedeutung zerstört. Mit anderen Worten: Wenn man bewußt die Fähigkeit des ehelichen Aktes, Leben zu zeugen, zerstört, zerstört man auch seine Fähigkeit, die für die Ehe charakteristische Liebe und Vereinigung auszudrücken" (C. Burke, La verité de l'amour matrimonial et la contraception, in: Angelicum 71 [1994] 261).

fahrung" (Nr. 12) der aufrichtigen Selbsthingabe, die Ursprung der Ehe ist und durch die sich die Eheleute in aller Fülle und konkret verwirklichen, kann in der Tat keinen der beiden Aspekte ausschließen, weil sie implizit im Wesen des einzigen Ehezwecks enthalten sind.

„Fortpflanzung" meint nicht nur das Zeugen von Kindern, sondern auch ihre Erziehung. Der Erzieher ist nämlich jener, der im geistigen Sinn „zeugt". Der Brief stellt die Frage, worin Erziehung besteht. Für eine Antwort auf diese Frage muß berücksichtigt werden, daß der Mensch dazu berufen ist, in der Wahrheit der Liebe zu leben und sich in der aufrichtigen Selbsthingabe zu verwirklichen. In dieser Sicht erscheint die Erziehung wie ein wahres und eigentliches Apostolat, eine lebensschaffende Verbindung, die den Erzieher und den zu Erziehenden „an der Wahrheit und an der Liebe teilhaben läßt, dem Endziel, zu dem jeder Mensch von Gott, Vater, Sohn und Heiligem Geist berufen ist" (Nr. 16).

„Die eheliche Liebe drückt sich in der Erziehung als wahre Elternliebe aus" (Nr. 16). In ihr haben die Eltern teil an der väterlichen und mütterlichen Vorsehung Gottes. Ihre Aufgabe, die eine authentische kirchliche Sendung ist, erhält immer mehr den Charakter einer Herausforderung. „Durch die Mühen, die Leiden und die Enttäuschungen, die die Erziehung des Menschen begleiten, wird die Liebe unaufhörlich einer beständigen Prüfung unterzogen. Um diese Probe zu bestehen, bedarf es einer Quelle geistlicher Kraft, die nur bei dem zu finden ist, der 'liebte bis zur Vollendung' (Joh 13.1)" (Nr. 16).

Darin besteht die vom Papst genannte „Aufgabe" und „Herausforderung" (Nr. 7), die heute eine besondere Wichtigkeit und Dringlichkeit erhalten hat: also ein Aufruf, 'das tiefe Geheimnis' der Liebe und des Lebens wiederzuentdecken und wiederzuerlangen und „gegen den Strom zu schwimmen" (Nr. 12), gerichtet in erster Linie an die Eheleute, aber auch an die Hirten der Kirche, an die Katecheten und an alle vor und nach der Eheschließung in der Pastoral Tätigen sowie an alle Mitstreiter für das wichtige Wohl der Familie, dem „Zentrum" und „Herz der Zivilisation der Liebe".

Der Philosoph als Therapeut oder wo nehmen wir Maß?*

Von Helmut Müller, Vallendar

I. Die Anthropologie als „therapeutische Kommunikationslinie" (W. Kurz)

1990 veröffentlichte der Gießener Religionspädagoge Wolfram Kurz einen Artikel mit dem Titel „Der Therapeut als Philosoph. Philosophische Interaktion als Mittel zur Freisetzung von Lebenskunst" in der Zeitschrift Ärztliche Praxis und Psychotherapie.[1] Der Philosoph als Therapeut und der Therapeut als Philosoph sind nun jedoch keine unwesentlichen Akzentverschiebungen. So hat der *Therapeut* als Philosoph in erster Linie den konkreten Menschen vor sich, im Hinblick auf dessen Unfähigkeit mit den Fragen und Problemen fertig zu werden, die das Leben ihm stellt. Denn der Therapeut in seiner Eigenschaft als Philosoph stellt immer wieder fest, daß Menschen zu ihm kommen, die nicht etwa nur durch Schicksalsschläge im Leben scheitern, sondern daß der Grund ihres Scheiterns viel undramatischer ist: Ihr Scheitern ist grundsätzlicher Natur. Sie kommen mit der Frage, die das Leben jedem Menschen generell stellt, nicht zurecht. Leben in seiner Endlichkeit, Leben als Reifungsprozeß, Leben als Komplex von Beziehungen stellt viele Menschen vor eine schwer oder gar nicht zu bewältigende Aufgabe. Die Frage „Leben, wie geht das?[2] wird für diese Menschen gerade in den grundlegendsten Vollzügen unbeantwortbar.

Der Philosoph als Therapeut setzt demgegenüber seine Akzente anders: Er versucht – mit Hegel gesprochen – „seine Zeit auf den Begriff zu bringen". Das Augenmerk des Philosophen richtet sich demnach nicht nur auf den konkreten Menschen, sondern insbesondere auch auf die Welt bzw. die Zeit als Inbegriffe aller Relationen, in denen der Mensch sein Leben konkret führt, bzw. es zu führen versäumt. Der Philosoph als Therapeut stellt nun fest, daß das Leben vieler Menschen in der heutigen Zeit und Welt in ganz spezifischer Weise mißlingt.[3]

Hier soll von einem Mißlingen die Rede sein, für das viele zeitgenössische Denker die gegenwärtige Orientierungskrise in unserer Gesellschaft als Grund nennen. Herrmann Lübbe hat dafür den Begriff „der Mensch als Orientierungswaise" geprägt. Der Mensch ist zum Orientierungswaisen geworden, weil ihm der wichtigste

---

* In memoriam Reinhard Löw (1949–1994)

[1] Kurz, Wolfram: Der Therapeut als Philosoph. Philosophische Interaktion als Mittel zur Freisetzung von Lebenskunst. In: Ärztliche Praxis und Psychotherapie. Heft 5-6 12. Jg. 1990.

[2] Ebd.

[3] Zu anderen Zeiten und unter anderen Vorstellungen von Welt kann Leben natürlich auch mißlingen, sicherlich auch in spezifischer Weise mißlingen, etwa in einer Zeit und unter einem Weltbild, wo kein Raum und keine Freiheit zur persönlichen Orientierung des Lebens bleibt.

Begriff abhanden gekommen zu sein scheint, nämlich ein Begriff von sich selbst. Menschliches Leben ist nicht instinktgesichert, Traditionen als Orientierungshilfen ein Leben zu führen, sind suspekt geworden. Das Leben vom Reißbrett ganz individueller Überzeugungen kommt nur allzuhäufig in die Krise, und die betreffenden Personen werden zu therapeutischen Fällen. Was für jeden einzelnen im besonderen gilt, gilt dann erst recht für den Therapeuten, der zu Hilfe gerufen wird: Für therapeutisches Handeln ist ein bestimmtes Menschenbild grundlegend und danach folgt erst die Methode der Therapie. Viktor E. Frankl, dem sich der Artikel von Kurz verpflichtet weiß, hat dies klar erkannt und hat seinem therapeutischen Handeln explizit eine Anthropologie vorangestellt, orientiert vor allem an Max Schelers Menschenbild.[4]

Kurz schreibt dazu in der Zeitschrift Logotherapie und Existenzanalyse: „...die jeweilige Anthropologie leitet den therapeutischen Blick. Im Zusammenhang des heilsamen Durch-Blickens aber spielt das Menschenbild des Therapeuten eine wesentliche Rolle. Es ist gleichsam therapeutische Kommunikationslinie, das Woraufhin des therapeutischen Prozesses."[5] Aber nicht nur die Anthropologie wird zur therapeutischen Kommunikationslinie, sondern schon sehr viel grundlegender die Kosmologie. Dies aufzuzeigen, wird der Hauptgedanke dieser Ausführungen sein. Sie betrachten sich als eine Ergänzung zu Kurz Aufsatz „Der Therapeut als Philosoph"[6], in dem die Anthropologie den philosophischen Aspekt der therapeutischen Überlegungen von Kurz bildet. Um diese Anthropologie nun durch eine noch grundlegendere therapeutische Kommunikationslinie kosmologisch zu ergänzen, soll zunächst die Orientierungskrise unserer Gesellschaft beschrieben werden, insoweit diese auch aus kosmologischen Vorstellungen resultiert. In einem weiteren Schritt sollen Überlegungen angestellt werden, inwieweit schon in der Kosmologie der Philosoph mit therapeutischem Interesse gefordert wird.

II. Die Kosmologie als therapeutische Kommunikationslinie

In seiner unnachahmlichen Weise hat vor einigen Jahren Michael Ende in seinem Buch „Der Spiegel im Spiegel" die Orientierungslosigkeit der Menschen in unserer Gesellschaft beschrieben und in einer seiner „Wahrmärchen" auf den Begriff gebracht: Er erzählt in der Geschichte von der schönen Dame, die mit ihrer Kutsche in einer Menschenmenge steckenbleibt, folgendes: Sie beugt sich aus dem Kutschenfenster und fragt die Leute, wer sie sind, woher sie kommen und was sie tun. Wir kommen aus dem Himmelsgebirge, wo wir das „Ununterbrochene Schauspiel" aufgeführt haben, sagen die Leute, aber wir können nicht mehr weiterspielen, weil uns ein Wort verloren gegangen ist, das eine Wort, durch das alles mit allem zusammen-

---

[4] Vgl. dazu: Frankl, Viktor: Der leidende Mensch. Anthropologische Grundlagen der Psychotherapie. Bern – Stuttgart – Toronto [2]1984.

[5] Kurz, Wolfram: Suche nach Sinn. In: Logotherapie und Existenzanalyse. Heft 1/1992 S. 14.

[6] Vgl. Anmerkung 1.

hängt: „...auch Sie werden doch gewiß schon gemerkt haben, schöne Dame", erklärt ein alter Mann, „daß die Welt nur noch aus Bruchstücken besteht, von denen keines mehr mit dem anderen etwas zu tun hat. Das ist so, seit uns das Wort abhanden gekommen ist. Und das schlimmste ist, daß die Bruchstücke immer weiter zerfallen und immer weniger übrig bleibt, was miteinander zusammenhängt. Wenn wir das Wort nicht finden, das alles mit allem verbindet, dann wird die Welt eines Tages ganz und gar zerstäuben. Darum sind wir unterwegs und suchen es".[7]

Der Text spricht für sich selbst. Die Denker unseres Jahrhunderts haben es zunehmend aufgegeben, ja sogar für suspekt erklärt[8], eine die Einzelwissenschaften übergreifende metaphysische Anthropologie und Kosmologie zu entwickeln. Der Verzicht auf metaphysische Theorien zu Mensch und Kosmos hat jedoch Folgen: Hans Jonas war einer jener Denker, die darauf hinwiesen, daß schon die Kosmologie von therapeutischer Relevanz sein kann. Die zunehmende Weltangst des Menschen (Kierkegaard, Heidegger) hat hier ihre Ursache.

1. Der Zusammenhang von Entteleologisierung der Natur und der „Weltangst" des Menschen

In seinem schon 1952 zum ersten Mal erschienenen Aufsatz „Gnosis, Existentialismus und Nihilismus" zieht Jonas eine Parallele zwischen der frühchristlichen und heidnischen Gnosis der ersten zwei Jahrhunderte und dem aufkommenden Existentialismus und Nihilismus Mitte des 19. Jahrhunderts. Beides waren Epochen der Angst. In der Gnosis jener Zeit ist „das Leben in die Welt geworfen, das Licht in die Finsternis, die Seele in den Körper".[9] Die Welt ist nicht mehr sichtbarer Leib der Gottheit wie in Platons Timaios, sondern eine entgöttlichte, dämonisierte Welt, eine armselige Bleibe, die Erde eine Schutthalde des Kosmos, deren Gewicht sie absinken ließ an den untersten Ort des Universums.[10] So wird sie zum Verbannungsort des Geistes. Streben dieses Geistes ist es, von diesem Ort weg zu kommen und den Kerker des Körpers wieder verlassen zu können. „Unter diesem entgöttlichten und dämonisierten Himmel wird der Mensch sich seiner Verlorenheit bewußt. Von ihm umschlossen, seiner Macht ausgeliefert, aber durch den Adel seiner Seele ihm überlegen, weiß er sich nicht als Teil, sondern als Gefangenen des umschließenden Systems."[11]

So wie der Leib nicht als Behausung der Seele erfahren wird, sondern als deren Kerker, so wird die Erde auch nicht als Heimat des Lebens, sondern, wie schon gesagt, als Verbannungsort des Geistes erlebt. Kein Wunder also, daß der Oxforder

---

[7] Ende, Michael: Der Spiegel im Spiegel. Ein Labyrinth. Stuttgart 1984. S. 70.

[8] Vgl. Schulz, Walter: Philosophie in der veränderten Welt. Pfullingen [4]1980, insbesondere das Kapitel „Die Aufhebung der philosophischen Anthropologie" S. 457–467.

[9] Jonas, Hans: Organismus und Freiheit. Ansätze zu einer philosophischen Biologie. Göttingen 1973, S. 311.

[10] Dodds, E. R.: Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Frankfurt 1985. S. 22.

[11] Jonas, aaO. S. 302.

Gräzist Eric Robertson Dodds sein Buch über die Gnosis „Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst" genannt hat.

Jonas sieht nun die in der Neuzeit zunehmende Angst[12] des Menschen u. a. auch darin begründet, daß die Charaktere von Lebendigkeit immer mehr aus dem Kosmosbild der Neuzeit verschwunden sind. Wie in der Spätantike die Materie entdivinisiert wurde, so hat die Neuzeit die Materie entvitalisiert, bzw. entspiritualisiert. Jonas wird darin u. a. durch eine Stimme aus Fernost unterstützt. Der führende Denker der japanischen Kyoto-Schule Keiji Nishitani kritisiert das naturwissenschaftlich-technische Denken im Gefolge von Descartes radikalem Dualismus und der Restriktion der Wirklichkeit auf res cogitans und res extensa in der gleichen Weise wie Jonas: „Jedes Ich wurde zu einer einsamen Insel, die auf einem Meer toter Materie trieb, und gezwungen war, in der Abgeschlossenheit ihrer selbst zu verharren. Das Leben verschwand aus der Natur und den natürlichen Dingen und hörte auf, das lebendige Band zu sein, das den Menschen und die Weltdinge im Grunde zusammengehalten hatte."[13] Jonas zitiert auch Pascal, der die „Einsamkeit des Menschen im physischen Universum der neuzeitlichen Kosmologie" mit den Worten beschrieb: „Verschlungen von der unendlichen Weite der Räume, von denen ich nichts weiß und die von mir nichts wissen, erschaudere ich"[14]. Seit Pascal ist es nicht besser geworden, wenn etwa Jacques Monod den Menschen als einen heimatlosen Zigeuner am Rande des Universums schildert, das aus einem Konzert störender Geräusche, aus Unfällen und Pannen entstanden sei. Jonas beendet seinen Vergleich damit, daß er feststellt: „Der gnostische Mensch ist geworfen in eine widergöttliche und daher widermenschliche Natur, der moderne Mensch in eine gleichgültige"[15]. Weder die eine noch die andere Auffassung ermöglichen ein Grundvertrauen in die Wirklichkeit, die uns umgibt, in der wir leben und von der wir selbst ein Teil sind.

An dieser Stelle drängen sich Fragen auf: Reicht unser Wissen über Natur aus, sie so zu sehen, wie sie uns die moderne Naturwissenschaft zu sehen nahe legt? Ist sie wirklich eine so unwirtliche Behausung? Und sind wir aufgrund eines Lotteriespiels von Zufall und Notwendigkeit auf diese Welt gekommen, als Glückslose unter untergegangenen Nieten?

2. Auf der Suche nach der therapeutischen Kommunikationslinie in der Kosmologie

Cioran, der rumänisch-französische Bestsellerautor pessimistischer Welt- und Menschenbilder würde sagen, wir sind die Nieten. Die eigentlichen Gewinner sind diejenigen, die nie die Bühne des Lebens betreten haben, nämlich Totgeburten, abgestorbene Föten oder abgetriebene Embryonen, weil ihnen erspart blieb, ein Leben zu führen, das ausnahmslos jeder mit dem Tode bezahlt. Leben wird so gesehen zum „Schadensfall" (H. Lübbe) schlechthin. Das bedeutet: Wir ins Leben Gekommene,

---

[12] Vgl. Schulz, Walter: Philosophie in der veränderten Welt, Pfullingen [4]1984, S. 389.
[13] Nishitani, Keiji: Was ist Religion? Frankfurt 1982, S. 52.
[14] Jonas, aaO. S. 294.
[15] Ebd. S. 315.

nicht in der o. g. Lotterie Untergegangene, sind die Nieten in dieser kosmischen Lotterie von Zufall und Notwendigkeit.

Die Frage bleibt, ob wir uns diesen kosmologischen Schuh anziehen müssen, den uns existentialistisch orientierte Denker mit Berufung auf die Naturwissenschaften anzuziehen nötigen. Im folgenden wird die These vertreten, daß erst noch geklärt werden muß, wo die therapeutische Kommunikationslinie in Fragen der Kosmologie verläuft. Vorab: Die Erkenntnisse der Naturwissenschaften können nicht einfach als bloße facta bruta übernommen werden. Sie bedürfen einer philosophischen Deutung. Die Frage nach der therapeutischen Kommunikationslinie stellt sich damit wie folgt:

a. Was ist Maß gebend?
Die „Betriebs- oder die Erscheinungsstruktur" (Portmann) der Wirklichkeit?

Nachdem sich unser Denken beim Versuch Kants Frage, „was können wir wissen?", zu beantworten, „Beulen" (Wittgenstein) geholt hat, soll an dieser Stelle einer anderen Frage nachgegangen werden. Während in den vergangenen Jahrhunderten unsere Vorfahren unser Wissen durch Weltumsegelungen, Polar-, Wüsten-, und Regenwaldexpeditionen ausgeweitet haben, haben die modernen Naturwissenschaften, insbesondere in unserem Jahrhundert Denk- und Experimentalexpeditionen ausgerüstet, die sowohl in die kleinsten Regionen des Mikrokosmos als auch in die weitesten Regionen des Makrokosmos vorgerückt sind. Wir befinden uns nun in einem Universum zwischen Quarks[16] und Quasaren[16] und haben die Orientierung verloren. Es scheint daher ein Gebot der Zeit zu sein, die Frage zu stellen: Wo nehmen wir Maß?

Seit der Entdeckung der Mendelschen Gesetze hat sich gezeigt, daß die Gestalten des Lebendigen von einer „genetischen Unterwelt" bestimmt werden. Gestalt, Verhalten, ja der Charakter lebender Wesen werden mehr oder weniger determiniert durch einen molekularen Bauplan, der DNS bestimmt. Hans Jonas spricht von einem „Keim-Soma-Dualismus": „Da haben wir auf der einen Seite den blinden Automatismus einer Keimgeschichte, die sich im unterirdischen Dunkel abspielt, in das kein Licht aus der Oberwelt eindringt; und auf der anderen Seite die Oberwelt des Somas, das der Welt in Kategorien des Lebens begegnet, seinen Schicksalsweg verfolgt, seine Schlachten schlägt, den Stempel seiner Siege und Niederlagen an sich trägt – und all das mit keinen anderen Folgen für den verborgenen Schützling als dessen Fortbestehen oder Ausschaltung. Die Wechselfälle der Geschichte des Keims, die in Mutationen und Kombinationen besteht, verlaufen völlig getrennt von den Wechselfällen der Geschichte des Somas <also der Gestalt>, unbeeinflußt vom ganzen Drama des Lebens, das sich im Lichte abspielt, obwohl sie dieses durch die nächsten Verkörperungen bestimmen."[17]

---

[16] Es handelt sich hier um ein Wortspiel, das die Begrenzungen des Kosmos vom menschlichen Standpunkt aus gesehen in einer seiner elementarsten Dimensionen (Quarks) und in einer seiner diesem Standpunkt äußersten Dimensionen (Quasare) beschreibt.

[17] Ebd. S. 78.

Richard Dawkins hat in einem auflagenstarken Buch, „Das egoistische Gen“[18] die Welt des Somas, die Gestalten von Flora, Fauna und Mensch sogar als Überlebensmaschinen für diese Gene bezeichnet. Organismen sind für Dawkins bloß eine hochkomplexe Karosserie für kleinste virulente Materiestückchen, die solche Hüllen aufbauen und wieder abwerfen ohne Anfang und Ende. Die Henne ist dann mit Joachim Illies gesprochen, der Trick des Eis um zu neuen Eiern zu kommen.[19] Der Einband der deutschen Ausgabe des Buches illustriert, daß alles Lebendige ein Hampelmann der Gene sei, die an den Fäden ziehen. Das Maß in dieser Weise naturwissenschaftlicher Welterfahrung ist jeweils das Elementarste der Wirklichkeit, also Atome, Moleküle, Gene.

b. Vom Maßnehmen am Elementarsten (der Betriebsstruktur der Wirklichkeit)

Nach einer Unterscheidung von Adolf Portmann in seinem Buch „Die Tiergestalt“[20] werden die apparativen Strukturen der Wirklichkeit „Betriebsstrukturen“ genannt und die eigentliche Lebenswelt, das, was den naiven, nicht instrumentell bewaffneten Sinnen zugänglich ist, die „Erscheinungsstruktur“ der Wirklichkeit.

Bemühungen, das Lebendige vom Elementarsten her zu verstehen, haben seit Demokrit eine lange Tradition, und man kann Trends feststellen, wo versucht wird, Leben auf Physik zu reduzieren. Das hat zur Folge, daß die eigentliche Lebenswelt quasi entwirklicht und ein Epiphänomen molekularer oder noch elementarerer Prozesse wird. Die Welt, in der wir leben, denken und fühlen, wird zum Mesokosmos, zu einer „kognitiven Nische“[21], einem unscharfen Bereich mittlerer Dimensionen, während unser eigentliches kosmisches und biologisches Schicksal sich auf anderen Ebenen entscheidet, die als „objektivere“ Wirklichkeit angesehen werden.

Angefangen beim Urknall, wird der Mensch als Produkt des Makrokosmos begriffen. Unser Denken versuchen Epiphänomenalisten mikrokosmisch als energetische Hirnzustände zu verstehen, aus denen ein mentales Begleitphänomen resultiert. Das bedeutet: neuronale Hirnprozesse scheiden Geist aus, wie die Nieren Wasser. Ein Gespräch sieht aus dieser Sichtweise wie folgt aus: Epiphänomemale Stoffwechselprodukte mehrerer neuronaler Prozesse in unseren Köpfen regen ein kompliziertes Zusammenspiel verschiedener Ober-, Unterkiefer- und Zungenmuskel an, so daß über ein molekulares Medium (die Luft) ein Austausch zwischen den Sprechenden stattfinden kann. So sieht ein geistiger Austausch auf der Ebene der Betriebsstruktur der Wirklichkeit aus.

Zwecke, Ziele, Werte und Sinn treten letztlich nur in der genannten engen „kognitiven Nische“, in dem von unseren sehr unscharfen Sinnesorganen aufgespannten

---

[18] Dawkins, Richard: Das egoistische Gen. Berlin 1978.

[19] Vgl. dazu: Illies, Joachim: Kulturbiologie des Menschen. Der Mensch zwischen Gesetz und Freiheit. München 1978, S. 107.

[20] Portmann, Adolf: Die Tiergestalt. Freiburg ^{3}1965.

[21] Vgl.: Vollmer, Gerhard: Was können wir wissen? Band I. Stuttgart 1985, S. 77.

Raum auf. Bei „genauerem" Hinsehen mit Elektronenmikroskopen, Teilchenbeschleunigern oder Radioteleskopen wird das alles aber als Unschärfe erkannt und aufgelöst. Zwecke, Ziele, Werte und Sinn sind Resultate von Illusionen unserer unscharfen Sinnesorgane.

Von einer anderen philosophischen Perspektive her glaubte Nietzsche klar erkennen zu können, daß wir Werte und Sinn selbst in die Welt tragen müssen: „Wahrlich, die Menschen gaben sich alles ihr Gutes und Böses. Wahrlich, sie nahmen es nicht, sie fanden es nicht, nicht fiel es ihnen als Stimme vom Himmel. Werte legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, – er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn!"[22] Und an anderer Stelle: „O Himmel über mir, du Reiner! Hoher! Das ist mir nun deine Reinheit, daß es keine ewige Vernunft-Spinne und -Spinnennetze gibt: daß du mir ein Tanzboden bist für göttliche Zufälle, daß du mir ein Göttertisch bist für göttliche Würfel und Würfelspieler! „[23]

Das erinnert an Manfred Eigens Buch „Das Spiel"[24], gemeint ist das Spiel zwischen Zufall und Notwendigkeit. Es besteht heute ein breiter Konsens, daß Zufall und Notwendigkeit unsere Welt zusammengewürfelt haben und daß Naturprozesse ziel- und zweckfrei sind.

c. Zweifel am Maß des Elementarsten

Mittlerweile hat dieser Konsens deutliche Risse bekommen. Jürgen Habermas nennt dies eine „neue Unübersichtlichkeit". Selbst Naturwissenschaftler wie John D. Barrow[25], Paul Davies[26], J. C. Eccles[27] u. a. sind keine harten Reduktionisten mehr, ja sogar Konrad Lorenz hat im Alter noch von „einem merkwürdigen Richtungssinn"[28] gesprochen.

Wissenschaftler, die mit einem reduktionistischen Naturverständnis liebäugeln, müssen bisweilen Feststellungen machen wie Bernd Olaf Küppers: In einem 1990 erschienenen Aufsatz „Molekulare Selbstorganisation und Entstehung biologischer Information"[29] schreibt er, mit Berufung auf Polanyi, daß das Phänomen des Lebens sich nicht auf Physik und Chemie reduzieren läßt. Das haben zwar andere auch schon erkannt. Hier aber mußte es jemand zugeben, der ursprünglich angetreten ist, es auf Physik reduzieren zu wollen.

---

[22] Nietzsche, Friedrich: Also sprach Zarathustra. Leipzig 1930. Von tausend und einem Ziele, S. 62f.
[23] Ebd. Vor Sonnenaufgang, S. 180.
[24] Eigen, Manfred/Winkler, Ruthild: Das Spiel. Naturgesetze steuern den Zufall. München/Zürich [5]1983
[25] Barrow, John D.: The World within the World. Oxford 1988.
[25] Davies, Paul: Gott und die moderne Physik. München 1986.
[27] Eccles, John / Popper, K. Raimund: Das Ich und sein Gehirn. München [3]1984.
[28] „Es geht im allgemeinen nach oben, aber im einzelnen ist alles zufallsbedingt" (Popper/Lorenz: Die Zukunft ist offen. München/Zürich 1985 S. 16.
[29] Küppers, Bernd Olaf: Molekulare Selbstorganisation und Entstehung biologischer Information. In: Jüdes, U., Eulefeld, G., Kapune, Th.: Evolution in der Biosphäre. Stuttgart 1990

Nicht etwa weil unsere Beobachtungsinstrumente nicht scharf genug wären – im Gegenteil – sondern weil Küppers erkannt hat, daß Leben ein Phänomen „oberhalb der bloßen Materie“[30] ist, wie Weizsäcker das Problem einmal formulierte. Küppers schreibt: „Eine Theorie der Entstehung des Lebens muß daher zwangsläufig eine Theorie der Entstehung semantischer Information umfassen.“[31]

Was ist damit gemeint? Nicht mehr und nicht weniger als das „Soma“ von Jonas, bzw. die Gestalten, die in der kognitiven Nische des Mesokosmos in Erscheinung treten! Küppers fährt fort: „Und genau hier liegt die grundlegende Schwierigkeit, mit der jede naturwissenschaftliche Theorie der Lebensentstehung konfrontiert wird. Die empirischen Grundlagenwissenschaften in ihrer traditionellen Form schließen Phänomene der Semantik aus ihrem intendierten Anwendungsbereich aus.“(S. 98).

M. Polanyi hat dies am schärfsten ausgedrückt: „Alle Objekte, die Information vermitteln, lassen sich nicht auf physikalische und chemische Termini reduzieren“ (ebd. S. 98). Das bedeutet, der Phänotyp eines Lebendigen läßt sich nicht auf seinen Genotyp reduzieren, mit anderen Worten, die Erscheinung des Lebendigen verdient eine größere Aufmerksamkeit als bisher. Der Mesokosmos wird zum Raum der Semantik des Lebendigen. Die mit Beginn der quantitativen Naturforschung immer mehr Spinnweben ansetzende „kognitive Nische“, wird wieder zur Bühne des Lebens.

Wie ist es zu dieser Einsicht gekommen? Die Erbsubstanz aller Lebewesen ist aus nur 4 Molekularbausteinen aufgebaut, die je nach Lebewesen in einer bestimmten Abfolge auftreten. Zur lllustration hier ein Auszug aus dem Bauplan des Virus Psi X174 (Küppers, S. 90):

.... CGTCCTTTACTTGTCATGCG
CTCTAATCTCTGGGCATCTGG
CTATCATGTTGATGGAACTGA . . .

Die Buchstaben stehen für Adenin, Guanin, Thymin, Cytosin.

Überträgt man diesen Bauplan nun in das binäre Codesystem der Computersprache und setzt für A = 00, Tl = 11, G = 01 und C = 10 ergibt sich folgende Binärsequenz: (Küppers, S. 94)

10011110101111110010
11110111100011011001
10111011000011101110
11010101100011101101
01101100111000110111
1101001101010000101101 00

Untersucht man nun diese Sequenz nach einem sie bestimmenden Algorithmus, einer gesetzmäßigen Folge, wird man, so viel man auch sucht, keinen finden und das gilt für die DNS aller Lebewesen. Monod liefert für diese verwunderliche Tatsache eine Erklärung: „Diese Strukturen sind in dem Sinne ‘zufällig’, als es unmöglich ist,

---

30 Vgl. Jacob, Francois: Die Logik des Lebenden. Frankfurt 1952. Vorwort von C. F. v. Weizsäcker, S. 5.
31 Küppers, S. 98.

irgendeine theoretische oder empirische Regel zu formulieren, mit der sich aus einer genauen Kenntnis von 199 eines aus 200 Bausteinen bestehenden Proteins die Beschaffenheit des restlichen, noch nicht durch die Analyse festgestellten Bausteins vorhersagen ließe."[32]

Das bedeutet folgendes: Ein imaginärer Wissenschaftler im Tier-Mensch-Übergangsfeld, der über eine genaue Kenntnis der Proconsul africanus DNS verfügt, eines gemeinsamen Vorfahren von Pongiden und Hominiden, könnte daraus nie vorhersagen, was geändert oder was hinzugefügt werden müßte, um planmäßig einen homo sapiens sapiens gentechnisch zu erzeugen, obwohl die DNS zwischen Mensch und Schimpansen z. B., wie wir heute wissen, zu 99% homolog ist. Den berühmten „kleinen Unterschied" gibt es also nicht nur zwischen Mann und Frau, sondern in anderer Weise auch zwischen Affe und Mensch.

Die Anordnung der Bausteine auf der DNS stellt offenbar das totale Chaos dar, ein Beweis für den Zufallsprozeß der Evolution, wie Monod bemerkt, der in der DNS gewissermaßen eingefroren wurde und für uns heute noch ablesbar ist. (S. 96). Diesem chaotischen genotypischen Befund der Laborwelt steht nun eine geradezu phantastisch anmutende Ordnung auf der phänotypischen Ebene der Lebenswelt gegenüber.

Genotypisch scheint alles Zufall zu sein, phänotypisch aber Sinn. Die Betriebsstruktur der Wirklichkeit alleine bringt keinen Sinn und keine Werte hervor. Verglichen mit der Erscheinungsstruktur scheint dieselbe das Ziel der ersteren zu sein. Hier tauchen gewichtige Fragen auf:

Welche Ebene ist nun die für unsere therapeutische Fragestellung Maßgebendere? Was bewegt eigentlich Denker wie G. Vollmer oder R. Dawkins die genotypische Ebene der Wirklichkeit als die ontologisch bedeutsamere anzusehen? Die Antwort ist einfach: Der Erfolg der naturwissenschaftlich geprägten Wirklichkeitserfahrung. Aber ist diese Wirklichkeitserfahrung nicht gerade in unseren Tagen durch unseren Umgang mit der Natur suspekt geworden? Sind unsere naturwissenschaftlichen Erkenntnisse nicht durch Abschattung unserer Erfahrungsmöglichkeiten zustande gekommen? Haben wir diese Erkenntnisse nicht dadurch gewonnen, daß nur Erfahrungen zugelassen werden, die sich quantifizieren, überprüfen und wiederholen lassen? Hätten etwa Erfahrungen, die diesen engen Kanal unseres Kriterienkatalogs nicht passieren konnten, wahreren Aufschluß über die Verfassung des uns unbeliebig Vorgegebenen vermitteln können?

3. Ein neues (altes) Maß: Der Mensch

Ausgeschlossen wurden zum Beispiel Erfahrungen, die uns zur Vermutung Anlaß geben, daß zumindest lebendige Dinge eine Innendimension haben, eine Dimension, die wir aus uns selbst kennen.[33] Russell hat einmal diese Form des Wissens als „Wis-

[32] (Monod, zitiert in Küppers, S. 96).

[33] Wenn wir „Innerlichkeit" (Portmann) von vorneherein ausklammern, gibt es keinen Weg mehr, sie später als Wesensmerkmal des Lebendigen methodisch sauber wieder hinzuzudenken. Whitehead hat daraus die Konsequenz gezogen, daß er Innerlichkeit schon in Atomen ansetzt.

sen durch Bekanntschaft" bezeichnet und das Wissen, das die Naturwissenschaften liefern als „Wissen durch Beschreibung". Schließlich ist aber Wissen durch Bekanntschaft das sicherste Wissen überhaupt. Wissen durch Beschreibung kann nur verwertet werden, sofern es – wenn auch über noch so viele Zwischenschritte – letztlich auf eine Basis von Wissen in der Weise von Bekanntschaft bezogen werden kann. Wenn meine Frau mir sagt, sie hätte Kopfschmerzen, kann ich schließlich nur wissen, was das ist, wenn ich selbst einmal welche gehabt habe. Letztendlich ergeht es uns so mit allen Weltdingen: Wir tasten uns mit diesem Wissen durch Bekanntschaft zu den Dingen dieser Welt vor. Das beginnt schon im Säuglingsalter, wenn wir Dinge in den Mund nehmen, mit Händen nach ihnen greifen, oder von ihnen ergriffen werden, von Stühlen fallen, uns mit Messern schneiden oder uns an Kerzen verbrennen. Es gibt sicherlich auch angenehmere Erfahrungen von Welt, aber die genannten sind gewiß die eindrücklichsten. Auf diese Art und Weise vergewissern wir uns der Welt. Erst später verlassen wir diesen uns vertraut gewordenen Mesokosmos und dringen in Schule, Studium und Beruf in Mikro- und Makrokosmen vor, denen wir uns nie so vergewissern können wie dieser ersten, im wahrsten Sinne des Wortes „handgreiflichen" Welt. Deshalb sollte auch diese erste Welt als *primäre* Welt die Basis unserer Ontologie abgeben, in die wir dann die Ergebnisse unserer Erkundungen in Mikro- und Makrokosmos als *Sekundärwelten* einordnen.

Das ist erkenntnistheoretisch auch viel kritischer als von einem imaginären Standort im Makrokosmos unsere Existenz aus dem Urknall herzuleiten, oder unser Denken aus dem ebenso imaginären Standort mikrokosmischer Hirnprozesse, um dann aus unserem wahren Standort eine „kognitive Nische" zu machen. Wahrhaft kritisches Denken kann nur von dort seinen Ausgang nehmen, wo es groß geworden ist, in der Welt der mittleren Dimensionen. Von dort hat es nämlich seine Anschauungsformen und Kategorien, hier hat es sich bewährt und hier geschehen auch immer noch die alltäglichsten, häufigsten aber auch wesentlichsten Lebensvollzüge: Das Gespräch mit Frau und Kindern am Frühstückstisch, Naseputzen und Einkaufengehen, Bahnfahren oder einem Ärger Luft machen. In dieser Welt vollzieht sich auch das Gespräch zwischen Therapeut und Patient. Selbst Apparaturen, die unsere Weltbegegnung mit mikro- oder makrokosmischer Wirklichkeit erforschen und deren Strukturen wir uns mittels Systemen künstlicher Intelligenz anzupassen versuchen, werden letztlich teleologisch in die Welt der mittleren Dimensionen zurückgebunden.

In unserer technologischen Gesellschaft halten wir uns einen riesigen Maschinenpark von Arbeits-, Schreib-, Informations- und Denksklaven, deren Endprodukte letztlich auf die Welt der mittleren Dimensionen zugeschnitten sind. Deshalb sollte auch eine Philosophie in therapeutischer Verantwortung ihre Basis in diesen Dimensionen finden, sich nicht vom Chaos der DNS und den zweckfreien mikro- und makrokosmischen Dimensionen beirren lassen. Wir wissen zwar letztlich nicht, wie aus diesem Chaos und dieser Zweckfreiheit im Mesokosmos Ordnung wird. Die DNS trägt entgegen der weitläufigen Auffassung nur den Code für die Stoffsynthese lebendiger Gestalten, sie ist zwar notwendige Bedingung für Gestalt und Form der Lebewesen, beileibe aber keine hinreichende.

Aufgrund dieser Erfahrungen sollten wir uns aber fragen, ob eine durch Reduktion unserer Erfahrung gewonnene Erkenntnis des Chaotischen und Zweckfreien berechtigt, die feststellbare Ordnung in den mittleren Dimensionen als Illusion zu entlarven. Ein nihilistischer Existentialismus, wie ihn Monod vertreten hat, kann jedenfalls nicht naturwissenschaftlich hinreichend begründet werden.

4. Vom „domestizierten Denken" (Hendrichs) zum „wilden" Denken

Adolf Portmann, ein Mann, der wie kein anderer lichtvolle Gedanken in den obskursten Blättchen veröffentlichen konnte, hat einmal mehr einen solchen lichtvollen Gedanken in einem Gartenbauheftchen[34] für den Schrebergärtner von sich gegeben: Ehemals war der Garten ein der Wildnis abgerungenes Stück Kultur. Heute ist der Garten ein der Kultur – der Industriekultur – entrissenes Stück Natur. Dieser Vergleich gilt auch für den Menschen.

Evolutionsgeschichtlich sind wir ein der Natur abgerungenes Stück Kultur. Heute geht es jedoch darum, der technischen Zivilisation, die durch die In-vitro-Fertilisation sogar nach den Quellen unserer Existenz greift, ein Stück Natur wieder zu entreißen. Der Säugetierbiologe Hubert Hendrichs hat mit diesem Szenenwechsel Ernst gemacht. In seinem Buch „Lebensprozesse und wissenschaftliches Denken. Zur Logik der Lebendigkeit und ihrer Erstarrung in den Wissenschaften" hat er diesen Wechsel brillant dargestellt. Als Säugetierbiologe setzt Hendrichs das ihm „empirisch zugängliche Leben des Säugetiers als volles Leben an"[35]. Er weist darauf hin, daß viele Zoologen „überwiegend an abgetötetem, nicht mehr voll lebendem Material" (S. 216) arbeiten oder aber ihre Aufmerksamkeit abschatten und nur auf einzelne „Strukturen und Prozesse in Organen, Geweben, Zellen oder Zellteilen" (S. 210) richten. Dadurch kommt vorwiegend der Maschinenaspekt des Lebendigen, nicht mehr der volle Charakter des Lebendigen in den Blick, den Hendrichs zudem bei frei lebenden Wildtieren, nicht an Labortieren (!) fest macht.

Die Wahl der „Perspektive von oben", der Vollgestalt des Lebendigen – nicht der umgekehrte Weg, der kumulative, elementare Aufgang von „unten" über das mikrokosmisch Elementare zur Vollgestalt befreit Hendrichs von Anfang an aus dem cartesischen Gefängnis des rein Quantitativen, in das die Naturwissenschaften seit Galilei und Descartes eingepfercht sind. So werden Stimmung und Innerlichkeit typische Merkmale des Lebendigen – als qualitative Momente erkannt und beschrieben. Nicht quantifizierbare vorkognitive Verhaltensweisen, z. B. von einem jungen Wolf, der sich in die Handlungsweise des Rudels einfühlt (S. 85), werden als Phänomene des Lebendigen erkannt. Diese Stimmungen der Organismen sind wichtig für Hand-

---

[34] Vgl. das wörtliche Zitat in: Portmann, Adolf: Der Garten in der technischen Welt. In: Unser Garten/Saarland Aprilheft 1964 S. 79: „In den Ländern der technischen Zivilisation ist Wildnis auf winzige Bezirke verdrängt, wenn sie überhaupt in ursprünglicher Form noch irgendwo da ist, und in den Kunstwelten von Asphalt, Zement und Glasgebäuden ist der Garten nicht mehr ein der Wildnis abgerungenes Stück Land, sondern geradezu ein letzter Rest von Natur, eine letzte Möglichkeit des Menschen, unmittelbar mit der Erde und ihren Erzeugnissen in einem innigeren Kontakt zu sein."

[35] Hendrichs, Hubert: „Lebensprozesse und wissenschaftliches Denken. Zur Logik der Lebendigkeit und ihrer Erstarrung in den Wissenschaften" Freiburg 1988, S. 15.

lungsentscheidungen. Computer und Mechanismen sind demgegenüber neutral (S. 94). Hendrichs unterliegt auch nicht der Versuchung, das Lebewesen nur in den Rastern von Naturgesetzen zu sehen, in die es unter dieser Rücksicht quasi verschaltet ist, sondern das Lebewesen selbst in seiner Vollgestalt, rückt ins Zentrum der Aufmerksamkeit (S. 104).

Das bedeutet in der Perspektive Hendrichs, daß das Lebewesen sich als Subjekt im Bedingungsrahmen der Naturgesetze verhält. Es ist nicht so, daß das Tier in ein pures Stimulus-response-Objekt verschaltet ist und das Lebewesen so seinen Subjektcharakter verliert.

Handlungen und Verhalten sind bei Hendrichs nicht mehr Summen von Zufallsereignissen, sondern umgekehrt, Handlungen sind das Integrat von Zufallsereignissen durch das lebendige Subjekt (S. 119). Hendrichs bestimmt das Tier damit wieder als Ziele setzendes und suchendes Wesen, ein Prädikat, das dem Lebendigen seit F. Bacon vielfach abgesprochen wird und uns das Legebatteriehuhn und die Milchmaschinenkuh eingebracht hat. Das bedeutet allerdings nicht, daß jedes Lebendige – und da bilden wir keine Ausnahme – von seinem Wesen her schon Ziele verfolgt, die es nicht selbst gesetzt hat. Hierzu gehören Art- und Selbsterhaltung, sowie auch die Sexualität, die u. a. im Dienste der Arterhaltung steht. Wir können nämlich unsere Sexualität nicht wählen, wir sind gewählt worden, allerdings muß der Mensch als einziges Lebewesen sie nicht in ihrem ganzen Umfang erfüllen. „Der Mensch ist das einzige Tier, das ins Kloster gehen kann“[36], kommentiert J. Illies diesen Sachverhalt.

Hendrichs hat klarsichtig erkannt, daß der Mechanisierung des Lebendigen auch eine Mechanisierung des abendländischen Denkens einher gegangen ist (S. 213). Er spricht von der Domestifikation des Denkens (S. 204ff), was sicherlich den Hauptgedanken des Buches überhaupt darstellt. Zoologisch wird unter Domestifikation ein Prozeß verstanden, der ein Wildtier zum Haustier macht. Das Tier verliert dadurch die Fähigkeiten, in seiner ihm angestammten Umwelt sich zurecht zu finden und zu überleben. Man überlege einmal, wie lange Dackel Waldi in freier Wildbahn überleben würde. Er braucht wie Herrchen und Frauchen den „wohltemperierten Kulturstall“ Gehlens, in dem seine ursprüngliche „Fitness“ verlorengegangen ist.

In einer von Sinn-, Wert- und Orientierungskrisen gezeichneten Gesellschaft scheint diese Fitness auch vielen, vor allem jungen Menschen verloren gegangen zu sein. Auf das Denken bezogen erläutert Hendrichs: „Die Theorie <in den Naturwissenschaften> verliert den Kontakt mit der empirischen Realität <der Vollgestalt des Lebendigen>, sie <die Theorie> wird domestiziert – die Leistung des Wissenschaftlers wird auf die eines Computers reduziert“ (S. 216). Während Nietzsche Platonismus und Christentum eine Domestifikation des Lebens vorwarf, indem er eine Knechtung des Lebens mit Werten aus einer metaphysischen Hinterwelt behauptete, kann man heute gewissen naturwissenschaftlich orientierten Denkern eine Knechtung der mesokosmischen Erscheinungsstruktur des Lebendigen durch seine mechanistische Betriebsstruktur, die eigentlich im Dienste der ersteren stehen sollte, vorwerfen. Das Tier, das in seiner Gestalt, seiner Erscheinung und seinem Wesen zu uns

[36] Illies, Joachim: Das Geheimnis des Lebendigen, München 1976, S. 297.

sprechen sollte, verliert diese wichtige Dimension. Eine Legebatteriehenne oder eine Milchmaschinenkuh kann nicht mehr die Sehnsucht in uns wecken, die Joseph Bernhart einmal in seinem vorzüglichen Werk „Die unbeweinte Kreatur" beschrieben hat: „Wo in der Schöpfung ist das Gegenbild unserer Lage? Wo sind Wesen, die leben ohne Warum? Wesen, die einig sind mit sich selbst, naives Leben ohne Zwischenrede der Vernunft – schlicht, einfach, unzwiespältig, ohne Wissen um Vergangenes, ohne Befürchtung wegen der Zukunft? ... jenseits all der Qualen, die dem Menschen entspringen aus seiner höheren Würde? Es ist das Tier. Seine Leiden sind nur Schmerzen, nicht ein Kranken an der eigenen Wesenheit. Es begegnet dem Tod erst im Sterben; er steht ihm nicht zeitlebens vor Augen wie dem Menschen. Nie weint ein Tier die Tränen einer verzweifelnden Seele, nie hat ein Tier wie Hiob den Tag seiner Geburt verflucht. Der gute Augenblick stellt es zufrieden, denn es weiß nicht von gestern, nicht von morgen. Der Vogel, der zum Schlaf das Köpfchen unter seine Flügel nimmt, ist das wahre Bild der glücklich in sich selbst geborgenen Existenz, die der Mensch immerzu in seinen Wünschen, niemals im Besitze hat.[37]" Die Technisierung unserer Welt ist mittlerweile soweit fortgeschritten, daß uns Naturerlebnisse in dieser Weise immer mehr verstellt werden.

III. Die Entdeckung von Werten in der Welt der mittleren Dimensionen – die therapeutische Kommunikationslinie in der Kosmologie

Wenn also lebende Wesen – wie etwa die von Hendrichs beschriebenen Säugetiere – durch eine Maschinentheorie des Lebens mißverstanden werden, wieviel mehr dann auch der Mensch. Spätestens hier hat die Kosmologie Konsequenzen für die Anthropologie und Philosophie mit therapeutischem Interesse. Wenn das Tier also schläft, döst, sich räkelt und streckt, hat nicht ein bloßer Instinktmechanismus mal Pause im Kampf ums Dasein gemacht, um danach wieder besser Rennen, Jagen, Anschleichen oder Kämpfen zu können, sondern das Tier genießt seine Ruhe. Ebenso werden nach Hendrichs, Partnerschaft, Fressen, Jagen und Spielen sozusagen werthaft erlebt {S. 125). Je stärker der Individualcharakter eines Tieres ausgeprägt ist, desto mehr ist es selbst Ziel seiner Triebe und Verhaltensweisen. Wenn ein Hund butterbestrichene Brötchen margarinebestrichenen vorzieht, hat das überhaupt keinen arterhaltenden Wert, sondern nur einen Wert für den Hund selbst, als genießerischen Gourmet, der er zweifellos auch ist.

Werte *springen* also schon im Leben auf. So ist Leben konstruiert. Sie brauchen nicht erst hinein gedacht zu werden. Das gilt vor allem und insbesondere für das Leben des Menschen. Das Leben ist regelrecht von Werten imprägniert, wenn man es nicht zu sehr durch sein Denken im genannten Sinn domestiziert hat und sich nicht selbst als einen Anthropomorphismus (R. Spaemann) in einer durch Technik gezeichneten Welt erlebt, in der man ja Minderwertigkeitskomplexe vor seinem Computer bekommen kann, wenn man sein altes Gerät gegen ein solches der neuesten Generation ausgetauscht hat.

---

[37] Bernhart, Joseph: Die unbeweinte Kreatur. Reflexionen über das Tier. München 1961. S. 155f.

Die vitalen Werte gilt es zu verlebendigen, mentale Werte werden vom Menschen selbst in die Welt hineingetragen, aber auch sie sind keine reinen Kopfgeburten. Sie entstehen im typisch menschlichen Weltbezug, wie alle Werte im Bezug jedes Lebewesens mit seiner Umwelt entstehen.

Diesen 'Sinn in kleinen Münzen' vermag schon ein Skeptiker wie Odo Marquard im Leben zu entdecken. Für ein Leben mit einem „Lüstchen für den Tag und einem für die Nacht" (Nietzsche, Zarathustra), für ein Leben, wo es nicht urplötzlich ganz auf dem Spiele steht oder wo man sich noch an „Üblichkeiten" orientieren kann, da kann man wie Marquard „Abschied vom Prinzipiellen"[38] nehmen. Aber wenn einmal alle prinzipiellen Denker ausgestorben sind, niemand mehr Üblichkeiten konservativ bewahrt oder wenn es sehr schlimm kommt, so daß man in geradezu monströsen Situationen gezwungen ist zu leben, dann taucht die Frage auf, ob man nicht doch prinzipiell überleben möchte und wenn ja nach welchen Prinzipien. Viktor Frankl ist einer jener Denker, der noch nicht „Abschied vom Prinzipiellen" genommen hat, der selbst Situationen im KZ durchgestanden hat, wo es gerade um mehr als ein Lüstchen für den Tag und eines für die Nacht gegangen ist. Frankl sieht die besondere Würde des Menschen darin, daß in „der Trotzmacht des Geistes", im Menschen selbst also, noch einmal eine Fähigkeit erschlossen wird, die das zu schaffen vermag, was eigentlich nur der Schöpfer selbst (bzw. weltanschaulich neutral – das Leben, was immer man darunter verstehen mag) vermochte, Werte aufspringen zu lassen im Leben. In der Realisation von „Einstellungswerten"[39] treten in der Erscheinungsstruktur der Wirklichkeit Werte auf, die ihren Grund allein und ausschließlich in der Natur des menschlichen Geistes haben. Dies näher zu untersuchen, auszuführen und zu begründen, gehört in die therapeutische Kommunikationslinie der Anthropologie.[40] Diese Zeilen wollten jedoch in bewußter Beschränkung nur eine kosmologische Argumentation führen, sozusagen Urwerte, den Ursinn im Leben, unabhängig von menschlicher Setzung aufzeigen. Der Mensch tritt in dieser Argumentation selbst immer schon als ein Gesetzter auf, gesetzt um Werte und Sinn in der Erscheinungsstruktur der Wirklichkeit wahrzunehmen und aus Ansätzen neue zu schaffen.

Mehr als diese immer schon abkünftigen Werte im Leben aufzuzeigen, wollten diese Zeilen nicht. Wenn man also mit einem Hund spielt, drückt man sich nicht in irgendwelchen verborgenen „kognitiven Nischen" mit ihm herum. Es ist viel eher umgekehrt. Man spielt mit ihm auf der weiten Bühne der mesokosmischen Lebenswelt. Was in der DNS des Hundes noch verborgen ist, tritt in die aletheia der Lebenswelt als – sagen wir – Dackel Waldi in Erscheinung. Daß diese triviale Heideggerinterpretation vielleicht nicht ganz verkehrt ist, beweist ein Brief Heideggers an Adolf

---

[38] Marquard, Odo: Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien. Stuttgart 1981.

[39] Der Begriff stammt von Frankl. Einstellungswerte findet Frankl in Situationen, wo ästhetische und schöpferische Werte nicht mehr zu realisieren sind. Eine KZ-Situation, schwere Krankheiten o. ä. lassen keinen Spielraum mehr. Man stellt sich darauf ein. Man lebt mit der Krankheit oder versucht im KZ nicht zu resignieren. Die Einstellung auf solche Extremsituationen sieht Frankl als letztmögliche Wertrealisation: Die Genugtuung zu haben, sich von der Krankheit nicht unterkriegen zu lassen oder im KZ seelisch nicht gebrochen zu werden.

[40] Vgl. dazu Anm. 1.

Portmann zu dessen Buch „Die Tiergestalt“[41], das sich durch eine ungemein liebevolle, kenntnisreiche und detaillierte Beschreibung tierischer Gestalten auszeichnet:

„Ich bin froh, Ihr schönes Buch zu besitzen, und danke Ihnen herzlich dafür. Ich lese nur langsam darin. Das große Forschungsresultat werden die meisten zunächst übersehen, weil sie nicht erkennen, daß die Ergebnisse alle in der Art des Sehens zusammenlaufen. Wer solche Ergebnisse bringt, hat meistens einen schweren Stand. Zuerst sagt man, an den üblichen Methoden gemessen, es komme nichts heraus. Nachher, wenn man's gesehen hat, meint man, das sei eigentlich selbstverständlich. Mittendurch geht die große Anstrengung, unversehens eine andere Weise des Sehens auszubilden, u. d. h. an einem gewandelten Verhältnis zur Welt mitzubauen, ohne den eigentlichen Bauherrn genau zu kennen < ... >. Wir sollen nicht voraussagen; aber wir dürfen vermuten. Eine Zeit kommt, wo das, was Sie heute sehen und darstellen, sich nicht mehr gegen anderer Hartnäckigkeit durchsetzen muß, wo vielmehr der Mensch förmlich dorthin flüchtet, um zu erfahren, daß er inzwischen auf einer langen Flucht vor dem Nächsten begriffen war, das sich ihm als seine Welt entzog.“[42]

Und was ist uns näher als eben diese Welt der mittleren Dimensionen. Es geht darum den Menschen abermals *auszuwildern,* damit er seine natürliche Lebensfitness wieder erlangt. Auswildern nicht als Köhler in den Bayerischen Wald oder schlimmer durch einen Kurs in Überlebenstraining eines amerikanischen Touristikunternehmens, sondern in ein normales menschliches Leben der mittleren Dimensionen, in die Welt zwischen Naseputzen, morgens aufstehen, aber auch krank werden und schließlich und endlich auf den Tod zugehen. Die Auswilderung des Menschen ist letztlich eine Wiedereinbürgerung in den Mesokosmos, in die Welt der mittleren Dimensionen. Es wird Zeit, daß wir von der „langen Flucht vor dem Nächsten“ – wie sich Heidegger ausdrückt, innehalten. Der Mensch bleibt – so gesehen – das Maß für seine Lebenswelt. Zurecht wird nun gefragt werden dürfen: Woran wird das Maß gemessen? Der Begriff des Menschlichen wird aus dem Nichtmenschlichen entwickelt werden müssen. Es wird sicherlich nicht evolutionstheoretisch entwickelt werden dürfen, so daß die Anthropologie zu einem Schlußkapitel der Zoologie gerät. Ebenso dürfte eine kybernetische Herleitung ausgeschlossen sein, die das Maß des Menschlichen in einem Exkurs zur Computerintelligenz sucht. Hans Jonas schlägt aufgrund all dieser Überlegungen die biblische Rede vom Menschen als dem Bild und Gleichnis Gottes für das Maß des Menschlichen vor. Denn in unserem tiefsten Wesen fühlen oder wenigstens wünschen wir uns am ehesten einem Gottesbild verwandt, dessen Grundprinzip die Liebe ist. In diesem theomorphen Ur-Maß mögen dann zoomorphe Gemeinsamkeiten mit den Tieren oder technomorphe Ähnlichkeiten der apparativen Strukturen unseres Organismus' entdeckt werden können. Unsere Rede von Gott darf also letztlich nicht als anthropomorph mißverstanden werden, sondern anders gewendet, unsere Rede vom Menschen ist theomorph.

---

[41] Portmann, Adolf: Die Tiergestalt. Freiburg 1965.

[42] Erstmals ediert in: Müller, Helmut: Philosophische Grundlagen der Anthropologie Adolf Portmanns. Weinheim 1988. S. 15.

Ehe und Eucharistie

Grundsätze des Schreibens der Kongregation für die Glaubenslehre über den Kommunionempfang von wiederverheirateten geschiedenen Gläubigen

von L. Scheffczyk, München

Unter dem Aspekt des Glaubens lassen sich Inhalt und Anliegen des Schreibens der Glaubenskongregation (19. 10. 1994) auf einige wesentliche Prinzipien oder Grundsätze zurückführen, die im folgenden genannt und kurz interpretiert werden sollen.

1) Der erste Grundsatz ist ein formaler und methodischer. Er besagt, daß die Glaubenslehre oder das „Glaubensgut", um das es dem Lehramt in dieser Frage geht, nicht von der Praxis des kirchlichen Lebens getrennt werden kann. Es ist das ein grundsätzlicher Hinweis auf die erforderliche Einheit zwischen der Lehre der Kirche und ihrer praktischen Anwendung, zwischen der Glaubenswahrheit und den „pastoralen Lösungen" (nr. 3), zwischen Orthodoxie und Orthopraxie. Diese Einheit findet sich schon in den Abschnitten 2–4 angesprochen, sie wird am Ende des Dokumentes programmatisch in den Satz gefaßt, daß es darum gehe, „die Wahrheit Jesu Christi im Leben und in der Praxis der Kirche aufleuchten zu lassen" (nr. 10). Diese Einheitsauffassung macht es grundsätzlich unmöglich, sich bei Einführung einer der Lehre widersprechenden falschen Praxis auf die Einheit im Glauben berufen und darauf zurückziehen zu können. Es handelt sich vielmehr um einen Dissens im Glauben.

2) Der zweite Grundsatz ist ein spezifisch theologischer, insofern er auf Gott selbst bzw. auf seine Barmherzigkeit eingeht und wiederum sagt, daß Barmherzigkeit und Wahrheit oder Liebe und Wahrheit im Handeln Gottes wie beim Tun der Kirche in bezug auf das Problem der wiederverheirateten Geschiedenen nicht voneinander getrennt werden dürfen. Es wird hier das Wissen vorausgesetzt, „daß echte Barmherzigkeit niemals von der Wahrheit getrennt" ist (nr. 3). Unter Heranziehung des Ehescheidungsverbotes Jesu (Mk 10,11–12) und unter Hinweis auf den Katechismus der Katholischen Kirche (1650), wird so auch an die „Schwierigkeiten" und Anforderungen erinnert, welche die Barmherzigkeit Gottes den Menschen zumutet, damit das Heil nicht zu einer „billigen Gnade" wird. Dieser Gedanke, der die Barmherzigkeit Gottes in das rechte Verhältnis zu der den Menschen fordernden Wahrheit, aber (im Bußsakrament) auch zur Gerechtigkeit Gottes setzt, entkräftet das heute alles Denken überwuchernde Argument von einer Barmherzigkeit Gottes, die, isoliert gedacht, sogar die sakramentale Ordnung aufheben und der ungültigen Ehe den Zutritt zu den Sakramenten gewähren müßte. Dagegen ist

vom Glaubensstandpunkt zu sagen, daß die Sakramente im ganzen und so auch die Ehe mit ihrer Gnade und ihren Anforderungen ein Werk der Barmherzigkeit Gottes sind. Darum ist es ein abwegiger Gedanke zu meinen, Gott werde das Werk seiner Barmherzigkeit in der Ehe durch einen neuerlichen Akt seiner Liebe, der wider sich selbst gerichtet wäre, aufheben. Dem widersteht die theologische Wahrheit, die Thomas so ausdrückt: „In jedem Werk Gottes finden sich notwendig Barmherzigkeit und Gerechtigkeit" (S.th. I q.21 a.4).

3) Der dritte Grundsatz nähert sich bereits dem Zentrum der Gedankenführung des Schreibens. Man kann ihn als den förmlich sakramentalen Grundgedanken bezeichnen, der in der Einheit von Kirche, Ehe und Eucharistie gründet. Dieser Grundsatz ruht auf dem Fundament der Aussage auf, daß die Ehe gemäß Eph 5,21–32 „das Abbild der bräutlichen Vereinigung zwischen Christus und seiner Kirche ist" (nr. 7). Daraufhin wird die Ehe als „Wirklichkeit der Kirche" (nr. 8) gekennzeichnet, die in der kirchlichen Gemeinschaft des Leibes Christi lebt und sich vom Leibe Christi im Sakrament der Eucharistie nährt, welches das Sakrament der Einheit ist (vgl. nr. 9). Das hat nun aber zur Folge, daß die ungültige Ehe, die kein Zeichen der Einheit Christi mit der Kirche ist und von der Gemeinschaft der Kirche nicht getragen wird, auch das Sakrament der Einheit nicht mehr beanspruchen kann. Deshalb heißt es: „Ein Kommunionempfang im Gegensatz zu den Normen der kirchlichen Gemeinschaft ist deshalb ein in sich widersprüchlicher Akt", der sich gegen die Gemeinschaft wendet und der im Ungehorsam gegen die Gemeinschaft gar nicht in „rechter und fruchtbarer Weise erfolgen kann" (nr. 9). Ausdrücklich wird auch gesagt, daß es nicht die Kirche ist, die ausschließt, sondern daß „sie (die betreffenden Gläubigen) selbst ihrer Zulassung entgegenstehen", insofern „ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse im objektiven Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche sind, den die Eucharistie sichtbar und gegenwärtig macht" (nr. 4).

Daraus zieht das Dokument auch die Folgerung für das andere in diesem Zusammenhang zuständige Sakrament der Buße, das in der heutigen Diskussion geflissentlich übersehen wird. Die Beichtväter müssen die betreffenden Gläubigen selbst bei deren anderslautendem Gewissensurteil ermahnen und an ihren Gegensatz zur Kirche erinnern, was faktisch die Nichterteilung der Lossprechung besagt. An diesem Grundsatz, der sich wiederum aus dem Wesenszusammenhang von Kirche, Ehe und Eucharistie ergibt, werden auch die Hirten ausdrücklich gebunden (nr. 6). Es geschieht dies aufgrund der Voraussetzungen göttlichen Rechts, „über welche die Kirche keinerlei Dispensgewalt verfügt" (nr. 6).

Hinter diesen aus dem Wesen des Sakramentsglaubens und nicht aus einer inhumanen Kirche stammenden Forderungen steht als vierter Grundsatz

4) die Unauflöslichkeit der Ehe und die Wahrung dieser Wesenseigenschaft der sakramentalen Ehe.

Nach dem Dokument müßte eine entgegenstehende Praxis zum „Irrtum über die Unauflöslichkeit der Ehe führen" (nr. 4). Es läßt sich tatsächlich erkennen, daß hinter der Praxis der Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen eine

andere Auffassung von der Unauflöslichkeit der Ehe steht. Schon der in der Diskussion unbedacht gebrauchte Begriff der „Zweitehe" ist ein Hinweis auf eine scheinbar sprachlich unbedeutende Variante, die aber aus einem veränderten Bewußtsein kommt und zu einer noch weiteren Bewußtseinsänderung führen wird. Bei diesem Bewußtseinsstand wird nicht mehr wahrgenommen, daß jeder Akt der Zulassung zur Eucharistie bezüglich der betreffenden Gläubigen sich objektiv gegen die sakramentale Ehe richtet, weil das neue Verhältnis faktisch in die Rechte der gültigen Ehe gesetzt und tatsächlich die sog. „Zweitehe" kirchlich legitimiert wird. Auch wenn man davon spricht, daß es sich bei der Zulassung um einen Ausnahmefall handeln solle, so kann es bei diesem Ausnahmefall nicht bleiben. Jeder, der die entsprechenden Bedingungen und Kriterien erfüllt, wird diesen Ausnahmefall beanspruchen können. Macht man diese Bedingungen zudem von der Letztinstanz des sog. Gewissensentscheids abhängig, was das Dokument (Nr. 7) ausdrücklich ablehnt, so ist nicht mehr zu ersehen, warum der Ausnahmefall nicht zum Regelfall werden soll, wie in Deutschland das Beispiel der Königsteiner Erklärung zeigt. So könnte es in der Kirche, bei, wie man versichert, wachsender Zahl der wiederverheirateten Geschiedenen, bald zwei Gruppen oder Klassen von Eheleuten geben: solche, die sich gänzlich an die Unauflöslichkeit mit all ihren Folgen halten, und solche, die eine „Zweitehe" leben mit den Rechten der sakramentalen Ehe. Wer meint, daß dies der Unauflöslichkeit der Ehe nicht schade, urteilt nicht realistisch.

Weiterhin kann man nicht übersehen, daß die Urteile für die Zulassung zur Eucharistie so massiv gehalten sind, daß sie bis zum Boden der Wahrheit von der Unauflöslichkeit der Ehe durchschlagen. Es ist auch nicht zu erkennen, wie das Pochen auf Gewissen und menschliche Persönlichkeitsrechte vor der Unauflöslichkeit der Ehe haltmachen soll. Dahinter steht die Auffassung von der Unauflöslichkeit als bloßem „Zielgebot" oder „Ideal" oder als wohlmeinendem Rat.

5) Das Abwegige solcher Auffassungen wird an einem fünften Grundsatz dokumentiert, der unter gnadentheologischem Aspekt die Heilsfrage bei einem illegitimen Kommunionempfang beantwortet. Das Dokument spricht die Überzeugung aus, daß an der hart erscheinenden Nichtzulassung auch „wegen des geistlichen Wohls der betreffenden Personen" (nr. 6) festgehalten werden muß, weil das allein „dem Wohl der betroffenen Gläubigen wahrhaft nützt" (nr. 3). Dies führt zu dem Umkehrschluß, daß bei Gläubigen, die sich gegen das Gebot Gottes und die Norm der Kirche stellen, keine Disposition für den Empfang der Sakramente gegeben ist. Die Usurpation eines Sakramentes kann kein Gnadengeschehen sein. Man hilft deshalb, unter dem Aspekt der Gnade betrachtet, den betreffenden Gläubigen nicht, es sei denn, daß man die Eucharistie als individual- oder sozialpsychologisches Placebo versteht und so die Warnung Pauli (1 Kor 11,27) zu gewärtigen hat. Das wird vom Dokument vollauf in der Aussage bestätigt, daß die betreffenden Gläubigen die Kommunion nicht in fruchtbarer Weise empfangen können (nr. 9). Sie kann den Betreffenden keine Gnade vermitteln.

Dies gilt auch im Fall eines irrigen Gewissens. Zunächst kann man ein solches einem mündigen Christen schwerlich zubilligen, da er dann ja die Überzeugung haben müßte, die ungültige Ehe sei gottgewollt und der Geschlechtsverkehr in ihr sei ein gottgefälliger Akt. Aber selbst bei Bestehen eines solchen irrigen Gewissens kann sich dieses nicht gegen die göttliche Ordnung der kirchlichen Gemeinschaft durchsetzen. Auch jede andere Gemeinschaft tritt gegen das Tun eines irrigen Gewissens und seiner negativen Folgen auf.

6) Die wahre Hilfe wird in einem sechsten pastoralen Grundsatz erörtert, der auf die vielen positiven Möglichkeiten des Bekehrungs- und Bußweges der betreffenden Gläubigen eingeht. Das ganze Dokument der Glaubenskongregation ist erfüllt von dem Bestreben nach tatkräftiger Förderung des religiöskirchlichen Lebens der betreffenden Kirchenglieder. Es ist eine der unredlichsten Unterstellungen in der gegenwärtigen, gedankenarmen und verwilderten Diskussion, daß das universale Lehr- und Hirtenamt den in solche Not geratenen Gläubigen keine Hilfe angedeihen lasse. Die Palette dessen, was die Kirche hier im vorsakramentalen Bereich tun kann und tut, um den betreffenden Gläubigen die Hoffnung auf ein auch ihnen einmal erreichbares Heil zu erhalten und sie zu stärken, ist nach Familiaris Consortio 84 (nr. 6) so ausführlich behandelt, daß hier keine Wiederholung notwendig ist. Abgesehen von den (nr. 8) angedeuteten „neuen Wegen" der kirchlichen Gerichtsbarkeit, ist es vor allem eine Möglichkeit, die hervorgehoben zu werden verdient, zumal sie in Familiaris Consortio nicht eigens genannt wird. Es ist die Empfehlung zur Vertiefung des Verständnisses „vom Wert der Teilnahme am eucharistischen Opfer" (nr. 6). Darunter ist zunächst gewiß zu verstehen die Sorge der kirchlichen Pastoral um eine neue und tiefere Vermittlung eines wahren Eucharistieglaubens, dessen Verflachung und Degradierung zu einem wohlfeilen religiösen Ritus auch Mitschuld an der heutigen Forderung nach unbegrenzter Zulassung trägt, unter Ausschluß gerade noch der Betrunkenen, wie ein Pastoraltheologe meint. Diese Sorge müßte vor allem auch den normalen Ehen zugewandt werden, an die im heutigen Streit kaum gedacht wird.

Aber zu diesem tieferen Verständnis der Eucharistie gehört sicher auch die Hinwendung zu den Wiederverheirateten und die Weckung der Einsicht in den Wert einer gläubigen Annahme des Gebotes Gottes und der Kirche im Verzicht des Kommunionempfangs aus Liebe zu Gott und zum Gemeinwohl der Kirche. Die Gläubigen, welche diesen Verzicht als Opfer auf sich nehmen, setzen wirklich ein Gnadengeschehen in Gang, das sie selbst und den Leib Christi auferbaut, weil sie sich an seine innere Wahrheit und an seine lebensfördernde Ordnung halten. Es geht bei all dem nicht nur um die Würde des eucharistischen Leibes, sondern auch um den Bestand und um die innere Konsistenz des sichtbaren Leibes Christi, der Kirche, der keine Korrumpierung und innere Verwahrlosung erfahren darf. Das höchste Lehramt kann dem in Repräsentation der einen wahren Kirche Christi nicht zustimmen. Das können aber nach dem ganzen Duktus des römischen Dokumentes auch die im Kollegium mit dem Papst zusammenstehenden Hirten nicht tun.

Charisma und Institution

*Die Geschichte der Entstehung der Personalprälatur Opus Dei**

Von Joseph Listl, Augsburg

I. Der kirchenrechtliche Weg des Opus Dei

Der vorliegende stattliche Band enthält in deutscher Übersetzung die von drei prominenten spanischen Mitgliedern des Opus Dei verfaßte Darstellung der Geschichte des *kirchenrechtlichen* Weges des Opus Dei und seiner besonderen Spiritualität. Wie die Verfasser im Vorwort darlegen, geht es ihnen bei ihrem Werk, allgemein gesprochen, um die Frage, in welchem Verhältnis Charisma und Institution zueinander stehen. Oder, genauer gesagt, um die Beziehungen zwischen mehreren Faktoren: dem Geist, von dem eine Unternehmung geleitet wird; der Institution, die gebildet wird, um dem Geist zu dienen und für seine wirksame Verbreitung zu sorgen; dem pastoralen Phänomen, das daraus entsteht; und schließlich der Zuordnung einer kanonischen Rechtsfigur, die dem Vorgenannten durch die Einordnung in das Kirchenrecht soziale Relevanz verleihen soll (S. 3, Vorwort). Die Untersuchung bleibt keineswegs auf einer rein theoretischen Ebene stehen. Sie behandelt vielmehr eine konkret faßbare Realität: die Geschichte des kirchenrechtlichen Weges des Opus Dei. Soweit erforderlich, werden durchaus auch grundsätzlichere theologisch-spirituelle Überlegungen angestellt.

Die Arbeitsmethode ist in erster Linie rechtshistorisch, wenngleich gelegentlich über das Rechtshistorische hinausgehend. Die Quellen der Untersuchung bilden vor allem die Rechtstexte: Vorschriften, Konstitutionen, Statuten, aber auch andere Dokumente, die den geistlich-apostolischen Charakter des Opus Dei erhellen und entschlüsseln.

Die Darstellung untersucht im 1. Teil die Grundzüge des pastoralen Novums Opus Dei, im 2. Teil die ersten Approbationen des Opus Dei auf Diözesanebene, im 3. Teil die päpstlichen Approbationen von 1947 und 1950 mit der Anerkennung des Opus Dei als Säkularinstitut. Damit wurde dem Opus Dei eine überdiözesane und internationale Rechtspersönlichkeit zuerkannt. Diese Rechtsfigur entsprach jedoch nicht der Wirklichkeit dessen, was das Opus Dei nach den Vorstellungen und Intentionen

---

* Amadeo de Fuenmayor, Valentín Gómez-Iglesias, José Luis Illanes, Die Prälatur Opus Dei. Zur Rechtsgeschichte eines Charismas. Darstellung, Dokumente, Statuten (= El itinerario jurídico del Opus Dei. Historia y defensa de un carisma). Ins Deutsche übertragen von Rudolf Repgen. 4. Aufl., (= Ediciones Universidad de Navarra, 1990, dt.). Essen: Ludgerus Verlag 1994. XIII, 685 S. (= Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 11). Leinen, DM 78,– (ISBN 3-87497-0198-8).

seines Gründers ist. Der 4. Teil analysiert einige Grundzüge des Opus Dei als Personalprälatur in der pastoralen und hierarchischen Struktur der Kirche. Er befaßt sich mit der spezifischen Form der Zusammenarbeit von Priestern und Laien im Opus Dei, um christliches Leben inmitten der zeitlichen Dinge zu fördern, „indem jeder sich persönlich bemüht, genau jene gewöhnlichen Lebensumstände zu heiligen, aus denen sich sein Leben zusammensetzt" (S. 5, Vorwort). Die vier genannten Teile der Untersuchung sind transparent in zwölf Kapitel aufgeteilt.

II. Die einzelnen Phasen der Entstehungsgeschichte des Opus Dei

1. Das 1. Kapitel mit der Überschrift „In der Kraft des Gründungscharismas" (S. 11-36) befaßt sich mit der Gestalt des Opus Dei in der Anfangsphase und mit den Wesenszügen des Opus Dei. Die auf hoher Reflexionsstufe gebotene Darstellung der Wesenszüge des Opus Dei in zwölf Punkten (S. 27–36) darf besondere Aufmerksamkeit für sich in Anspruch nehmen, wiewohl die Verfasser betonen, daß es sich hierbei um keine „erschöpfende Beschreibung" handle.

2. Das zentrale 2. Kapitel, Die Eigenart des pastoralen und apostolischen Phänomens (S. 37–65), behandelt die besondere Spiritualität des Opus Dei und seine Einordnung in die hierarchische Kirche, näherhin vor allem die Spannung zwischen christlichem Glauben und den säkularen Wirklichkeiten, die persönliche Verantwortung zwischen Freiheit und Säkularität, den universalen Ruf zur Heiligkeit, die Berufung zum Christsein in der Welt, die Suche nach einer neuen Begrifflichkeit für das Opus Dei und schließlich das Problem der passenden Rechtsform.

3./4. Das 3. Kapitel, Die Approbation des Jahres 1941 durch den Bischof von Madrid-Alcalá (S. 69–100), und das vierte Kapitel, Die kanonische Errichtung der Priesterlichen Gesellschaft vom Heiligen Kreuz auf Diözesanebene im Jahre 1943 (S. 101–125), beschreiben im Detail wichtige Etappen des Opus Dei auf seinem kirchenrechtlichen Werdegang zur Personalprälatur.

5. Von entscheidender Bedeutung für den Erwerb der heutigen adäquaten Rechtsform einer überdiözesanen und internationalen Prälatur waren die beiden Approbationen durch den Heiligen Stuhl in den Jahren 1947 und 1950. Hierüber wird im 5. Kapitel, Das Opus Dei als Säkularinstitut (S. 129–178), eingehend berichtet. Die Grundlage für die Zuerkennung dieser Rechtsform bildete die Apostolische Konstitution *Provida Mater Ecclesia* über die kanonischen Stände und die Säkularinstitute zur Erlangung der christlichen Vollkommenheit vom 2. Februar 1947.[1] Damit war das Opus Dei ein Säkularinstitut päpstlichen Rechts. Die Rechtsform des Säkularinstituts entsprach jedoch nicht in vollem Umfang den Zielvorstellungen des Opus Dei, insbesondere deshalb, weil darin die Aufgaben der verheirateten Laien innerhalb des Opus Dei nicht geregelt waren.

[1] Wortlaut in: AAS 39 (1947), S. 114–124.

6. Der Gründer Josemaría Escrivá arbeitete zielstrebig an den „Vorbereitungen für eine weitere Approbation des Heiligen Stuhles", wie die Überschrift des 6. Kapitels lautet (S. 179–218). Insbesondere betrachtete es das Opus Dei auch als seine Aufgabe, den Diözesanpriestern Hilfen auf ihrem Weg zur Heiligkeit zu bieten.

7. Das 7. Kapitel, Die päpstliche Approbation des Jahres 1950 (S. 219–290), zeigt, wie sich das Opus Dei durch die päpstliche Approbation vom 16. Juni 1950 von den Vorstellungen der Säkularinstitute entfernte. Die Kirche hatte darin endgültig anerkannt, daß das Opus Dei ein echter Weg zur Heiligkeit und zum Apostolat ist, den Priester und Laien, Frauen und Männer, Ledige und Verheiratete, gehen können. Es ist der Augenblick der endgültigen Anerkennung des christlichen und kirchlichen Wertes des Gründungscharismas des Opus Dei (S. 287). Die Kapitel 8–10 enthalten die Darstellung des Weges des Opus Dei zur „endgültigen rechtlichen Lösung", d. h. zu seiner Errichtung als Personalprälatur.

8. Im 8. Kapitel, Auf verschlungenen Wegen (S. 293–358), schildern die Verfasser die Unzulänglichkeiten der Rechtsform eines Säkularinstituts für das Opus Dei. Danach waren die Laien und Priester des Opus Dei den Ordensleuten gleichzustellen (S. 328). Dies widersprach den Vorstellungen Escrivás. Am 25. Mai 1962 richtete Escrivá ein Gesuch an Papst Johannes XXIII. mit der Bitte um Umwandlung des Opus Dei in eine diözesanähnliche, aber weltweite Personalprälatur (S. 333).

9. In eine entscheidende Phase traten diese Bestrebungen durch die am 25. Juni 1969 erfolgte Einberufung des „Besonderen Generalkongresses" des Opus Dei. Er trat am 1. 9. 1969 zusammen. Über dessen Tätigkeit berichtet das 9. Kapitel, Der Besondere Generalkongreß (S. 359–412). Der Generalkongreß umschrieb das wesentliche Merkmal der Verfassung des Opus Dei folgendermaßen: Ihm gehören Priester ebenso wie Laien an, die keine unterschiedlichen Rangstufen bilden. Frauen und Männer, Priester und Laien, Verheiratete und Ledige, alle haben dieselbe und einzige Berufung. Sie bilden als Körperschaft in der Kirche eine gegliederte Einheit mit derselben Spiritualität, demselben Ziel, derselben Leitung und denselben Bildungsangeboten. Dieser Einheit soll die angestrebte Rechtsgestalt entsprechen (S. 399).

10. Das abschließende 10. Kapitel, Das Opus Dei als Personalprälatur (S. 413–506), schildert im Detail den Antrag auf Umwandlung des Opus Dei in eine Personalprälatur, den Alvaro del Portillo, der Nachfolger Escrivás, an Papst Johannes Paul II. gestellt hat. Am 28. November 1982 wurde nach langen Überlegungen und Beratungen der zuständigen römischen Kongregationen, der Kongregation für die Bischöfe und der Kongregation für die Ordensleute und Säkularinstitute, und nach Befragung des Weltepiskopats die Erhebung des Opus Dei zur Personalprälatur im Osservatore Romano durch die Mitteilung bekanntgegeben, der Heilige Vater habe gemäß Motu Proprio *Ecclesiae Sanctae* I Nr. 4 und der Apostolischen Konstitution *Regimini Ecclesiae universae* Nr. 49 § 1 die Priesterliche Gesellschaft vom Heiligen Kreuz und Opus Dei als Personalprälatur errichtet. Zum Prälaten der Prälatur vom Heiligen Kreuz und Opus Dei habe der Papst den bisherigen General-

präsidenten des Opus Dei, Msgr. Alvaro del Portillo, ernannt (S. 437). Die Ausfertigung der Apostolischen Konstitution *Ut sit validum* über die Errichtung des Opus Dei als Personalprälatur in feierlicher Form als päpstliche Bulle wurde dem Prälaten des Opus Dei am 5. März 1983 zugestellt. Die Bulle ist datiert vom 28. 11. 1982 (S. 433).

III. Der Inhalt der Errichtungsbulle „Ut sit validum"

Die verhältnismäßig umfangreiche Einleitung der Bulle faßt die Vorgeschichte und die Motive für die Gründung des Opus Dei zusammen. Aufgrund der Tatsache, daß das Opus Dei mit Hilfe der göttlichen Gnade so gewachsen sei, daß es nunmehr in zahlreichen Bistümern der ganzen Welt Fuß gefaßt habe und wirke, sei es notwendig gewesen, ihm eine rechtliche Gestalt zu geben, die seinen besonderen Wesensmerkmalen entspreche. Diese Bedingungen erfülle die Rechtsform der Personalprälatur, weil sie dem Wesen und Charisma des Opus Dei entspreche, das sich als ein aus Priestern und Laien, sowohl Männern als Frauen, bestehender apostolischer Organismus erweise. Dieser sei gegliedert und unteilbar zugleich, d. h. geprägt von einer unauflöslichen Einheit und Spiritualität, Zielsetzung, Leitung und Ausbildung (S. 444).

In den auf die allgemeinen Ausführungen über die Wesensmerkmale des Opus Dei folgenden sieben Artikeln, dem sog. „dispositiven Teil" der Apostolischen Konstitution, wird das Opus Dei als Personalprälatur internationalen Umfangs unter dem Namen „Vom Heiligen Kreuz und Opus Dei" oder abgekürzt „Opus Dei" errichtet. Gleichzeitig wird die Priesterliche Gesellschaft vom Heiligen Kreuz als der Prälatur zuinnerst verbundene Klerikervereinigung errichtet. Die weiteren sechs Abschnitte enthalten die übrigen Bestimmungen (S. 447 f.). Mit Datum vom 2. Mai 1983 wurde die Apostolische Konstitution *Ut sit validum* und die Erklärung *Praelaturae personales* in den Acta Apostolicae Sedis promulgiert.[2]

Den Abschluß des Textteiles des Werkes bildet eine detaillierte inhaltliche Darstellung der Rechtsstruktur des Opus Dei auf der Grundlage der Statuten der Prälatur, des sog. Codex iuris particularis Operis Dei (S. 450–506). Darin werden im einzelnen dargestellt: das Ziel der Prälatur, ihre strukturierte Einheit, ihre Gläubigen (deren geistliches Leben, Bildung, Apostolat), die Jurisdiktionsgewalt des Prälaten, sein Presbyterium, die Priesterliche Gesellschaft vom Heiligen Kreuz und schließlich die Einbettung der Prälatur Opus Dei in die Pastoralstruktur der Kirche.

In dem kurzen „Nachwort" (S. 507–509) betonen die Verfasser die große Bedeutung der Vorgänge und Rechtsakte der Jahre 1982 und 1983 für die Geschichte des Opus Dei.

---

[2] Wortlaut in: AAS 75 (1983), S. 423–425 bzw. 464–468.

Am Ende ist der Darstellung ein insgesamt 73 Schriftstücke enthaltendes „Verzeichnis der Dokumente" beigegeben, deren Kenntnis für die geschichtliche Entwicklung von entscheidender Bedeutung ist. Das Dokument Nr. 1 enthält das an den Bischof von Madrid-Alcalá gerichtete Gesuch Josemaría Escrivás vom 13. März 1935 mit der Bitte um Erlaubnis, im Studentenheim Ferrazstraße 50 in Madrid eine Kapelle einrichten zu dürfen. Unter den Dokumenten befinden sich sämtliche wichtigen Dekrete der Bischöfe in Spanien und später des Heiligen Stuhles, die den Werdegang des Opus Dei betreffen und die diesen Dekreten vorausgehenden Gesuche des Opus Dei. Die letzten Dokumente (Nr. 69) enthalten den lateinischen Wortlaut der Apostolischen Konstitution *Ut sit validum* Papst Johannes Pauls II. vom 28. November 1982 zur Errichtung des Opus Dei als Personalprälatur internationalen Geltungsbereichs; ferner (Nr. 70) das Ausführungsdekret des Apostolischen Nuntius in Italien, Romolo Carbone, vom 19. März 1983 zur Bulle *Ut sit validum*; (Nr. 71) das Protokoll vom 19. März 1983 über die Zeremonie der Ausführung der Bulle *Ut sit validum*; (Nr. 72) das an die Kongregation für die Bischöfe gerichtete Schreiben Alvaro del Portillos vom 5. April 1983 mit der Mitteilung über die Versendung der Statuten an die Bischöfe aller Diözesen, in denen die Prälatur Zentren errichtet hat; und schließlich (Nr. 73) die Statuten der Prälatur vom Heiligen Kreuz und Opus Dei, den *Codex iuris particularis Operis Dei*. Sämtliche Dokumente sind in ihrem jeweiligen spanischen, italienischen oder lateinischen Originalwortlaut abgedruckt. Es ist zu bedauern, daß die Statuten der Prälatur vom Heiligen Kreuz und Opus Dei nicht auch in deutscher Übersetzung beigegeben worden sind.

Die Rechtsfigur einer weltumspannenden Personalprälatur wie sie im Falle des Opus Dei verwirklicht worden ist, ist auf dem Gebiete des kanonischen Rechts eine Neuschöpfung. Bei verständiger und richtiger Beurteilung fügt sie sich harmonisch in die Verfassungsstruktur der katholischen Kirche ein. Die Entstehungsgeschichte des Opus Dei zeigt anschaulich und bestätigt zugleich die kirchenrechtsgeschichtliche Erfahrung, daß das kanonische Recht elastisch und die katholische Kirche durchaus in der Lage ist, im kirchlichen Verfassungsrecht neue Rechtsformen zu entwickeln, wenn das Wirken des Heiligen Geistes und pastorale Notwendigkeiten dies verlangen. Das Charisma schafft sich die ihm adäquate rechtliche Institution.

Wer sich über die Personalprälatur Opus Dei objektiv informieren, und erst recht, wer sich in Zukunft mit dem Anspruch auf Objektivität vorurteilsfrei über diese Personalprälatur in der Öffentlichkeit äußern will, wird dies nicht tun können, wenn er die hier in einer vorzüglichen deutschen Übersetzung vorliegende Entstehungsgeschichte des Opus Dei und die in diesem Bande publizierten Originaldokumente nicht zur Kenntnis nimmt.

Weder Hexenzauber noch Plazebo
Neuerscheinungen zum Exorzismus

Von François Reckinger, Chemnitz

Seit meinem Beitrag zur Reform des Exorzismus[1] sind mir drei Neuerscheinungen zu diesem Thema bekanntgeworden: *Jean Vernette/Nicolas Leneuf, Exorciste aujourd'hui?*[2]*;* hier wird die traditionelle Angelologie dargelegt, die Realität Satans und die Möglichkeit der Besessenheit eindeutig anerkannt. *Exorcistes. Sous la direction de Isidore Froc*[3]. Obwohl die angegebene Reihe von einem der beiden Autoren des erstgenannten Buches verantwortet wird, stellt das zuletzt erwähnte Werk die Existenz des Teufels in Frage und versteht den Exorzismus als Plazebo. Die Bezeichnung der Reihe und die Aufzählung der in ihr erschienenen Titel läßt die Zuordnung des Buches zur New-Age-Szene unmißverständlich erkennen. Dennoch durfte es mit einem Vorwort des stellvertretenden Sekretärs der Französischen Bischofskonferenz erscheinen. Der Einspruch von Joachim Bouflet[4] gegenüber offiziell ernannten Diözesanexorzisten, die die Existenz der Besessenheit leugnen, ist demnach offenbar nicht aus der Luft gegriffen.

Ganz anders verhält es sich bei *Gabriele Amorth, Ein Exorzist erzählt*[5]. Der Autor, Exorzist der Diözese Rom, bezeichnet die Leugung der Existenz des Teufels als Häresie (21) und bezichtigt die Bischöfe, die sich weigern, Exorzismen vorzunehmen oder Priester mit dieser Aufgabe zu betrauen, gravierender Pflichtvernachlässigung (156–158). Er selbst berichtet aus seiner exorzistischen Tätigkeit eine Reihe von Vorfällen, die höchste Aufmerksamkeit verdienen. Ein Psychiater und Professor erklärt, »daß viele seiner Patienten… in Wirklichkeit besessen waren«[6]. Anzeichen dafür sei, daß ein vermeintlich pathologischer Zustand weder auf Medikamente noch auf andere Behandlungen anspricht (61.154). »Dann wurde ich ohne Befund und mit einem… Krankenbericht entlassen, der (besagte, ich) sei gesund wie ein Fisch. Nur ein Nachsatz sagte, daß sich niemand das Fieber und die leichenblasse Gesichtsfarbe erklären könne« (93f). Ein schwaches Mädchen habe während des Exorzismus alle Fesseln, auch breite Lederriemen, zerrissen, Eisenstangen verbogen und eine solche Kraft entwickelt, daß vier Männer es kaum halten konnten (61). In einem anderen Fall hätten drei Polizisten es nicht vermocht, einen 14jährigen Jungen auch nur einen Millimeter von der Stelle zu bewegen (63). Auch zu dem weiteren klassischen

---

[1] »In meinem Namen werden sie Dämonen austreiben«, in: FKTh 5 (1989) 137–145.

[2] Salvator, Mulhouse 1991; 88 S., 21 x 15 cm, Broschur; F 65,–.

[3] (Repères dans un Nouvel Age. Collection dirigée par Jean Vernette), Droguet et Ardant, Paris 1992; 224 S., 20 x 13 cm, Broschur; F 69,–.

[4] Encyclopédie des Phénomènes extraordinaires dans la vie mystique I, Paris 1991, 72.

[5] (Un esorcista racconta, Rom 1990, dt), Josef Kral, Abensberg 1993; 192 S., 19 x 12,5 cm, Broschur, DM 18,80.

[6] 53; Gente, Nr. 5/1990, 106–112.

Anzeichen, dem Verstehen unbekannter Sprachen, wird ein Beispiel angeführt (67); ebenso das einer Antwort, deren Inhalt über die Fassungskraft der Sprechenden (13 J.) hinausgeht (67). Ein anderer Besessener habe eine unbeschreibliche Wut gegen einen Anzug entwickelt, der ohne sein Wissen gesegnet worden war (64; vgl. 109). Schließlich seien eine ganze Reihe von Krankheiten, auch ärztlich festgestellte, aufgrund exorzistischer Segnungen geheilt worden (72); wie schnell, wird nicht gesagt.

Dies alles sind *grundsätzlich überprüfbare* Vorgänge, und die meisten davon müßten sich angesichts der Umstände auch faktisch überprüfen lassen, wenn nur eine sachgerechte systematische Zeugenbefragung durchgeführt oder die für eine verläßliche Beurteilung zuständigen Fachleute zum Geschehen hinzugezogen werden. Unter diesen dürften Zauberkünstler, zwecks Entlarvung etwaiger Tricktäuschung, auf keinen Fall fehlen. Auf diese Weise müßten sich die berichteten Phänomene, sofern sie echt sind, mit derselben moralischen Gewißheit sichern lassen, mit der Straftaten vor Gericht festgestellt werden.

Daß ihre Echtheit im vorliegenden Fall nicht leichtfertig angenommen werden darf, ergibt sich aus der Tatsache, daß die fraglichen Berichte mit Aussagen vermengt sind, die eine erschreckend naive Leichtgläubigkeit auf seiten des Autors offenbaren. Da heißt es etwa: »Wir wissen, daß auch die Nationen einen besonderen Engel haben…« (30). Auch traditionelle Theologie meint das eher verneinen zu sollen. Selbst der Name Uriel wird nach den drei biblischen Engelnamen miterwähnt und »die Unterteilung der Engel in neun Chöre« als eine Information aus der Hl. Schrift ausgegeben (30). Darüber hinaus »weiß« der Autor sogar, daß die Dämonen nach ihrem Fall den Rang behalten, den sie innerhalb dieser Chöre innegehabt hatten (84).

Fragwürdig erscheint auch, daß immer wieder von der Mühe gesprochen wird, die die exorzistische Tätigkeit bereite (65). Es sei »wie eine Rauferei mit dem Dämon« (87). Exorzismen könnten halbe Tage oder Nächte dauern (65), ihre Wiederholung sich über Jahre erstrecken (43). Dabei sei die Mitwirkung des Betroffenen notwendig (101). Das ist schlicht unbiblisch. Weder Jesus noch Paulus (Apg 16,18) exorzisierten stunden- bzw. jahrelang. Keiner von beiden fragt nach der Mitwirkung der Besessenen, ja sie sprechen diese überhaupt nicht an, sondern lediglich den Dämon in ihnen, und machen mit ihm kurzen Prozeß. Birgt stundenlanges Exorzisieren nicht die Gefahr, den Betroffenen die Überzeugung von ihrer Besessenheit einzureden? Auch die Tatsache, daß sich die Behandlung in der Mehrheit der Fälle auf behauptete Vor- und Nebenformen außerhalb der eigentlichen Besessenheit bezieht (155), ist alles andere als selbstverständlich; die Bibel erwähnt derartige Nebenformen nicht.

Mag letzteres auch bei anderen Exorzisten zu Fragen Anlaß geben, so finden sich bei A. darüber hinaus noch weitaus befremdlichere Aussagen. Wozu etwa soll es gut sein, Wasser, Öl und Salz zu exorzisieren und beim Exorzismus zu gebrauchen (43.65)? Woher die Gewißheit, daß eine einzige Segnung einen dämonisch Bedrängten vor Selbstmord bewahrt (74)? Oder die Gewißheit über die Anwesenheit von drei Dämonen in einer Person (77)? Wenn Dämonen das sagen, wer will dann wissen, ob sie nicht lügen? Gewiß besagt eine exorzistische Tradition, der Exorzist könne sie im Namen Jesu zwingen, die Wahrheit zu sagen. Aber wieso soll ein solcher Befehl

unfehlbar wirken, wenn sie dem Befehl auszufahren jahrelang oder gar endgültig zu trotzen vermögen? Was soll die Rede von »große(n) Kalibern« unter den Dämonen und die Aufzählung ihrer angeblichen Namen (83)? Diese sind furchtbar konventionell, außer bei einem einzigen, der sich in perfektem Italienisch »Meridiano« nennt. Die Übersetzerin hat das so stehenlassen, nicht erkennend, daß sich darunter der »Mittagsdämon« verbirgt – eine Vorstellung, die sich von Ps 91 (90), 6 herleitet, so wie dieser Vers in der *Vulgata* lautet. Ob die Dämonen bis heute die Vulgata benutzen? Und woher soll es glaubhaft werden, daß ein Exorzist in einem Besessenen einen Dämon wiedererkennen könne, den er aus einer anderen Person bereits ausgetrieben hat (85)?

Kaum sinnvoll erscheint das Bestreben des Exorzisten, den Dämon in Besessenen zu »ärgern« (104), unverantwortlich gar der Befehl eines anderen, von dem beifällig berichtet wird, an einen eben ausgetriebenen Dämon, vorübergehend zu der befreiten Person zurückzukehren (66). Dies um so mehr, als mehrfach von Exorzismen die Rede ist, die auf die Dauer erfolglos blieben. Ebenso beifällig wird erzählt, wie ein Exorzist einen Patienten »beinahe mit Gewalt in einen Beichtstuhl gedrängt« und am Ende absolviert habe (85); viel eher als der Exorzismus hätte die Hinführung zum sakramentalen Abschluß der Buße in einem solchen Fall progressiv über einen gewissen Zeitraum hinweg erfolgen sollen. Kritiklos wird an anderer Stelle von einer abständigen Christin berichtet, die nach einer anfanghaften Hinwendung zum Glauben zuerst kommuniziert und sich danach erst richtig bekehrt habe (95 f) – womit, unbeschadet ihres möglichen guten Glaubens, die Dinge objektiv auf den Kopf gestellt wurden.

»Langhaarige« werden in einem Atemzug mit Drogenabhängigen, Dieben und leichten Mädchen genannt. Als Veranlassung von Besessenheit gilt u. a. der »Kontakt mit schlechten Orten oder Personen« (48). Sollten wir Christen es uns nicht abgewöhnt haben, von »schlechten Personen« zu reden? Hat nicht Jesus den Kontakt gerade auch mit solcherart qualifizierten Menschen gesucht? Es geht für ihn nur um die Art des Kontaktes, nicht um die der Personen. Schlechte Orte gibt es schon gar nicht, sondern nur schlechte Beweggründe, bestimmte Orte aufzusuchen.

Hier kommt eine nahezu materialistische Auffassung zum Ausdruck, die sich an vielen anderen Stellen wiederfindet. Durch Fluchen könnten Arbeitsplätze und Orte geschädigt werden (76). Dementsprechend sollten auch Wohnhäuser und Arbeitsstätten exorzisiert werden (79.108), wofür A. einen selbstgemachten Ritus empfiehlt (113). Ob ein Haus exorzisiert werden soll, darüber könne u. a. Katzen- und Hundeverhalten Aufschluß geben (112f)! Wer wundert sich dann noch, daß auch »in die Hölle fahren« räumlich verstanden wird (87), da der Autor als Alternative dazu erwähnt, Dämonen würden (nach einem wörtlichen Verständnis von Tob 3,17) manchmal »in der Wüste festgebunden« (105). Was die behaupteten dämonischen Belästigungen in Häusern betrifft, in denen satanische Kulte gefeiert wurden (114), sollten sie spezifiziert und von Fachleuten wie oben angegeben untersucht werden. Daß dort, wo dies in bezug auf *Spukgeschichten* geschehen ist, meistens eine einleuchtende innerweltliche Erklärung gefunden wurde, scheint dem Autor unbekannt zu sein (112).

Ursache der Besessenheit sei in vielen Fällen eine *Verwünschung*[7]. Gewiß rechnet damit auch das »Rituale Romanum«[8], doch müssen wir daran heute noch festhalten? Daß Segnungen wirksam sind, ist einsichtig, weil Gott ihnen Wirksamkeit verleiht. Dämonen können jedoch Verwünschungen allenfalls dann Wirksamkeit verleihen, wenn Gott es zuläßt. Ist es sinnvoll anzunehmen, daß er dies tut, weil boshafte Menschen es so wollen? Wird mit der Annahme der Wirksamkeit von Verwünschungen nicht einer unsinnigen Verhaltensweise eine unverdiente gesellschaftliche Aufwertung zuteil? Würde diese Verhaltensweise im Fall von konsequenter Nichtbeachtung nicht viel eher aussterben? Genau dasselbe gilt m. E. von der Verfluchung und dem Fluchen (vgl. 50.65).

Ebenso wie diese sind nach A.s Dafürhalten auch der »Böse Blick«, Fetische und Magie[9] wirksame Mittel, um Menschen zu schaden. Demnach dürfte der gesamte Hexenbetrieb fröhlich Urständ feiern. Auch von Hellsehern und »Sensitiven« nimmt der Autor an, daß sie wirksame Arbeit leisten, in diesem Fall jedoch mittels natürlicher Fähigkeiten – weshalb er sie mitunter zur Mitarbeit heranzieht (145f). Charismatiker nennt er in einem Atemzug mit ihnen (95) und erwartet von beiden Gruppen Aufschluß über verborgene Dinge (125).

Für die Dämonen gäbe es im menschlichen Körper bevorzugte Einfallstellen: Kopf, Magen, Magenhals (60); Augenschmerzen dagegen kämen als Folge von Besessenheit »eigentlich nicht« vor (62). Falls es eine solche exorzistische »Medizin« tatsächlich gäbe, wäre dann nicht die Lehre, daß Engel reine Geistwesen sind, zu hinterfragen?

Ganz auf derselben Linie liegt die Behauptung, die Stellung der Pupillen des Besessenen verrate, zu welcher Art die innewohnenden Dämonen gehörten – ob sie Skorpione oder Schlangen sind, nach der von Offb 9 gebotenen »Einteilung«, die der Autor für eine Sachinformation hält, ohne nach der literarischen Art dieses Textes zu fragen. Ja, er »weiß« noch erheblich mehr, als darin steht, nämlich daß Luzifer Haupt der Skorpione, Satan dagegen Haupt der Schlangen sei (70).

Verwünschte Speisen und Getränke, so heißt es, riefen die für dämonische Einwirkungen charakteristischen Magenbeschwerden hervor. Verbunden damit sei eine »besondere Art, zu rülpsen und zu furzen« (sic: 107). Die Wirksamkeit von Fetischen hänge nicht nur, demnach aber auch, »vom benützten Material« ab (120). Beispiele folgen (121), hinreichend detailliert, damit ein Zauberlehrling seine Praxis auf diese »Informationen« von kirchlicher Seite aufbauen könnte. Wenn ein Fetisch unwirksam ist, dann könne das seinen Grund u. a. darin haben, daß der Fetischist unfähig ist, d. h. seine Zauberkunst nicht richtig beherrscht. Sein böser Wille allein genügt demnach nicht – ein Zeichen, wie sehr der Autor unsinnigen materiellen Praktiken Wirksamkeit zuschreibt. Auch Liebes- und Todeszauber sollen effektiv sein (123f) – von der möglichen *psychogenen* Wirksamkeit des letzteren hat A. offenbar nichts gehört.

---

[7] 116–129 und passim.

[8] Praenotanda zum Exorzismus, Nr. 8.20.

[9] 50 und passim; 129–133.

Die Rezepte, die er anbietet, um all diesen angenommenen Übeln entgegenzuwirken, stehen an Präzision denen eines Koch- oder Heilkundebuches kaum nach. Gegen verwünschte Speisen und Getränke, die man zu sich genommen hat, gilt es Weihwasser zu trinken, besser noch exorzisiertes Wasser oder Öl; oder exorzisiertes Salz zu essen (106 f.125). Zweimal je zehn Messen, die jemand bestellte, erwiesen sich wirksam gegen »unerklärliche nächtliche Geräusche« (114). Ein besonders gutes Rezept gegen Spukerscheinungen erfand »der bekannte Exorzist Venetiens«: exorzisiertes Wasser, Öl und Salz zusammenmischen, jeden Abend einen Teelöffel davon auf die Fensterbänke und Türschwellen schütten und dabei jeweils ein Vaterunser beten (114). Fetische sowie verwünschte Gegenstände »müssen mit Weihwasser besprengt..., dann im Freien verbrannt und die Asche einschließlich nicht brennbarer Materialien in fließendes Wasser (Flüsse, Abflüsse) geschüttet werden...« (125; Umweltverschmutzung!); ebenso auch Kissen und Matratzen, in denen derartiges Zeug gefunden wird. Das alles hat unter ständigem Gebet zu geschehen. Wird letzteres, und sei es auch nur aus Versehen, unterlassen, kann das eine lange Krankheit des Exorzisten zur Folge haben (126). Das sind bedrückendere Ritualvorschriften als die des Alten Testamentes.

Wenn bei dämonisch verursachten Magenschmerzen der Magen sich durch Erbrechen oder Stuhlgang entleert, würden »die eigenartigsten Dinge« ausgeschieden (120), z. B. Steine, Fäden, Schnüre (125). In Kissen und Matratzen fänden sich manchmal Bänder, Haarlocken, Kordeln, Kränze, geometrische Figuren, getrocknetes Blut, Holz- oder Eisenstücke, Drähte, Puppen... (122). Sie kämen mitunter nicht sofort nach dem Öffnen der Kissen und Matratzen zum Vorschein, sondern erst nachdem diese mit Weihwasser besprengt wurden (121f). Dies ist wiederum eine grundsätzlich überprüfbare Behauptung, und sie müßte in der oben angegebenen Weise überprüft werden. Werden hier nicht leichtgläubige Exorzisten von geriebenen Psychopathen genarrt?

Auf keinen Fall dürfen die Aussagen und Ansichten des Autors auf die leichte Schulter genommen werden. In Einheit mit ihrem Bischof ist die römische Ortskirche Trägerin des Primates, um orientierende und belebende Impulse in die Universalkirche hineinzugeben. Dürfen wir von ihr erwarten, daß sie alles tun wird, um Auffassungen, Praktiken und Publikationen der hier dargestellten Art in Zukunft zu verhindern?

Spiritualität

Meves, Christa, Wahrheit befreit. Argumente für den katholischen Glauben gegen die Anwürfe der Moderne aus psychologischer Sicht, Christiana-Verlag: Stein am Rhein 1993, 192 S., ISBN 3-7171-0971-5.

Das Licht ist nicht unter den Scheffel, sondern auf den Leuchter zu stellen. In diesem Sinne bedarf eines neuen Selbstbewußtseins unter den katholischen Christen, um die »Neuevangelisierung« Europas froh und kraftvoll anzugehen. Einem solchen Neuaufbruch steht freilich innerhalb der Kirche selbst oft eine defätistische Haltung entgegen, die sich dem liberalistischen Zeitgeist anbiedert und den eigenen *Glauben nur teilweise und griesgrämig bejaht: der* »Katholikenkomplex« (8). In dieser Situation möchte Christa Meves gleichsam ein Licht anzünden. Als bekannte Psychagogin, Verfasserin zahlreicher Bücher zur Lebenshilfe (verbreitet in 4 Millionen Exemplaren) und (seit ihrer Konversion 1987) engagierte katholische Christin bringt sie dafür beste Voraussetzungen mit, genährt von einer reichen Erfahrung. Das vorliegende Taschenbuch bietet in populärer Form gleichsam eine »Summe« ihres Beitrages zur gegenwärtigen Situation der Kirche.

Meves spricht in zwölf kurzen, leicht lesbaren Kapiteln eine Fülle von Themen an: die Bedeutung der Hierarchie, Fragen der Erziehung, sittliche Richtlinien und Perspektiven der Neuevangelisierung. Angesichts der »Schlammflut«, die sich »in die Behandlungszimmer der Psychotherapeuten ergießt« (179), werden deren psychische und religiöse Hintergründe aufgewiesen und die Bedeutung des Glaubens ins Licht gestellt. Ein roter Faden, der immer wiederkehrt, ist die Bedeutung der Frau in der Kirche: gegen den Feminismus betont Meves den unverwechselbaren Eigenbeitrag der Frau, der nicht in Männerhaß und Geschlechterkampf zum Austrag kommt, sondern in einem liebenden Sich-Einbringen, das am Beispiel Mariens Maß nimmt.

Am Schluß des Buches findet sich ein Plädoyer für den Zölibat, das sehr realistisch auch die Schwierigkeiten dieses Lebensstandes darstellt, und eine Aufmunterung an die Priester: für einen weinerlichen Pessimismus gibt es keinen Grund; die katholische Kirche ist der einzige wirkliche Fels im geistigen Chaos der Gegenwart; die Verkündigung muß zur Buße führen und gespeist sein von einer neuen Begeisterung, die vom komplexhaften Understatement befreit ist.

Manfred Hauke, Lugano

Lautenschläger, Gabriele, Hildegard von Bingen. Die theologische Grundlegung ihrer Ethik und Spiritualität, Verlag Frommann-Holzboog: Stuttgart 1993, 423 Seiten, ISBN 3-7728-1600-2, DM 88,–.

Das Buch von Gabriele Lautenschläger fällt zuerst durch das bibliophile Layout auf, das – verbunden mit dem anspruchsvollen Titel – auf die Lektüre neugierig macht.

Es zeigt sich aber, daß es sich hierbei nicht um eine »historische Arbeit in systematischer Absicht« (11) handelt, die eine »theologisch-philosophische Explikation sittlichen Handelns« leistet. Der Forschungsstand wird in keiner Weise kritisch reflektiert. Vielmehr werden die kritischen Editionen nur aufgezählt (25f.) sowie vereinzelte Aspekte der Rezeptionsgeschichte benannt. Die Sekundärliteratur wird nicht kritisch gelesen, sondern unabhängig von ihrer wissenschaftlichen Relevanz unterschiedslos zitiert, wie etwa eine Rundfunkandacht (100) oder das katholische Gebet- und Gesangbuch »Gotteslob« (375 ff.). Ähnliches gilt für Erbauungsliteratur ohne wissenschaftliche Relevanz (397) oder Artikel aus Wochenzeitungen (315 f.). Nur kurz zählt die Autorin die theologischen Quellen Hildegards auf (26) und verweist auf die Sekundärliteratur, ohne die noch längst nicht in ihrer Fülle erhobenen Traditionen selbst weiter zu verfolgen. Letzteres wäre allerdings notwendig gewesen, um die in der Methodenreflexion (27 ff.) teils hellsichtig formulierten Grundfragen der Hildegardforschung für das Gebiet der Ethik anzugehen. Richtig beurteilt die Autorin hingegen diejenigen Bücher, die Hildegards Kräuterlehre in ihrem Gesamtwerk überakzentuieren und daraus eine Naturheilkunde konstruieren wollen (23, bes. Anm. 41).

Nach den einführenden Aspekten folgen Abschnitte über das soziale Umfeld, die historische Situation sowie die Bedeutung der Regula Benedicti. Ein Kapitel über »Die Bedeutung der individuellen Reifungskrise als Lebenswende« (48–65) trägt Kategorien der modernen Psychologie an Hildegard heran und interpretiert ihr Werk nach einem an C. G. Jung orientierten Raster (50ff.). Eine solche Vorgehensweise bei mittelalterlichen Texten ist jedoch nicht nur unsensibel gegenüber dem Genus dieser Schriften, sondern auch historisch anachronistisch.

Ein Überleitungskapitel, das die Frage der theologischen Grundlegung der Ethik anreißt, aber nicht vertieft, leitet zum Hauptteil über, der zuerst

auf die »Natur im Kontext ethischer Reflexion« zu sprechen kommt. Darin werden einige Aspekte einer schöpfungstheologischen Anthropologie besprochen, die teils christlichem Gemeingut entsprechen, teils aber auch Hildegards eigenständige Prägung verraten, wie die Betonung der »rationalitas«, bei der sich die Autorin auf Chávez (Fabio Chávez Alvarez, »Die brennende Vernunft«: Studien zur Semantik der »rationalitas« bei Hildegard von Bingen, Stuttgart – Bad Cannstatt, 1991) stützt. Sie wird im Kapitel »Zielsetzung und Methode« hervorgehoben, um Hildegards grundsätzliche Verbindung von bildlichem und begrifflichem Denken herauszustellen (31f.).

Allzu ausführlich – gemessen an der wirklichen Bedeutung- wird Hildegards Auffassung der Sexualität als Konsequenz ihrer Anthropologie dargestellt (128–154). Der Abschnitt endet mit Ausführungen über die Vollendung des Menschen durch schöpferisch-vernunftgemäßes Mitwirken mit Gott. Für Hildegard ist dies nicht möglich ohne die Discretio als Haltung des rechten Maßes.

Im zweiten Teil wird »Ethik als Wort-Geschehen« dargestellt, was die Bedeutung der Inkarnation für die Ethik Hildegards anzielt. Die anthropologischen Voraussetzungen werden ebenso angesprochen wie der Zusammenhang von Schuld, Umkehr und Rechtfertigung. Symbol, Freiheit, Gesetz und Gnade sowie praktische Konsequenzen der ethischen Reflexion werden aufgezählt, aber kaum reflektiert, und auf die Kirche bezogen. Die Verwurzelung der Tugendethik in den Sakramenten, die die Autorin sehr betont (281ff.), wurde bereits von Liebeschütz (Das allegorische Weltbild der heiligen Hildegard von Bingen, Leipzig/Berlin 1930, 37ff) mit historischen Quellen entfaltet, der hier gar nicht zitiert wird.

Der dritte Abschnitt behandelt die pneumatologische Dimension der Ethik. Das Wirken des Geistes wird in den vier Tätigkeiten des Bekleidens, Kehrens, Kochens und Schmückens ausgedrückt und erzeugt Virtus und Discretio. Diese in Tradition und Semantik auffälligen und gewichtigen Bilder werden kaum reflektiert und interpretiert (307–319). Das dritte Kapitel des Abschnitts will eine Anwendung des Dargestellten auf Maria sein.

Die ausführliche Aufzählung der Kräftepaare wurde bereits durch die Dissertation von Angela Rozumek (Die sittliche Weltanschauung der hl. Hildegard von Bingen [1098–1179]. Eine Darstellung der Ethik des 'Liber vitae meritorum', Eichstätt 1934) geleistet. Es ist das umfänglichste Plagiat dieses Buches, daß Gliederung und Argumentation von Rozumek weitestgehend übernommen werden, ohne dies zu kennzeichnen (354–364, vgl. Rozumek, S. 64–85), während das Buch an anderer Stelle zitiert wird (34f. und 364). Vergleichbares gilt für Liebeschütz (ebenso bei Heinrich Schipperges, Hildegard von Bingen. Der Mensch in der Verantwortung. Das Buch der Lebensverdienste, Salzburg 1972, 297) mit seiner Beschreibung der Kräftepaare, die dort auf ihre Quellen zurückbezogen werden (vgl. ebd., 36–41) und für einige Publikationen der jüngeren Zeit; als Beispiel sei eine Studie von Christel Meier (Virtus und operatio als Kernbegriffe einer Konzeption der Mystik bei Hildegard von Bingen, in: Grundfragen christlicher Mystik, hrsg. von M. Schmidt/Dr. R. Bauer, Stuttgart – Bad Cannstatt 1987, 211–234) genannt, die bereits vor ihrer ausdrücklichen Zitation verarbeitet wurde (345). Ähnliches gilt von der Discretio (160); (vgl. Margot Schmidt: »Discretio« bei Hildegard von Bingen als Bildungselement, in: Analecta Cartusiana 35, hg. von J. Hogg, Salzburg 1983, 73–94. Stattdessen wird als gleichwertig hingestellt: Wighard Strehlow, Das rechte Maß als Lebensprinip. Lebensweisheiten der heiligen Hildegard, Fribourg 1990).

Darüber hinaus sorgen einige Formalia für Irritationen. Dies gilt insbesondere für die Zitierweise der Schriften Hildegards. Die Anordnung der Siglen, Kapitelnummern und Seitenzahlen ist so verteilt, daß der Leser aus einer langen Ziffernfolge die zusammengehörigen Elemente regelrecht zusammensuchen muß. Zudem werden die deutschen Übersetzungen mit Siglen belegt, die auf die lateinischen Titel verweisen. In den Anmerkungen erscheint so nicht, wie man nach den Siglen vermuten könnte, zuerst der lateinische Text, sondern die Übersetzung. Muß man nun annehmen, daß die Autorin in erster Linie mit der Übersetzung gearbeitet hat?

Es fällt auf, daß in dieser moraltheologischen Studie keine einschlägige Fachliteratur verwendet wurde, dafür aber Lexikonartikel ausführlich zitiert werden, während die hildegardspezifische Literatur mißverstanden wird (127, Anm.129; 84, Anm.107, vgl. S.107 – und öfter). Insbesondere im mariologischen Schlußkapitel läßt die Autorin einen reflektierten Umgang mit der Tradition vermissen. So entsteht der Eindruck, als beginne das marianische Liedgut mit dem »Gotteslob«, das für Hildegard gar nicht relevant ist. Ähnlich naiv wird die Auffassung von der Präexistenz Marias eingeführt (380). Vergleichbares gilt für die Sakramententheologie des Tridentinums (241 und öfter).

Einseitige Auffassungen aus der Sekundärliteratur werden unkritisch übernommen, ohne zu sehen, daß sie gelegentlich das Konzept der Arbeit sprengen: So etwa der konstruierte Widerspruch von

Kontemplation und Vernunft/Ethik (33, Anm. 72), während sonst unreflektiert angenommen wird, daß Hildegard eine Mystikerin ist, die auch Gebrauch von ihrer »rationalitas« als erleuchteter Vernunft macht (14f.); ebenso der klischeehafte Gegensatz von Welt und der »lebensfernen Idylle eines beschaulichen Klosters« (263, vgl. Anm. 479).

Fehler entstehen durch oft ungeschickten Sprachgebrauch: Die von der Autorin zu recht mehrfach benannte Gefahr der Gnosis, die in den Thesen C. G. Jungs allerdings nicht erkannt wird, hindert sie nicht daran, ein »Prinzip des Bösen« (353) zu formulieren. Philosophisch widersprüchlich ist die Rede von Tugenden, durch die das Urteilsvermögen »zu einem konstitutiven Moment des Handelnden reifen« soll (354). Ekklesiologisch falsch sind Formulierungen wie »sichtbare Behörde« (258) oder »Amtskirche« (265) sowie schöpfungstheologisch die zwar populäre, aber äußerst unpassende Rede vom Menschen als Partner Gottes (89). Die feministisch motivierte Beugung der Orthographie (27 und öfter) ist trotz zunehmender Verbreitung nicht akzeptabel.

Es zeigt sich anhand dieser ausgewählten Beispiele, die sich noch vermehren ließen, daß die Arbeit in sich zu keinem Fazit kommt und die Forschung – trotz ihres immensen Umfanges – nicht gefördert hat. Die klassische Ableitung einer christlichen Ethik aus dem Schöpfungs- und Inkarnationsprinzip sowie der Pneumatologie und ihre Anwendung auf die Mariologie ist sicherlich für Hildegard zutreffend, wenn sie auch nicht sachgemäß erhoben wurde. Obwohl an vielen Stellen zutreffende Fragen gestellt und interessante Aspekte angesprochen werden, verbleibt der Eindruck, daß der Autorin eine Rundung aufgrund ihrer Methode nicht gelingt, sodaß die Arbeit mit dem mariologischen Kapitel eher abbricht, statt darin die Ergebnisse aufleuchten zu lassen.

Viki Ranff, Eichstätt

Stöhr, Johannes (Hrsg.), "Als Mann und Frau erschuf er sie". Zur Spiritualität von Ehe und Familie (Handbuch kirchlicher Texte zum Jahr der Familie), Bamberg 1994, 1077 S., ISBN 3-9801561-17.

Am Ende des Internationalen Jahres der Familie liegt nunmehr eine beachtenswerte Sammlung kirchlicher Texte zur Spiritualität von Ehe und Familie vor, die von den einschlägigen Aussagen der Heiligen Schrift über – in Auswahl – die Kirchenvertreter und bedeutende Theologen bis hin zu den jüngsten Äußerungen des kirchlichen Lehramtes reicht.

Der Schwerpunkt bei den Kirchenvätern und Kirchenlehrern liegt eindeutig bei Ambrosius, Johannes Chrysostomus, Augustinus und Thomas von Aquin, aber es finden sich auch Namen wie Minucius Felix, Cyrill von Alexandrien oder Ephraem der Syrer mit seinen selbst in deutscher Übersetzung noch sprachlich beeindruckenden "Hymnen gegen die Irrlehrer".

Den breitesten Raum nehmen die Äußerungen der Päpste (worunter auch die in deren jeweiligem Pontifikat zustandegekommenen Konzils- und Katechismustexte gerechnet werden) ein. Hervorzuheben sind neben den mit höchster Lehrautorität erlassenen Verlautbarungen die zahlreichen Ansprachen von Pius XII an die Neuvermählten, die in Pius XII gerade auch den Seelsorger erkennen lassen, der sehr präzise und situationsnah seine Hirtenaufgabe erfüllt, und so auch heute noch gute Anregungen für eine Ehepastoral geben können. Von Papst Johannes Paul II sind 192 Texte, sie enden mit dem Datum des 26. 6. 1994, in die Sammlung aufgenommen worden, darunter auch die auf seinen Pilgerreisen gehaltenen Homilien, die Angelus Ansprachen und Mittwochskatechesen zu Ehe und Familie. Hier mag sich gerade bei ersteren natürlich manches inhaltlich wiederholen und nicht alles für jeden Leser von höchstem Interesse sein; dennoch belegen gerade auch sie, wie sehr sich Johannes Paul II bemüht, grundsätzliche Positionen der Ehe und Familienpastoral in jeweils ganz verschiedenen kulturellen Kontexten und unter ganz unterschiedlichen politischen und gesellschaftlichen Rahmenbedingungen den Menschen nahezubringen. Zugleich wird deutlich, wie die eine, in ihrem Wesen unveränderliche kirchliche Lehre sich in eine Vielfalt von Verkündigungsformen und situationen hinein auslegt.

Die Übersetzung mancher bislang in deutscher Sprache noch nicht vorliegender Texte ist nicht immer zum besten gelungen, und es haben sich mitunter auch einige sprachliche Unebenheiten eingeschlichen. Um so dankbarer wird man sein, daß der Herausgeber die Mühe nicht gescheut hat, sich soweit überhaupt verfügbar auf die Suche nach den Originaltexten zu machen und diese dem Leser zum Vergleich vorzulegen.

Eine nach Textnummern geordnete Inhaltsübersicht sowie ein Verzeichnis der Bibelzitate wie auch der zitierten Autoren und Quellen helfen, sich trotz der Überfülle des Materials gut zurechtzufinden.

Hervorzuheben ist auch ein sehr weit gefaßtes Stichwortverzeichnis, das auch Begriffe wie "Arbeit", "Aids", "Bevölkerungspolitik", "Erziehung" oder "Gesellschaft" u.a.m. mitaufgenommen hat und so erkennen läßt, wie weit das Thema Ehe

und Familie ausgreift und wie sehr es mit anderen zentralen Themenbereichen oder Problemfeldern verwoben ist. Selbstverständlich sind Grundbegriffe der Spiritualität und der Moral (z.B. "Berufung", "Heiligkeit", "Hingabe" oder "Keuschheit" "Kreuz" und "Treue") ausführlich belegt. Wer sich besonders für das philosophische und theologische Denken wie auch die Spiritualität des jetzigen Papstes interessiert, wird unter "Person", "Kultur des Todes" oder "Zivilisation der Liebe" wesentliche Aussagen finden. Leider wurde der für Johannes Paul II ebenfalls so wichtige Begriff der Solidarität nicht in das Verzeichnis aufgenommen, obwohl er sich in zahlreichen Texten findet.

Welche Mühe und Sorgfalt hinter dem Werk steht, zeigt gerade auch das umfassende Literaturverzeichnis an (dabei gesonderte, chronologisch geordnete Literaturhinweise zur Enzyklika Humanae Vitae), das zwar und hier schlägt sich durchaus zu Recht die "Kirchlichkeit" der gesammelten Texte nieder – nicht die der kirchlichen Lehre oder der offiziellen Theologie gegenüber kritischen Veröffentlichungen berücksichtigt (auch nicht die Literatur im außertheologischen Bereich, etwa die in der Soziologie oder in der Psychologie erschienenen Arbeiten). Dennoch aber erhält derjenige, der nach einer Reflexion und theologischen Vertiefung der kirchlichen Lehre sucht, wertvolle Hinweise.

In einer Einführung (XVXXIII) hat sich der Herausgeber bemüht, die Aktualität der Familienthematik (die Sehnsucht des Menschen nach Liebe, die Krise der Familie heute, die vielfach sich auswirkende Gefährdung der Würde und Unauflöslichkeit der Ehe) ins Bewußtsein zu rücken. Leider ist ihm dabei ein Zuviel an Polemik und kirchlicher Tagespolitik in die Feder geflossen, die eigentlich in einer Quellensammlung nichts zu suchen haben sollte. So werden in einer Art Rundumschlag nicht nur die eigentlichen Gegner der kirchlichen Lehre über Ehe und Familie attackiert, sondern auch all jene, die sich auf das – zugegeben oft sehr dünne – Eis der Vermittlung und des Ausgleichs vorwagen. Doch das bleibt Marginalie gegenüber dem Gewicht der Dokumentation, die wirklich als ein "Arbeits und Werkbuch" dienen kann für alle, die sich um die Ehe und Familie sorgen.

Vielleicht wäre das Werk noch abgerundeter geworden, wenn man die bis zum Ende des Internationalen Jahres der Familie noch erscheinenden Texte mitaufgenommen hätte; indes was hier gesammelt wurde, genügt, um, wie der Herausgeber es will, die christlichen Eheleute und Familien zu ermutigen und ihnen Orientierung in einer zunehmend dem Christentum fernen Umwelt zu geben. Möge dieses Buch gerade im deutschen Sprachraum zu einer erfrischenden Quelle für die Erneuerung von Ehe und Familie werden!

Da das Buch im Selbstverlag erschienen ist, sollten eventuelle Bestellungen am besten direkt an den Lehrstuhl für Dogmatik, An der Universität 2, 96047 Bamberg gerichtet werden.

Richard Niedermeier, Köβlarn

Philosophie

Pöltner, Günther, Evolutionäre Vernunft. Eine Auseinandersetzung mit der Evolutionären Erkenntnistheorie, Kohlhammer: Stuttgart/Berlin/Köln 1993, 226 S., ISBN 3-17-012203-7, DM 26,00.

Über ein Thema, das insbesondere in den 80er Jahren auf Tagungen, in Büchern und Aufsätzen leidenschaftlich diskutiert wurde, hat Günther Pöltner ein sachliches Buch geschrieben. Während die Evolutionäre Erkenntnistheorie (EE) von ihren Gegnern als "langer Marsch <der Vernunft> durch die Arten" (Marquard) witzig bespöttelt wird oder als niveaulos und unphilosophisch abgetan wird, wähnen ihre Vertreter sich als ernsthafte Gegner ihrer philosophischen Kontrahenten: Oeser glaubt, daß die Philosophen in "ängstlicher Einmütigkeit" die "vulgären Biologen mit ihren nassen Gummistiefeln von den Gefilden der höheren Philosophie" (S. 64, Anm. 16) fernhalten wollten, was Riedl gleichsinnig als "Reviermarkierverhalten der Philosophen" (S. 63) bezeichnet.

Pöltner selbst versucht emotionsfrei, den Vertretern der EE gerecht zu werden, was nicht heißt, daß er sich auf deren Seite schlägt. In einem ersten Teil stellt er die Grundzüge der EE dar. Den Hauptvertretern Lorenz, Riedl und Vollmer widmet der Verfasser je ein eigenes Kapitel. Eine systematische Auseinandersetzung folgt schließlich im 2. Teil des Buches. Darin sind Anspruch und Gegenstand sowie der Frageansatz der EE Themen der kritischen Darstellung. Ein eigenes Kapitel beschäftigt sich mit dem Anspruch der EE, Kants These von der Existenz apriorischen Wissens, biologisch schließlich als Aposteriori zu erweisen. Das Buch endet mit den Kapiteln "Der hypothetische Realismus" und "EE und Philosphie des Erkennens". Pöltner hat in seinem Werk die Auseinandersetzung mit der EE auf dem aktuellsten Stand dargestellt. Es fehlen weder die bedeutendsten Vertreter noch die gewichtigsten Kritiker der EE.

Pöltners Buch macht allerdings einmal mehr deutlich, daß die EE ihren Ansprüchen nicht ge-

recht wird. Sie ist weder eine philosophische Theorie, noch vermag sie als empirische Theorie einen nennenswerten Beitrag zur philosophischen Erkenntnistheorie zu leisten. Wenn selbst Hauptvertreter wie etwa Riedl die "naturwissenschaftliche Methode auf keinen Fall aufgeben" (S.66) wollen, oder wenn Vollmer behauptet "Philosophie und empirische Wissenschaften würden dieselbe Methode verfolgen" (S. 66), dann ist fraglich, ob überhaupt ein Gespräch mit der Philosophie möglich ist. Erkenntnistheorie degeneriert im Lichte der EE wie Pöltner richtig vermerkt zu "Apparatekunde" (S.68). Auf diesem Niveau fangen dann Fernsehkameras an zu sehen, Mikrofone zu hören, Lautsprecher zu sprechen, Computer zu denken und Thermometern wird es warm und kalt. Die EE enthüllt sich philosophisch als ein Reduktionismus, der dazu führt, daß das Lebendige mit seiner Simulation, bzw. seiner technischen Rekonstruktion identisch wird.

Pöltners Buch verdient aus zweierlei Hinsicht Aufmerksamkeit: Zum Einen findet derjenige, der sich über die EE fundiert informieren will, hier eine sachliche Auseinandersetzung, die die Denkwege der Vertreter als auch der Gegner leicht verständlich offenlegt. Zum anderen hat sich Pöltner akribisch und emotionslos mit einem Thema befaßt, das diese Mühe von der Sache her gar nicht verdient, leider aber durch seine öffentliche Resonanz erforderlich macht.

Es reizt, im Hinblick auf die Vertreter der EE, mit Aristoteles in Abwandlung zu sagen, wer solches tut, verdient keine Argumente, sondern Schläge. Pöltner gebührt das Verdienst, sich nicht zu Schlägen haben hinreißen zu lassen.

Helmut Müller, Vallendar

Zucal Silvano, Romano Guardini, Filosofo del Silenzio, Rom 1982, 234 S., ISBN 88-263-0971-X, Lit. 30.000.

Der in Rom geborene Autor, der schon durch zwei frühere Publikationen über das Problem der Stille / des Schweigens ("Le forme del silenzio e della parola", Brescia 1989 und "Il silenzio e la parola da Eckhart a Jabes", Brescia 1990) hervorgetreten ist, will in dieser Monographie erheben, welche Rolle die Stille oder das Schweigen in der Theologie Romano Guardinis spielt.

Der erste Teil des Buches, der sich in vier Kapitel gliedert, bietet einen philosophischen Zugang zum Thema, indem das Phänomen der Stille unter den verschiedensten Gesichtspunkten beleuchtet wird. Hier geht es sowohl um das Schweigen im menschlichen Miteinander der Kommunikation als auch um die aufnehmende Stille in der aktivpassiven Sammlung des Hörens sowie um die Stille in Gott selbst.

Der zweite Teil ("Das Schweigen als hermeneutischer Schlüssel") geht der Bedeutung des Schweigens bei den verschiedensten Autoren der Patristik, des Mittelalters und der Neuzeit nach und schließt mit einer biblischen Betrachtung über das Schweigen im Alten und Neuen Testament ab. Im letzten Kapitel wendet sich der Autor dabei insbesondere dem Schweigen Jesu Christi zu, das einen Ort innerhalb seines Logos-Seins besitzt.

Vf. läSt G. als einen Phänomenologen des Schweigens und des Wortes hervortreten. In philosophischer Hinsicht interessant ist die Feststellung, daß Schweigen nur dem möglich ist, der auch die Gabe des Wortes besitzt, dem Menschen, dem das Schweigen als wesentliches Merkmal zukommt.(33) Schon der erste Sabbatmorgen offenbart nach G. die tiefe Analogie zwischen der Ruhe Gottes am siebten Schöpfungstag und der horchenden Stille des Menschen, in der "die Erhabenheit des einzigen Herrn sich erhebt" (33), dessen Stimme der Mensch in staunender Offenheit vernimmt. So gesehen ist die Stille die unverzichtbare Voraussetzung, um Gottes Anruf überhaupt gewahr zu werden und aus dem Angesprochen Sein Anwort geben zu können eine Fähigkeit, die das unterscheidende Charakteristikum der Person ist. (ebd.)

Aber nicht nur das gesammelte (52) Vernehmen des Anrufes Gottes, sondern auch der Tod und das Heilige enthüllen die Bedeutung der Stille. Während uns im Tod "die wahre Epiphanie des Schweigens" (34) entgegentritt, gewährt die Erfahrung des Heiligen dem Menschen eine Art von Selbst-Offenbarung, in der sich ihm seine eigene Tiefe erschließt.

Auch für eine Theorie der menschlichen Begegnung kommt man nicht ohne das Schweigen aus: Jede Begegnung von zwei Menschen hebt an bei einem Blick. So kann Vf. sagen: "Das Schweigen bietet zugleich die Voraussetzung wie den Höhepunkt jeder menschlichen Beziehung" (42). Offensichtlich wird dies in der "communio sanctorum", die einen solchen Grad an Verbundenheit voraussetzt, daß es in ihrer Mitte eine "schweigende Kraft" ("energie silenziose") geben muß, die alle eint und gemeinsam aus Gott und in Gott wirken läßt. (44)

Das Schweigen des Menschen besitzt ein theologisches Fundament, wenn man bedenkt, daß es

auch ein Schweigen Gottes nach außen gibt, das für den heutigen Menschen oft eine tiefempfundenes Problem darstellt, und auch so etwas wie ein "Schweigen in Gott selbst": Da gibt es die Selbstoffenbarung Gottes, die sich schon im Alten Testament unter einem "leisen Säuseln" vollzieht, "das man nur in einer großen Stille hören kann" (55), und die das Leben Gottes als einen "unendlichen Frieden in einem ununterbrochenen Schweigen" (55) erahnen läßt. In Gott selbst gibt es eine geheimnisvoll sprechende Geburt ("nascita parlante"), einen innerbinitarischen Dialog, geknüpft vom Heiligen Geist selbst, der "seine Macht immer im Geheimnis der Stille ausübt" (55). Darum ist der Gott der Christen auch immer ein verborgener Gott, der in der Stille wohnt, und dem man nur in der Stille nahen kann. Wenn es auch eine gewisse Verzweiflung darüber gibt, daß Gott in der Welt, in der der Mensch lebt, nicht vorkommt und vor so viel Leid und Ungerechtigkeit schweigt (121; 122), so zeigt sich darin nur die Ehrfurcht vor der einmal gewollten Freiheit, die dem Menschen übertragen ist. "Es ist ein Gott, der aus Liebe zur Freiheit des Menschen schweigt" (56).

Im dritten Kapitel von Teil 1, das sich mit der "Philosophie des Wortes" befaßt, trifft Vf. eine Reihe von wichtigen Feststellungen, die die Beziehung des Wortes zum Menschen als einem sprechenden Wesen betreffen: Das gesprochene Wort ist gebunden an die Beziehung zu einem Du. G., dessen Position Vf. mit "dialogischem Personalismus" wiedergibt, vermeidet die Vorstellung, "Person" sei kein in sich selbst ruhendes Sein, sondern konstituiere sich rein akthaft in der Relation des Ich-Du, wie sie dem aktualistischen Personalismus Schelers zugrundeliegt und auch für das Denken Bubers signifikant ist, bei dem das "Ich" erst in der Begegnung mit dem anderen wird. Genauso entrinnt G. aber auch dem anderen Extrem, das von monadenhaften Zentren ausgeht und "Person" von jeher mit "Individuum" identifiziert. (66)

Für G. besitzt die Person ein dem Sprechen vorgängiges Sein, das sich aber in der Begegnung aktualisiert: "Infatti persona non e sola dynamis ma anche essere; non solo atto, ma anche forma. Non nasce dall' incontro, ma si attua solo nell' incontro" (67). Ein eigenes Phänomen stellt das religiöse Sprechen dar. Zunächst ist die Sprache in gewisser Weise unfähig, das Numinose auszudrücken, weil sie ihre Begriffe aus weltlichen Bezügen formt. Trotzdem ist die Andersheit des religiösen Sprechens nur eine relative, da es sich immer auf die Ebene des innerweltlichen Handelns bezieht. (74) Somit kann jedes Element der "weltlichen Sprache" aufgenommen und für die Bezeichnung einer religiösen Wirlichkeit verwendet werden, wenn man es zuvor auf eine höhere Ebene transponiert. (74)

Dem Wort in der Liturgie kommt eine besondere Bedeutung zu, insofem der Mensch hier versucht, die Epiphanie Gottes, die lichthafte Erscheinung seiner heiligen Wirklichkeit zu erfahren und sowohl im menschlichen Wort wie im Gesang das ewige Wort selbst zu vernehmen. (75) In der Liturgie der Kirche gehen heiliges Schweigen und heiliges Sprechen Hand in Hand.

Wenn man versucht, das Verhältnis von Schweigen und Sprechen etwas auf den Begriff zu bringen, so entdeckt man mit G. zwischen beiden eine "polare Dialektik", die sich als "Zusammenhalt von polaren Gegensätzen" (102–104), als "fruchtbare Opposition" und "unvermeidliche Einheit" (104–108) und als "vitale Koinzidenz" dieser Gegensätze manifestiert. Sehr gut ist m.E. die Darstellung der menschlichen Existenz im Hinblick auf diese Gegensätzlichkeit gelungen: Sie befindet sich in der Spannung von Innerlichkeit und Zerstreuung; von Sammlung im Schweigen und welthaftem Agieren im Wort, und findet erst im Durchhalten dieser Spannung ihr Gleichgewicht: "L'uomo che vive soltanto all' estero, è buttato da un' impressione all' altra, parla, aspira, lavora, lotta e finisce per logorarsi fisicamente e intellettualmente (R. Guardini, Introduzione alla preghiera, 14). Darum durchläuft die Persönlichkeit dessen, der nie schweigt, einen Prozeß der Auflösung. Die Verbindung zwischen beiden Gegensätzen ist derart fundamental, daß die Fähigkeit sinnvoll zu sprechen strukturell an die Fähigkeit zu schweigen gebunden ist. (113)

Vf. gelingt es recht eindrucksvoll, aus G.'s "Religiöse Gestalten in Dostojewskijs Werk" jene Gestalten herauszuheben, die für das Schweigen stehen, und in denen die Möglichkeit, aber auch Abgründigkeit des "silenzio" exemplarisch hervortritt: der Starez Sosima, Aljoscha Karamazov, Sonja Andrejewna und der Idiot Myschkin, der bei Dostojewskij das Symbol des Christus-Skandalon übernimmt.

Insgesammt kommen in der Studie alle Aspekte, die mit dem Problemkreis Still – Ruhe – Verstummen – Schweigen bei G. zusammenhängen, in geordneter und trotz vieler Literaturbeispiele aus dem Gesamtwerk übersichtlicher Weise dargestellt, zur Sprache. Eine wichtige Hilfe für jeden, der sich genauer und detaillierter mit G. beschäftigen will.

Michael Stickelbroeck St. Pölten

Mayr, Florian, Theodor Haecker. Eine Einführung in sein Werk (Politik- und Kommunikationswissenschaftliche Veröffentlichungen der Görres-Gesellschaft, Band 13), Ferdinand Schöningh: Paderborn – München – Wien – Zürich 1994, 77 S., ISBN 3-506-76822-0, DM 16,80.

Am 9. April 1995 jährt sich zum 50. Mal der Todestag Theodor Haeckers. So bekannt, anerkannt und umstritten zugleich, er in seiner Zeit war, so vergessen scheint Haecker heute zu sein. Vorliegendes Buch versucht, die Grundlinien des Denkens Haeckers, des »Satirikers«, »Kulturphilosophen«, »Philologen« und »katholischen Schriftstellers« (S. 7), um nur einige der möglichen Charakterisierungen Haeckers zu nennen, aus dem Gesamtwerk Haeckers zu erheben. Die Klammer, die das Denken Haeckers zusammenhält, die die einzelnen Schriften und Tätigkeiten verbindet, benennt Vf. als »Philosophie der Person« (10).

Diese »Philosophie der Person« als Entwurf einer »christlichen Existenzphilosophie« entfaltet Vf. in den Kapiteln »Person und Existenz«, »Person im Prozeß«, »Vollendung der Person«. Das Nachwort betrachtet unter dieser Hinsicht Haekkers »schriftstellerische Existenz«.

»Person und Existenz«: Angeregt durch seine Beschäftigung mit Kierkegaard erkennt Haecker die Bedeutung des Einsatzes der »Person« im philosophischen Diskurs. Sein Anliegen ist eine Verbindung der aus metaphysischer Tradition zukommenden »philosophia perennis« mit dem existenzphilosophischen Ansatz »von der Person über Dinge zurück zur Person«, den Haecker in der »jüdisch-christlichen Tradition« mit deren personalem Gottesverständnis grundgelegt findet (S. 11). So erweitert Haecker etwa die klassische Wahrheitsdefinition um einen »personalen Wahrheitsvollzug« (S. 12). Nicht allein die Relation zwischen Begriff und Sache macht Wahrheit aus, sondern erst »die lebendige Relation der Person zu diesen objektiven Wahrheiten« ergibt die »ganze Wahrheit«. Entsprechend gehört zum Menschsein der Weltbezug des Menschen als animal rationale, animal laborans und animal loquens (S. 14). Andererseits bedeutet es die »Armut« des Menschen, daß der menschliche Geist als Träger der Person sich nicht unmittelbar selbst erkennen kann, irrtumsfähig ist. Was der Mensch ist, kann er nur erkennen in dialektischer Begegnung mit anderen Menschen. Dies führt Haecker auf die Bedeutung der »Ur-Person«, Gott, die den transzendenten Ursprung des eigenen Personseins darstellt (S. 16). So ist seine »Philosophie der Person von vornherein auf eine theologische Grundlage angewiesen« (S. 17). Beides, der Einsatz der Person und die Verwiesenheit auf Gott im Denkprozeß, läßt für Haecker den Philosophen zum »Sokratiker« und »Propheten« werden, der Einspruch erhebt gegen eine »antichristliche Sophistik« oder die »Prophetie des Übermenschen« durch die »prophetische Bezeugung des ›Gottmenschen‹« (S. 21).

So gilt das zweite Kapitel der »Person im Prozeß«. Prozeß ist zunächst der Prozeß der Geschichte, einer Geschichte, die in Gott einen Anfang und ein Ende hat, die sich bemißt nach »dem hierarchischen Range der Werte und Güter, um die es geht und deren höchste realisiert werden sollen durch und in der Freiheit des Menschen« (S. 32). Der Geschichtsschreiber und Geschichtsphilosoph ist nach Haecker in der Funktion des Zeugen, der im Prozeß der Geschichte die Fakta erkennen und deuten muß in einem möglichst weiten und der Wahrheit verpflichteten Verstehenshorizont (S. 34). So ist das Procedere der Geschichte nicht nur neutrales Fortschreiten, sondern auch das Bewerten der Geschichte im Sinn eines »juristischen« Prozesses. Geschichte ist für Haecker immer auch Geschichte von Macht und Machtmißbrauch. Dabei sieht Haekker drei Geschichtsmächte am Werk: »Gott, der ›gefallene Engel‹ und der Mensch« (S. 35). Hier ist der Ort, an dem Haecker in seiner persönlichen Biographie Stellung bezogen hat, Zeugnis gab im Umkreis der »Weißen Rose«. Wenn Geschichte sich in einem teleologischen Rahmen abspielt und Gott in der Geschichte wirkt durch den »Gottmenschen« und die Geschichte zur Vollendung führen soll, stellt sich die Frage nach der Theodizee und der Tragik im geschichtlichen Prozeß. Vf. faßt Haekkers Position wie folgt zusammen: »Überwindung der Tragik und Gelingen der Theodizee geschehen beide aus derselben Wurzel, dem freiwilligen Aufsichnehmen des Leidens im tragisch verschuldeten Sein durch die aus der ›Seligkeit‹ des absoluten, ›unabgründlichen‹ Sein geschöpften Liebe« (S. 47).

Die Fragen der Theodizee führen Vf. weiter zur Problematik um die »Vollendung der Person«. Das Stichwort, das Vf. hier in den Mittelpunkt stellt, ist »analogia trinitatis«: »Denken, Fühlen und Wollen als die drei Grundvollzüge menschlichen Personseins im Durchwalten ihrer Wesensschichten Leib, Seele und Geist stehen in einer lebendigen Beziehung zur dreifältigen Wesensoffenbarung ihres urbildlichen göttlichen Schöpfers« (S. 49). Diese analogia trinitatis als Entfaltung des Imago-Dei-Gedankens zu bedenken, theologisch wie philosophisch, ist für Haecker die große Aufgabe der Zukunft (S. 50). In der Trias »Denken, Wollen, Fühlen« legt Haecker besonderen Wert auf das Fühlen. Eine »Metaphysik des Fühlens« (S. 59–64) wird sich in besonderer Weise auch des Schö-

nen annehmen. Die Schönheit zu genießen ist für Haecker eine actio, die zugleich contemplatio oder visio beatifica ist (S. 58). Dies führt wieder auf den theologischen Hindergrund: »Das Schöne als das Liebenswerte vollendet sich erst im ›vollkommen Liebenden‹«, Gott. Und umgekehrt ist »der Heilige eo ipso schön vor Gott« (S. 59).

Im Nachwort beschäftigt sich Vf. mit »Theodor Haeckers schriftstellerische(r) Existenz« (S. 65–73). Hier wird deutlich, daß Haecker nicht Philosoph in akademischer Abgeschiedenheit ist, sondern Schriftsteller, der sokratisch-prophetisch, oft genug aber auch – und bisweilen zu sehr – polemisch seine Zeit kommentiert. Vf. schließt seine Arbeit mit dem Resümee: Die drei Grundgesten des haeckerschen Philosophierens und Schreibens: das Kommentarische, das Kommemorative und das Konfessionelle sind zuletzt Einlösung dessen, was seine trinitarische Anthropologie einfordert: Mit-Denken, Mit-Erinnern und das Mit-Wollen der einen Wahrheit, die ihren existentiellen Ausdruck erst erlangt durch den ganzen Ehrgeiz der Person (S. 72).

Zusammenfassend läßt sich sagen: Vorliegende Untersuchung ist eine gelungene Einführung in das Werk Theodor Haeckers. Die zahlreichen Zitate aus den verschiedensten Schriften Haeckers regen an, sich näher mit dem »katholischen Schriftsteller« Haecker zu befassen.

Michael Kreuzer, Ustersbach

Exegese

Koskenniemi, Erkki, Apollonios von Tyana in der neutestamentlichen Exegese (Wissenschaftl. Untersuchungen zum Neuen Testament, 2. Reihe, hrsg. v. M. Hengel u. O. Hofius, 61) J. C. B. Mohr: Tübingen 1994, 273 S., ISBN 3-16-145894-X, DM 98,00.

Durch philologische Arbeiten über die Vita Apollonii des Philostratos ausgewiesen, untersucht Koskenniemi in der vorliegenden Abhandlung die Stellung des Apollonios in der neutestamentlichen Exegese. Dabei handelt es sich um die Topik vom "göttlichen Menschen". In der Exegese erlange diese Topik insofern eine zentrale Bedeutung als eine bestimmte, sehr starke Richtung (vor allem in der protestantischen Exegese) verkürzt dargestellt von der Voraussetzung ausging, daß Jesus nie Wunder gewirkt hat. Deshalb stellt sich die Frage, warum die Evangelisten dann diesen Jesus im Gegensatz zur tatsächlichen Geschichte als Wundertäter gezeichnet haben. Das Interesse gilt also nicht dem Jesus der Geschichte, sondern dem Jesusbild der Evangelien. Die Hypothese lautet: Die Evangelisten und die Urkirche sind hier einer hellenistischen oder volkstümlichen Tradition der Viten von göttlichen Menschen gefolgt. Dieser antiken Denkweise zufolge seien bedeutende Männer aus Philosophie, Religion oder Politik zu Wundertätern stilisiert worden; so auch Jesus.

In der Einleitung gibt Vf. Auskunft über die Quellen und ihre Bewertung in der Forschung, über das Nachwirken des Apol. in der Kirchengeschichte – Apol. war schon der Alten Kirche bekannt – und in der neueren Forschung. Dieser Frage geht Vf. im ersten Hauptteil nach, einem Forschungsbericht, der bei Ferd. Chr. Bauer (1832) einsetzt und die Entwicklung bis heute behandelt. Das umfangreiche Material, das gesichtet wurde, kann hier nicht ausgebreitet werden, doch zeigt sich: Die Autoren kommen zu oft sehr widersprüchlichen Ergebnissen. Am Ende der Entwicklung steht eine große Reserve gegenüber der Berechtigung, vom "göttlichen Menschen/ theios Aner" zu sprechen. Vf. zeigt auf, daß die besprochenen Exegeten den Faktor Zeit/Entwicklung ignorieren, eine monolithische Kultur für die gesamte Antike annehmen und die Jesustradition (1. Jh.!) und die Apolloniustradition (Apoll. lebte im 1. Jh., seine Vita schrieb Philostratos erst um 220!) gleichschalten. Diese Gleichschaltung ist aber unhaltbar, da die Wunderberichte bei den heidnischen Autoren erst später gehäuft auftreten. Wenn z.B. Theißen (S. 87f) das Auftreten der Wundertäter schon ins 1. Jh. n. Chr. datiert, so fehlen für diese Zeit fast alle Belege, wobei er zudem annimmt, daß Philostratos die Verhältnisse des 1. Jh.s korrekt schildert was Vf. mit Recht anzweifelt. "Betrachtet man das Phänomen Wundertäter diachronisch, fällt für die Zeit von der frühen hellenistischen Periode bis etwa 150 n. Chr. die geringe Anzahl an Texten über dieses Phänomen auf" (S. 218). Die Theologen erscheinen im Zwielicht, wenn ihnen Unkenntnis der philologischen Forschung vorgehalten (S. 73/ Meyer; 8; 218), ein Zirkelschluß vorgeworfen (S. 76, 137, 160) und gezeigt wird, daß nicht wenige die Quellen vernachlässigten und nur mehr mit der Sekundärliteratur arbeiteten. Dadurch kann das Fragwürdige mancher Thesen und des Binnenkonsenses vieler Vertreter dieser Forschungsrichtung nicht mehr bewußt werden (vgl. S. 160). Bei der Lektüre ist man immer wieder überrascht, wie das moderne eigene Vorverständnis die Interpretation der alten Texte bestimmt.

Im zweiten Hauptteil führt Vf. die Diskussion weiter: Er untersucht die Zuverlässigkeit der Vita Apollonii als geschichtliche Quelle über Apollonius mit dem Ergebnis, "daß Philostratos wirklich anderes bietet als nüchterne geschichtliche Daten aus dem 1. Jahrhundert" (S. 183). Vf. vergleicht dann die Geburtsgeschichten (VA 1,4–6 Mt 1,18,25; Lk 1,26–220), die Totenerweckungen und die Erscheinungen: Eine direkte Abhängigkeit der VA von den Evv. läßt sich nicht nachweisen, doch kann Philostratos bei seinen Erzählungen indirekt von den Evv. beeinflußt gewesen sein.

Wenn – und das ist die These Koskenniemis – das 1. Jh. noch nicht die Topik der Wundererzählungen kannte und diese erst im 2. und 3. Jh. n. Chr. häufig wurden, dann können nicht heidnische Gedanken von Wundern und Wundertätern einen bedeutenden Einfluß auf das frühe Christentum, d.h. bei der Abfassung der Ew. im 1. Jh., ausgeübt haben (vgl. S. 203f). Zum Schluß gibt Vf. noch "ein Verzeichnis der heidnischen Wundertäter in der hellenistischen Periode und in der frühen Kaiserzeit." Als Resultat kann festgehalten werden: Wundertäter haben im Heidentum vor und zur Zeit Jesu keine Bedeutung gehabt, erst später.

Der Forschungsbericht und die weiterführende Diskussion machen die Bedeutung der Vita Apollonii für die These vom "göttlichen Menschen", das Hypothetische und die Voraussetzungen mancher "gesicherter" Ergebnisse bewußt und entziehen ihnen die Grundlage. Auch in der Wunderfrage haben die ntl. Berichte etwas Unableitbares und Genuines. Das Werk Koskenniemis verdient Beachtung. (P.S.: Auf S. 189 müßte es wohl "3. Jahrhundert" heißen, statt: "1. Jahrhundert").

Anton Ziegenaus, Augsburg

Dogmatik

Hauke, Manfred, Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand (Reihe: mm tractate), MM Verlag: Aachen 1993, 265 S., ISBN 3-92827-234-9, DM 29,80.

Wenn man im Einführungskapitel erfährt, eine 1988 erschienene Bibliographie "Feministische Theologie" verzeichne bereits über 1800 Titel, und wenn man weiß, daß der Verfasser des hier zu besprechenden Buches mit seiner vielbeachteten Münchener Dissertation über die Frage des Frauenpriestertums sich als Kenner der weitverzweigten Feministischen Bewegung ausgewiesen hat, greift man auch mit der Hoffnung zu diesem neuen Werk, einen zeitsparenden zuverlässigen Überblick über Geschichte und Hauptströmungen der Feministischen Theologie zu erhalten. Diese Hoffnung wird nicht enttäuscht. Die einfache, leicht verständliche Sprache entwirrt einen vielfach verwickelten Sachverhalt, läßt auch für den Nichttheologen einen die unterschiedlichen Strömungen Feministischer Theologie prägenden gemeinsamen Bauplan erkennbar werden und deckt dessen gravierende Konstruktionsfehler auf, die auch legitime Anliegen der Einsturzgefährdung des gesamten Unternehmens aussetzen. Der Fachtheologe wird durch ausreichende Fußnoten und Literaturhinweise eingeladen, Einzelprobleme weiterzuverfolgen und die innere Plausibilität der Analysen und Urteile des Verfassers zu überprüfen. Diese laufen einmal auf eine schonungslose Offenlegung der meistens verwendeten theologiefremden Methode hinaus, in welcher die (anthropologische, feministische) "Erfahrung" zum entscheidenden, wenn nicht ausschließlichen Maßstab des Umgangs mit Offenbarung und Überlieferung erhoben wird, bis hin zur Forderung nach einer entsprechenden Neuschreibung der Offenbarungsquellen selbst. Zum anderen werden die aus solcher Methode resultierenden Verkürzungen, Verfälschungen, Auflösungen der zentralen Glaubensinhalte aufgedeckt und bei einzelnen Autorinnen dokumentiert. Der Verfasser unterschlägt nicht vermittelnde Versuche und Nuancierungen bei einigen Vertreterinnen der Feministischen Theologie. Dem Desiderat einer theologischen Frauenforschung insgesamt steht er zudem ausdrücklich positiv gegenüber. Er beharrt jedoch zurecht auf dem Maßstab der Vorgaben der Schöpfungs- und Erlösungswirklichkeit. Dazu gehört auch die Geschlechterkomplementarität von Mann und Frau. Indem und soweit die Feministische Theologie (ob androgyn oder frauenzentriert) eben diese Komplementarität mißachtet, ja eliminieren will, versperrt sie sich selber den Weg in und mit der Gemeinschaft der Glaubenden, der Kirche. Aus demselben Grund und im selben Umfang der Mißachtung der "Vorgaben" wird sie auch im außerkirchlichen Raum keine dem Menschsein (dem Mann- und Frausein) wirklich gemäßen und förderlichen Perspektiven aufzeigen können.

Daß der Verfasser die Einzelkapitel (Menschenbild, Gottesbild, Christologie und Erlösungslehre, Marienbild, Kirchenbild, Eschatologie und ewiges Leben, usw.) jeweils in einer kritischen Stellungnahme in diese Grundfrage des Geltenlassens von Vorgaben führt, gehört neben dem hohen Informationsgehalt zu den starken Seiten des Buches und verleiht (bei aller Einfachheit der

Sprache) seiner Kritik an der Feministischen Theologie beachtliche systematische und spekulative Qualität, welche im großen und ganzen Zustimmung erheischt. Gerade deswegen wird man aber auch das Bedauern des Verfassers selbst teilen, wenn er bekennt: "Die positive Antwort auf die feministische Herausforderung kann oft nur angedeutet werden."(15)

Mit dieser Studie eröffnet der MM Verlag eine neue theologisch-philosophische Schriftenreihe, für welche der Präsident der Katholischen Universität Eichstätt, Prof. Dr. Nikolaus Lobkowicz, als Herausgeber zeichnet. Gemäß seinem Vorwort wollen diese mm tractate ein Dialogforum sein für Gelehrte sowohl wie für Laien über Themen, "die einerseits in der aktuellen theologischen wie philosophischen Diskussion über den Tag hinaus von Belang sind, andererseits sollen sich die Leser der Reihe, gleich ob Fachmann oder Laie, die Kenntnisse für einen fruchtbaren Dialog aneignen können."(9) Diese Zielsetzung erfüllt der vorliegende erste Band gewiß.

Michael Seybold, Eichstätt

Füreder, Martin, Göttliche Zurechtweisung. Das Gericht Gottes in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts, Eos-Verlag: St. Ottilien 1993, 348 S., ISBN 3-88096-765-2, DM 42,00.

In seiner bei G. Bachl begonnenen, in Luzern bei K. Koch beendeten Dissertation über das Gericht Gottes in der katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts versucht Füreder die Entwicklung in Bezug auf "Gericht" nachzuzeichnen. Exemplarisch wird sie anhand von Diekamp, Schmaus, Guardini, Rahner und von Balthasar dargestellt. Da das Gerichtsereignis bei diesen Denkern nicht isoliert, sondern im systematischen Kontext behandelt wird, muß Vf. neben der Eschatologie jeweils noch Gotteslehre, Anthropologie (Erbsünde) Christologie und das sakramentale Bußgericht berücksichtigen. M.a.W.: Von S. 29–272 wird in fünf Einzeldarstellungen die gesamte Theologie (wenn auch aus eschatologischer Perspektive) der ausgesuchten Repräsentanten skizziert; erst in den restlichen Seiten wird die theologische Rede vom Gericht Gottes systematisch erörtert.

Was den Inhalt der Darlegungen betrifft, will Vf. eine Entwicklung "von der richterlichen Erleuchtung zur partnerschaftlichen Zurechtweisung", von einem "vor Gott sündig dastehenden Ebenbild" zur freien in Beziehung lebenden Person feststellen, weg vom Scenario der irdischen Konfliktbewältigung. Das Gerichtsthema soll personalisiert werden. Christus soll nicht als erhöhter Richter, sondern als sich erniedrigender Volksanwalt gesehen werden. Unabhängig vom Gerichtsthema werden dann Modifikationen der bisherigen Sicht von Tod, visio beatifica, Fegfeuer und vom Ende der Welt vorgestellt.

Das Gericht, von dem Vf. in seiner Dissertation handelt, wird hier zu einem Ordnungspunkt, der den übrigen eschatologischen Themen übergeordnet wird. Damit wird aber der Gerichts-Terminus bis zur Unkenntlichkeit ausgeweitet. Vor allem fällt bei dieser Dissertation die mangelnde Reflexion über die Auswahl der Repräsentanten und über ihre Anordnung im Sinn einer Aufwärtsentwicklung von Diekamp bis Rahner und Balthasar auf. Diekamp und die Neuscholastik werden stark mit negativen Epitheta versehen ("reiner und weltfremder Glaubenslehre der damals federführenden Neuscholastik": 67; die Erbsündenlehre stütze sich wesentlich auf den atl. Schöpfungsbericht: 41; stimmt das bei Diekamp?). Auch wenn die neuscholastische Methode heute abgelehnt wird, war sie für ihre Zeit von fähigen Männern als geeignete – wenn auch nicht allseits befriedigende und deshalb auch später verabschiedete – Weise akzeptiert, die theologischen Probleme denkerisch anzugehen. Ob vor dem Denken – und Theologie ist Denken – die begriffliche Schärfe der Neuscholastik sich vor Balthasars z. T. künstlerischer Intuition verstecken muß, sei bezweifelt. Andererseits ist Vf. gegenüber Rahners Art der Spekulation (ohne biblische Theologie!) kritiklos, ebenso, um nur zwei Beispiele zu nennen, gegenüber Balthasars "Schmerz Gottes" (den Rahner ablehnt) oder die Effigien-Vorstellung, d.h. daß sich in der Hölle zwar keine Verdammten, aber eine Sündenhalde (ein etwas?) befinde. Wer kann mit Sicherheit behaupten, ob nicht in der Theologie wieder ein stärkeres Bemühen um begriffliche Klarheit kommen wird. Letztlich bleibt der Vf. die Antwort schuldig, warum insgesamt die eine Konzeption der anderen und eine Einzelposition der anderen überlegen sind. Es werden keine Kriterien entwickelt, mit denen die "Güte" der einzelnen Konzeptionen beurteilt werden kann.

In der Tradition bezieht sich das Gericht auf die Sünden, die jeweils klares Wissen und Freiheit voraussetzen. Gericht mit "Zurechtweisung" zu interpretieren, geht an der eigentlichen Frage vorbei, die lautet: Was geschieht, wenn (vgl. Mt 18,15–18) der Zurechtgewiesene, auf sein sündiges Handeln aufmerksam Gemachte, nicht hö-

ren will? Dann ergeht das Gericht! Im übrigen bedeutet Gericht nicht nur Bestrafung, sondern auch Belohnung! Das zu weit gefaßte Thema kann in seiner Durchführung trotz vieler Anregungen und der großen Belesenheit des Vf.s nicht recht überzeugen.

Zwei Bemerkungen: Das Nachwort mit dem Referat über die Einwände der Gutachter, wie immer es auch zustande kam, ist ungewöhnlich. Zu Balthasar schreibt Vf. S. 234: "Da auch nach der lehramtlichen Absegnung seiner Überlegungen gefragt wird, findet sich in 'Was dürfen wir hoffen' unter dem üblichen Vermerk der kirchlichen Druckerlaubnis der ungewöhnliche, höchste Autorität anklingen lassende Hinweis: 'Gelesen vom Präfekten der Glaubenskongregation'". Nach Informationen des Rezensenten wünschte Balthasar eine Autorisierung durch den Präfekten der Glaubenskongregation, die ihm verweigert wurde. Die Bemerkung wurde von Balthasar motu proprio angefügt. Es mag stimmen, daß der Präfekt d. G. die Schrift gelesen hat, aber bedeutet Lektüre schon Billigung?

Anton Ziegenaus, Augsburg

Patrologie

Fiedrowicz, Michael, Das Kirchenverständnis Gregors des Großen. Eine Untersuchung seiner exegetischen und homiletischen Werke (= Römische Quartalschrift für Christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte, Suppl. 50), Verlag Herder: Freiburg u.a. 1995, 416 S., Leinen ISBN 3-451-22699-5, 174,00 DM.

Nur wenige deutsche Altkirchengeschichtler wagen sich derzeit an große Themen und Autoren der Patrologie heran. Umso mehr zu beachten ist die 1993 am Institutum Patristicum Augustinianum der päpstlichen Lateran-Universität in Rom als Dissertation bei Prof. P. Siniscalco vorgelegte Arbeit. Sie beleuchtet die Kirchenlehre des Papstes Gregor des Großen (540–604), eines bedeutenden Kirchenreformers auf der Schwelle von Spätantike zum Mittelalter und zugleich einer zentralen theologischen Autorität des Mittelalters, dessen kirchenpolitische Bedeutung vielfach untersucht wurde, während die theologischen Prämissen seines vierzehnjährigen Pontifikats, also sein Kirchenverständnis, bislang kaum Beachtung fanden. Diesem Anliegen widmet F. seine Studie, die kein dogmatisches, wohl ein systematisches Interesse verfolgt.

Dies bedingt eine methodologische Absicherung, insofern nicht ein Kirchenkonzept moderner Theologie an die Texte herangetragen wird, sondern deren genuine Themenschwerpunkte und Perspektiven aus dem theologischen Gesamtprospekt und historischen Kontext heraus dargelegt werden. Die Basis der Arbeit bilden daher sorgfältige Quellensondierungen und eine Vergegenwärtigung der biographischen und historischen Situation Gregors (S. 13/29). Es folgt der eigentlich systematische Hauptteil (2. bis 9. Kap.): die Verankerung der Ekklesiologie im Schöpfungs- und Erlösungsplan (2), die Kirche in ihrer geschichtlichen Pilgerschaft (3), Träger, Vollzug und Inhalt des Verkündigungsdienstes (4), das Echo der Predigt bei Christen, Juden und Heiden (5), der wechselseitige Dienst des Amtes und der Gläubigen (6), die Bedrängnis der Kirche durch Verfolgung, Häresie, Sünde und Satan (7), die mittels der Drangsal an der Kirche vollzogene Läuterung und Bereitung für die himmlische Vollendung (8) und die ewige Heimat als Konvergenzpunkt der Ekklesiologie (9). Schon diese Auflistung zeigt den eigentlichen Erkenntnisgewinn der vorliegenden Arbeit: Gregor besaß kein statisches, sondern ein dynamisches Kirchenverständnis. Nicht die ungeschichtliche Struktur der Kirche, nicht ihre institutionelle Gestalt, sondern ihr in der Geschichte sich vollziehendes Leben, untrennbar von den ihr zugehörenden Gläubigen, bildet den Schwerpunkt seiner Reflexionen. Die Grundlegung der Kirche am Urbeginn der Menschheitsgeschichte, ihre Entfaltung in den verschiedenen Phasen und Epochen, ihr verkündigendes und missionarisches Wirken, ihr vom Dienstgedanken geprägtes Amtsverständnis, ihre verschiedenen Bedrängnisse und Läuterungen und schließlich ihre Hoffnung auf ewige Vollendung kommen in allen Werken Gregors zur Sprache. Dabei zeichnen sich diese Themenkomplexe durch ihre innere Kohärenz aus und haben unmittelbare Relevanz für die pastorale Praxis des Papstes, dessen Reformprogramm (Klerus, Angelsachsenmission, Neuordnung des Kirchenbesitzes, Bemühen um die kirchliche Einheit) vielfach bereits vor Potifikatsbeginn in seinen Werken grundgelegt war. Abgerundet wird die Studie durch den Aufweis der spirituellen Perspektive der Ekklesiologie und Amtsführung Gregors. Stets ging es ihm darum, die sichtbar-zeitliche Gestalt der Kirche transparent werden zu lassen für ihre ewige Bestimmung im Heilsplan Gottes (10. Kap.). Gerade diese geistliche Verankerung bewahrte die Kirche davor, in den Untergang der spätantik-weströmischen Zivilisation mit hineingezogen zu werden, und erschloß ihr einen gangbaren Weg in eine ungewisse Zukunft, die wir heute als Mittelalter bezeichnen. Schließlich zeigt F., wie Gregor die umfangreiche spätantike theolo-

gische Tradition sowohl (in geringem Maße, insofern Gregor auf lateinische Übersetzungen angewiesen war) des Ostens als auch des Westens (vor allem Augustinus) rezipiert und modifiziert hat (11. Kap.). Beim Vergleich mit der östlichen ekklesiologischen Tradition (S. 360/2) hätte freilich noch Johannes Chrysostomos herangezogen werden können, wobei die Arbeit von Ph. Rancillac, L'église. Manifestation de l'esprit chez saint Jean Chrysostome (Dar Alkalina [Beyrouth] 1970) zu erwähnen wäre.

Es ist F. gelungen, den Reichtum der Ekklesiologie Gregors in ihrer Wechselwirkung von theologischer Form und kirchenpolitischer Reform nachzuzeichnen. Die flüssig geschriebene, umsichtig-unprätentiöse und kompetente Darstellung wird dieses Werk zweifellos für viele Jahre zu einem maßgebenden Beitrag moderner Gregorforschung im Bereich der Patrologie und Mediävistik machen. Die Monographie erschließt sich trotz ihres Umfangs dem Leser leicht durch eine klare Aufgabenstellung, übersichtliche Gliederung, abschnittweise Zusammenfassungen, ein Gesamtresüme und diverse Register. Die umfängliche internationale Literatur wurde nicht nur zitiert, sondern gezielt eingearbeitet. Der Anmerkungsapparat ist angemessen und zeigt eine klare Priorität für die oft ausgeschriebenen Primärquellen. Insgesamt darf diese vorbildliche Arbeit nicht nur als Kompliment für den Autor gelten, sondern auch als ein Beweis für die Qualität der Studien am Institutum Patristicum, denen sie erwachsen ist.

Stefan Heid, Siegburg

Keller, Adalbert, Aurelius Augustinus und die Musik. Untersuchungen zu »De musica« im Kontext seines Schrifttums (= Cassiciacum 44), Würzburg 1993, 354 S., ISBN 3-7613-0174-X.

Eine Untersuchung zu de musica Augustins war seit längerer Zeit ein Desiderat. Seit Perls Übersetzung in der deutschen Augustinus-Ausgabe (1936 = ^{3}1962) und dessen Beitrag im Kongreßband »Augustinus Magister« (1955) hat man sich im deutschsprachigen Raum kaum mit dieser Schrift beschäftigt. Jedenfalls liegen weder eine Monographie noch ein umfassender Aufsatz zum Thema vor. Insofern greift man mit Interesse zur vorliegenden Monographie. Es sei vorweg gesagt: Man wird nicht enttäuscht.

Nach einem kenntnisreichen »Literatur- und Forschungsbericht« (47–65) legt das erste Kapitel die »Disposition der Schrift de musica« (67–147) dar. Bereits diese Übersicht zeigt, daß der Autor die komplexen Zusammenhänge klar darzustellen weiß: Man erhält einen sehr guten Überblick. Das zweite Kapitel (149–157) zur »Entstehungszeit der Schrift« zeigt auf, daß erste Überlegungen zum Thema in Mailand angestellt wurden, die Schrift in wesentlichen Teilen jedoch ein Produkt des zurückgezogenen Lebens in Thagaste ist. Das sechste Buch ist überarbeitet und in dieser Form dem Gesamtwerk einverleibt. De musica ist also 389/390 vollendet, das sechste Buch 408/409 überarbeitet (156f).

Das dritte Kapitel schildert den Ort, in dem die augustinischen Überlegungen verankert sind: »Das traditionelle grundlegende Bildungsideal« (159–183). Neben Hinweisen zum römischen und hellenistischen Musikleben wird vor allem die Stellung der Musik unter den disciplinae liberales diskutiert. Der Verf. stellt dabei im Anschluß an I. Hadot den Zyklus der disciplinae liberales dar.

Das 4. Kapitel ist überschrieben »Der musiktheoretische Bildungshorizont des jungen Augustinus« (185–220). Es ordnet die augustinische Abhandlung in den Traditionsstrom ein (Plato, Vitruv, Quintilian, Varro) und zeigt, daß es Augustin um die Rechtfertigung der Musik als Disziplin geht. Der an Augustin nicht ohne Grund gerichtete Vorwurf, er habe eher eine Abhandlung über die Metrik geschrieben (204), wird von Keller dahingehend richtiggestellt, daß Augustins Abhandlung nur ein Teil der ursprünglich geplanten Untersuchung de musica sei und daß er das ihm als Rhetoriker vertraute Gebiet der Rhythmik vorgezogen habe. Darin aber erschöpfe sich nicht das augustinische Musikverständnis.

Das umfangreichste fünfte Kapitel geht den Weg »Von der Musiktheorie zum philosophischen und theologischen Bedeutungsgehalt« (221–291). Nach einer Vorüberlegung zum Diskussionsstand des Verhältnisses von philosophischem Denken und christlichem Glauben in den frühen Schriften Augustins, behandelt der Verf. zwei zentrale Komplexe, den ordo-Gedanken und die Funktion der Zahlen. Der Schwerpunkt des Kapitels liegt in der Betrachtung der Zahlenfunktion. Sehr schön werden die Grundlagen der Ästhetik und der ontologischen Struktur des Schönen und seiner Erkennbarkeit aufgezeigt. Selbst Anfänge der Gnadenlehre lassen sich bei der Betrachtung der numeri judiciales ausmachen.

Das abschließende sechste Kapitel ordnet »De musica im Zueinander von christlichem Glaubensbewußtsein und philosophischem Denken« (293–324) ein. Auctoritas und ratio, veritas und sapientia sowie die Deutung der vier Kardinaltugenden sind die Hauptpunkte des letzten Kapitels. Der Verf. kann also de musica in den Kontext der antiken beatitudo-Lehre einordnen.

Eine Zusammenfassung seiner Ergebnisse wird abschließend (325–327) geboten. Stellen-, Personen- und Sachregister runden das Werk ab. Die Leistung dieser Monographie liegt in folgenden Punkten:

1. Verf. bietet eine ausführliche, in dieser präzisen Art bisher nicht vorliegende Disposition der augustinischen Schrift.

2. Er bettet de musica ein in die antike Bildungstradition sowie in die Diskussion um die artes liberales. Dabei zeigt sich, daß er mit Quellen wie Literatur vertraut ist.

3. Die Arbeit weist überzeugend die Verschränkung von Wissenschaftstheorie, Philosophie und Theologie im augustinischen Denken auf. Auch eine Schrift wie de musica muß im Kontext der augustinischen Theologie gelesen werden. Der Untertitel, der vom Kontext des augustinischen Schrifttums spricht, ist also voll erfüllt.

4. Die teilweise recht spröde Materie wird sprachlich sehr flüssig dargeboten. Der Rezensent hat das Buch mit Freude gelesen.

Angesichts der gebotenen Materialfülle und der zutreffenden Analysen wird die Arbeit von Keller sicherlich die einschlägige Monographie zu de musica werden, auf die man zurückgreifen muß.

W. Geerlings, Bochum

Philosophie

Müller, Max, Auseinandersetzung als Versöhnung – Polemos kai Eirene. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie. Hrsg. von Wilhelm Vossenkuhl, akademie-Verlag Berlin 1994, 355 Seiten, ISBN 3-05-002627-8.

Die Erinnerungen des Freiburger und Münchner Philosophen sind in die Form eines Gespräches mit seinem Schüler Wilhelm Vossenkuhl gefaßt, der im letzten Jahr sein zweiter Nachfolger auf dem Münchner Lehrstuhl wurde. Der Band ist das Vermächtnis eines bedeutenden und einflußreichen Denkers unserer Zeit, dem Studentengenerationen seit dem Ende des Zweiten Weltkrieges bis ins Jahr 1994 hinein ihre geistige Prägung verdanken. (Der Sechsundachtzigjährige hat bis kurz vor seinem Tode in seinen Freiburger philosophischen Vorlesungen einen außergewöhnlich großen Hörerkreis um sich versammelt.) Platonischer Dialogweise entsprechend, löst die Frage die philosophische Reflexion, aber auch den Strom lebendigen Erinnerns an die erlebte Zeit aus. Der Reiz der Lektüre liegt darin, daß hier die philosophische Fragestellung, eingebettet in den erlebten zeitgeschichtlichen Zusammenhang, im Gespräch zwischen den Generationen zu neuer Lebendigkeit und Aktualität erhoben wird. Eine Besprechung wie diese kann auch nicht annähernd die Fülle der Themen und den Reiz der Gedankenfolge in diesen autobiographischen Rückblenden wiedergeben.

Philosophisches Erkennen und Darlegen ist für Max Müller stets Frucht einer Begegnung und eines gedanklichen Austausches mit anderen gewesen. Es trägt selber von Grund auf dialogischen Charakter. Als Schüler begegnet er Romano Guardini auf Burg Rothenfels und wählt seinetwegen Berlin als ersten Studienort. Auf Berlin folgen die Studienorte Paris, München und Freiburg. Der Leser wird hineingenommen in die spannende Szenerie der geistigen Aufbruchslandschaft dieses Jahrzehntes nach dem ersten Weltkrieg. Die großen Gestalten sind es, zu denen er den Leser mitnimmt und an deren Begegnung er ihn teilhaben läßt. (Namen wie Maritain, Gilson, Desjardins, von Balthasar, Husserl, Honecker und Heidegger stehen hier für andere.) »Wie schon in der ersten Münchner Zeit, so wurde gerade in Paris das Religiöse mir immer zentraleres Lebensmotiv« (35). Das Denken des historisch sich bildenden, philosophisch arbeitenden und der Geistesgeschichte in ihrer Breite aufgeschlossenen Max Müller vollzieht sich in besonderer Weise »in Kontinuität«. Die Geschichtlichkeit wird zum Schlüssel seines Philosophierens. Sie bedeutet für ihn Absage an alle Festschreibung im System. Hier liegt für ihn Nähe und Ferne auch zu Heidegger, dessen letzter wissenschaftlicher Assistent er war und dessen späterer Kollege er wurde und dem gegenüber er kritische Kontinuität in Treue erwies.

Das »Gespräch mit der Philosophie«, das hier geführt wird, bietet weit über den philosophischen Fachhorizont hinaus Einblicke in zeitgeschichtliche Zusammenhänge, enthält deren Analysen und Deutungen. Es will in der Zeit gewonnene Einsichten als Ertrag des eigenen Lebens und Denkens an den Leser weitergeben. Damit wird es zur Orientierungshilfe für eine Generation, die sich im Übergang zum zweiten Jahrtausend immer noch auf der Suche nach gültiger Deutung der letzten Jahrhunderthälfte befindet. »Geschichte als Befreiung oder als Verstrickung?« ist das Kapitel überschrieben, in dem die bis heute aktuelle Frage nach der »Vergangenheitsbewältigung« beantwortet wird. Als Herausgeber der damaligen »Werkblätter« hat Max Müller die Zeit des Nationalsozialismus als engagierter Katholik im Kontakt mit Männern wie A. Delp, R. Schneider und dem ihm väterlich befreundeten Freiburger Erzbischof Gröber erlebt. Sein

Weg durch jene Jahre ist durch beides gekennzeichnet: unpathetisches Realismus im Blick auf das Mögliche und eine für den Katholiken eindeutige Haltung (»Vom Widerstehen und seinem Unterschied zum Widerstand«). Das Vermächtnis des Zeitzeugen an die nächste Generation lautet: »Geschichte bindet und befreit. Trotz der Einbindung und Rückbindung in einen historischen Geschehenszusammenhang stellt sie uns nicht einfach in die Vergangenheit, sondern stellt uns Aufgaben und mit diesen vor und in unsere Zukunft« (183). Entsprechend beantwortet sich das Problem der Schuld. »Eine ›Aufarbeitung‹ dessen, was Schuld ist, um sie wegzubekommen, ist unmöglich, auch nicht in der Form einer irgendwie gestalteten ›Sühne‹. Der Täter … kann sie nicht begleichen, wie man Schulden begleichen kann« (185). Philosophisch wird hier wie auch in anderer Hinsicht noch die Differenz im Denken des katholischen Heidegger Schülers zu seinem Meister deutlich. Er unterscheidet zwischen der ontologischen, der existentialen Schuld und dem ontischen, dem faktischen, existentiellen Schuldigwerden. Beide haben sie ihren je eigenen Richter und unterscheiden sich im Sinne des Unvermeidbaren und des Vermeidbaren. Übersetzt in die Begriffe der Philosophie wird hier das christliche Geschichtsverständnis und Menschenbild tragend und in seinem doppelten Realismus bestimmend: nachadamitisch und zugleich gnadenhaft.

Wie ein roter Faden zieht sich das Gespräch mit Heidegger durch das Buch. Es ist gekennzeichnet durch Nähe und durch Differenz. Eingebunden in die Jahre der eigenen Bewährung, läßt Max Müller die Verbindung nie abreißen. Auch im Widerspruch bleibt er verbindlich und hilft, Heidegger den Weg zurück in die Freiburger akademische Gemeinschaft zu ebnen. Abgesehen von den vielfältigen autobiographischen Reminiszenzen, stellt dieser Band eine Fundgrube an Einblicken in die in dieser Weise bis heute z.T. unbekannten Zusammenhänge zeitgeschichtlicher Vorgänge in den philosophischen Fakultäten von Paris und Löwen, vor allem aber von Freiburg und München dar. Nicht alles schlägt zum Ruhmesblatt der hohen Schulen aus. Die Leidenschaft zur Sache – verpflichtendes Erbe seines Lehrers Husserl – läßt im akademischen Kräftespiel für ihn aus der Auseinandersetzung die Versöhnung werden.

Die Bindung zu Theologie und Kirche zieht sich wie ein »cantus firmus« durch die verschiedenen Kapitel des Buches. Sie wird thematisch im eigenständigen Verständnis der »konkordatsgebundenen« Bestimmung der innegehabten philosophischen Lehrstühle. Sie zeigt sich praktisch in der Bereitschaft, die eigene Lehre zugleich in den propädeutischen Dienst an den jungen Theologen zu stellen. Kennzeichnend für das »Selbstverständnis« des Philosophen Max Müller (dieses Modewort kommt bei ihm nicht vor) ist, daß er nicht »katholische Philosophie«, sondern als Philosoph »im Raum des Glaubens« lehren wollte. »Keine Philosophie ist ›voraussetzungslos‹. Sie ist immer in einem geschichtlichen Raum, und die Philosophie im Raume des geschichtlichen Christentums und speziell des katholischen Christentums hat dadurch bestimmte geprägte Züge bekommen« (120).

Im Zeitzeugen begegnen wir dem Glaubenszeugen. Sein Zeugnis, eingebunden in die für ihn bedeutsame »Geschichtlichkeit«, bleibt vernehmbar. Gerade in dem so persönlichen Erinnern und Deuten liegt der Verweis auf das bleibend Gültige. Daß es vernehmbar wurde, ist auch dem Fragesteller zu verdanken. Wohlwissend um die Korrelation von Frage und Antwort, hat er diesem nun Vermächtnis Gewordenen zur Aussage verholfen.

Horst Bürkle, München

Anschriften der Herausgeber:
Diözesanbischof Prof. Dr. Kurt Krenn, Domplatz 1, A-3101 St. Pölten
Prof. Dr. Dr. h.c. Leo Scheffczyk, Dall'Armi Str. 3a, 80638 München
Prof. Dr. Dr. Anton Ziegenaus, Universitätsstraße 10, 86135 Augsburg

Anschriften der Autoren:
Prof. Dr. Arturo Cattaneo, Berninastr. 85, CH-8057 Zürich
Prof. Dr. Leo Elders, Heyendahllaar 82, NL-6464 EP Kerkrade
Prof. Dr. Joseph Listl, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Dr. Helmut Müller, Krummgasse 1, 56179 Vallendar
Dr. François Reckinger, Zwickauer Str. 486, 09117 Chemnitz

FORUM KATHOLISCHE THEOLOGIE

11. Jahrgang 1995 Heft 3

Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe

Vom Dogmatikentwurf zur theologischen Summe

Zum posthumen Gedenken an seinen 90. Geburtstag

Von Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Am 12. August jährt sich der 90. Geburtstag des Schweizer Theologen, der wenige Wochen nach der Bekanntgabe seiner Ernennung zum Kardinal kurz vor dem Empfang dieser Würde am 26. Juni 1988 in seiner Basler Wohnung verstorben war. Als sein theologisches Hauptwerk gelten zweifellos die 15 Bände der Trilogie »Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik«[1], ein Werk, das wegen seiner Monumentalität von vielen bestaunt, ja gerühmt wird, um das aber die meisten Leser einen ehrfurchtsvollen Bogen machen. Denn wer verfügt schon über die Zeit, sich durch dieses Mammutobjekt hindurchzuackern? Lieber greift man zu seinen Aufsatzbänden, den 5 Bänden »Skizzen zur Theologie«, die durchaus in einer Beziehung zum Hauptwerk stehen. Obwohl seit dem Abschluß der Trilogie (1987) inzwischen fast ein Jahrzehnt verstrichen ist, erscheint es immer noch sinnvoll und nützlich, eine Einführung in das zentrale Werk zu geben und interessierte Kreise damit vertraut zu machen. Dabei dürfte von vorneherein klar sein, daß eine Hinführung weder die Themen erschöpfend darstellen kann, noch die Diskussion darüber vertiefen will.

Insofern jedoch erhält unsere Einführung eine zusätzliche Nuance, als sich hier das systematische Interesse mit einer theologiegeschichtlichen Perspektive verbindet, die etwas über die eigentliche Werkgenese hinauszugreifen versucht. Den Einstieg dazu ermöglicht ein Briefzitat, das K. H. Neufeld in seiner den beiden Rahner-Brüdern gewidmeten Biographie zugänglich gemacht hat. Es handelt sich um einen Brief, den Balthasar unter dem Datum des 28. Novembers 1941 an Karl Rahner nach Wien geschrieben hat:

---

[1] Im folgenden werden die Bände der Trilogie mit diesen Siglen abgekürzt:
H = Herrlichkeit. Eine theologische Ästhetik
Bd. I Schau der Gestalt, Einsiedeln 1960; Bd. II Fächer der Stile, Einsiedeln 1962; Bd. III/1 Im Raum der Metaphysik, Einsiedeln 1965; Bd. III/2 Theologie. Alter Bund, Einsiedeln 1966; Bd. III/2 Theologie. Neuer Bund, Einsiedeln 1969.
TD = Theodramatik
Bd. I Prolegomena, Einsiedeln 1973; Bd. II/1 Die Personen des Spiels. Der Mensch in Gott, Einsiedeln 1976; Bd. II/2 Die Personen des Spiels. Die Personen in Christus, Einsiedeln 1978; Bd. III Die Handlung, Einsiedeln 1980; Bd IV Das Endspiel, Einsiedeln 1983.
TL = Theologik
Bd. I Wahrheit der Welt, Einsiedeln 1985; Bd. II Wahrheit Gottes, Einsiedeln 1985; Bd. III Der Geist der Wahrheit, Einsiedeln 1987.

»Sie haben lange genug warten müssen auf meine Antwort. Immerhin werden Sie unterdessen den verlangten Prospekt erhalten haben. Leider muß ich Ihnen aber nun mit aller Klarheit und Rücksichtslosigkeit ins Antlitz schleudern: Nein, ich kann nicht mitmachen. Wenn Sie eine Ahnung hätten von dem Betrieb hier! Ich lese ja kaum ein Buch, bin von morgens bis abends belagert und muß sehen, wie ich meine Vorträge und Predigten unterbringe. In den Ferien muß ich die laufenden Arbeiten erledigen, so die Kontroverse mit Barth, und im nächsten Sommer so Gott will die mit Freiburg [Schweiz] über den Sinn des Thomismus. Das alles sind unerläßliche Dinge auf dem Platz. Daneben geht alles in unmittelbare praktische Seelsorge. Ich habe Zeichen genug, daß das jetzt der eindeutige Wille Gottes ist. So müssen Sie halt den Karren allein ziehen, nachdem Sie Delp und Bolko [vac] ausgeladen haben. Mit diesen Leuten würde ich nie zusammenarbeiten wollen. Mit ihrem Material wird nichts anzufangen sein. Viel gescheiter, Sie fangen allein an einem Zipfel an und sehen, wie weit sie kommen. Lieber ein hübscher Briefbeschwerer als ein häßliches Denkmal auf hohem Sockel. – Was später ist, weiß ja kein Mensch, und es könnte sein, daß ich dann einmal auf Oberngeheiß die entwöhnte Feder wieder zur Hand nehmen müßte. Jetzt habe ich keine Sehnsucht darnach. Das einzige, was ich so zwischen den vielen Besuchen unterbringe, ist eine Übersetzung von den Prozeßakten der Jeanne d'Arc. Ein Skandal, daß das noch niemand besorgt hat. Nichts ist zutreffender für die heutige Lage.

Dein Brüderlein kommt morgen hierher, um einen Vortrag in der stockprotestantischen historisch-antiquarischen Gesellschaft über ›Homer unter den Kirchenvätern‹ zu halten. Wir freuen uns alle darauf. Er läßt Dich herzlich grüßen, so trug er mir schriftlich auf und beklagt sich bitter über Dein Schweigen. Noch was, Du wirst ja von Przy[wara] gehört haben, daß es nicht gut gehe. Wir hätten ihn darum so gern in die Schweiz genommen. Er würde bestimmt wieder munter. Wenn Du irgend etwas in der Sache tun kannst, auch dafür wenigstens, daß er gut aufgehoben sei und man für ihn sorge, so bitte tue es. Ich werde es Dir mit allen mir zur Verfügung stehenden geistlichen Gütern zu vergelten suchen. Mein Barthbuch sollst Du haben, wenn es erscheint. Der Gregor erscheint vorläufig nicht, weil in Paris nichts zu machen ist. Der Nietzsche ist in der Zensur des Freiburger Ordinariats festgefroren. Ein paar Goethebändchen geb ich nächstens in einem protestantischen Verlag heraus, gefolgt von mehreren kleinen Bändchen aus aller Welt. Solche Dinge kann ich noch machen, aber nichts Großes mehr. Nun endlich Schluß mit dem Geschwätz. Ich hoffe, es geht Dir so gut wie mir im Grunde. Und guten Mut zur Dogmatik. Sie ist das Notwendigste. Mach sie.

Mit den besten Grüßen Dein Hans Balthasar«[2]

Soweit das lange, doch in mehrfacher Hinsicht aufschlußreiche Zitat aus Balthasars Brief, das auch einen Einblick gibt in die innere Verfaßtheit des offensichtlich stark beanspruchten Basler Studentenseelsorgers, der seine literarischen Pläne den knappen Randzeiten abnötigen muß. Die Goethe-Bändchen kamen 1942 in der von ihm geleiteten »Sammlung Klosterberg« beim Benno Schwabe Verlag Basel heraus[3]. Im gleichen Jahr konnte auch der damals noch bei der Zensur »festgefrorene«

[2] K. H. Neufeld, Die Brüder Rahner. Eine Biographie, Freiburg 1994, 183 f.

[3] J. W. von Goethe, Nänie. Auswahl aus seinen Trauergesängen, Basel 1942; ders., Bilder der Landschaft. Auswahl aus seinen Landschaftsgedichten, Basel 1942. In der von Balthasar betreuten Reihe »Sammlung Klosterberg. Europäische Reihe« erschienen zwischen 1942 und 1951 51 Bändchen; vgl. Rechenschaft 1965, in: Mein Werk. Durchblicke, Freiburg 1990, 39.

Nietzsche erscheinen. Es handelt sich um drei Nietzsche-Auswahlbändchen, die er unter dem Pseudonym »Hans Werner« herausgab[4]. Die auf französisch abgefaßte Studie über Gregor von Nyssa wird ebenfalls 1942 erscheinen[5]. Wer sich erinnert, daß das Barth-Buch erst 1951 publiziert wurde, wird überrascht sein, daß Balthasar seinem Adressaten bereits das »donum autoris« ankündigt. Doch geht aus dem Tagebuch hervor, daß tatsächlich schon im Sommer 1941 ein fertiges Manuskript vorlag, das dann aus welchen Gründen auch immer noch mehrere Überarbeitungen erfahren hat[6]. Dagegen ist die Übersetzung der Prozeßakten der Jungfrau von Orléans in der von Balthasar betreuten Sammlung »Menschen der Kirche« von Johannes Bütler herausgebracht worden[7]. Ein bezeichnendes Licht auf seine fürsorgliche Hilfsbereitschaft wirft der Passus über Erich Przywara (1889–1972), bei dem sich damals die ersten Anzeichen seiner Krankheit zu melden begannen.

Worauf es mir jedoch ankommt, ist das in der ersten Hälfte des Briefes angesprochene Projekt. Auffallend ist der ungewöhnliche Wechsel in der Anrede. Während Karl Rahner im zweiten Teil geduzt wird, formuliert Balthasar im ersten Teil seine schroffe Absage in der dritten Person: »Leider muß ich Ihnen aber nun mit aller Klarheit und Rücksichtslosigkeit ins Antlitz schleudern: Nein, ich kann nicht mitmachen.« Zu welchem Projekt wird hier die Mitarbeit aufgekündigt?

1. Der Dogmatikentwurf vom Sommer 1939

Im Sommer 1939, also kurz vor Ausbruch des 2. Weltkrieges, trafen sich Hans Urs von Balthasar und Karl Rahner auf dem »Zenzenhof« in der Nähe von Innsbruck, der das Feriendomizil des Innsbrucker Jesuitenkollegs war. Balthasar dürfte wohl aus München angereist sein, wo er seit dem Abschluß seines Theologiestudiums, das er im Sommer 1937 in Fourvière beendet hatte, bei der Redaktion der »Stimmen der Zeit« mitarbeitete. Rahner war im Sommersemester 1937 an der Innsbrucker Theologischen Fakultät habilitiert worden. Ein Jahr später, Ende Juli 1938, wurde die Fakultät von den Nationalsozialisten aufgelöst. Im Herbst 1939 sollte Karl Rahner nach Wien übersiedeln, da auch die Innsbrucker Jesuitenhäuser von den neuen Machthabern beschlagnahmt wurden. In dieser politisch so brisanten Zeit begegnen sich die beiden jungen Jesuitenpatres, um in der Abgeschiedenheit des Zenzenhofes nicht etwa über aktuelle Tagesfragen, sondern über das Projekt einer neuen Dogmatik zu beraten. Wie Balthasar schreibt, ist sie »das Notwendigste«.

---

[4] F. Nietzsche, Vergeblichkeit. Auswahl und Nachwort von Hans Werner, Basel 1942; ders., Vom vornehmen Menschen. Auswahl und Nachwort von Hans Werner, Basel 1942. Vgl. J. Gesthuisen, Das Nietzsche-Bild Hans Urs von Balthasars. Ein Zugang zur »Apokalypse der deutschen Seele«, Rom 1986, 35–38.

[5] Présence et pensée. Essai sur la philosophie religieuse de Grégoire de Nysse, Paris 1942; [2]1988.

[6] Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie, Olten/Köln 1951. Siehe die Notiz im Tagebuch: »Am 26. August 1941 fuhr ich wieder nach Sitten, um das Buch über Barth fertigzustellen« (Adrienne von Speyr, Erde und Himmel I, Einsiedeln 1975, 120 [= Nr. 162]). Im Vorwort zur 1. Auflage schreibt Balthasar: »Der Verfasser hat sein Thema seit bald 20 Jahren meditiert; es hat im Verlauf der Jahre, im ständigen Kontakt mit den Entfaltungen der Theologie Karl Barths, mannigfache Verwandlungen erfahren« (a.a.O., 10).

[7] J. Bütler, Jeanne d'Arc. Die Akten der Verurteilung, Einsiedeln 1943.

Wie soll man dieses Urteil einordnen? Entspringt es lediglich seinem persönlichen Verlangen oder lassen sich dafür objektive Gründe und Entwicklungen geltend machen? Ich möchte die Frage nicht dem Sinne einer Alternative verstehen und deshalb die Antwort von beiden Bereichen her zu geben versuchen. Im persönlichen Bereich hat Balthasar öfters das Ungenügen artikuliert, das er während seiner philosophischen und theologischen Ausbildung in den Scholastikaten des Ordens empfunden hat, die von der Neuscholastik dominiert waren[8].

> In einer Tagebuchnotiz aus dem Sommer 1946 begegnet das beredteste Zeugnis seiner während dieser Ausbildungsjahre erfahrenen Trostlosigkeit, die er im Rückblick nach dem »Eingriff von Basel«, d. h. nach der Anfang 1940 dort erfolgten Begegnung mit Adrienne von Speyr, als ein Durchgangsstadium zur Findung seiner Sendung positiv zu deuten vermag. »Das ganze Studium im Orden hindurch war ein verbissenes Ringen mit der Trostlosigkeit der Theologie, dem, was die Menschen aus der Herrlichkeit der Offenbarung gemacht haben: ich konnte diese Gestalt des Wortes Gottes nicht ertragen, hätte mit der Wut eines Samsons um mich hauen können, mit seiner Kraft den ganzen Tempel einreißen wollen und mich selber darunter begraben: aber es war (obschon die Sendung sich regte) das Durchsetzenwollen meiner Pläne, das Leben aus meiner unendlichen Indignation heraus, daß es so war. Ich sagte das alles fast niemandem. Przywara verstand alles, auch ohne Worte, sonst war niemand da, der hätte verstehen können. Ich schrieb die ›Apokalypse‹ mit jener Verbissenheit, die gewaltsam, koste es, was es wolle, eine Welt in den Grundlagen umzubauen sich vornimmt. Es hat wirklich den Eingriff von Basel gebraucht, und vor allem die lösende Güte des Johannes, um auch in mir die Rabiatheit des Willens in wirkliche Indifferenz überzuführen«[9].
>
> Im selben Tagebucheintrag wird aber auch die andere Perspektive angedeutet, die über die persönliche Erfahrung hinausweist und auf die Entwicklungslinien des theologischen Geschehens achtet. Balthasar notiert: »Man rühmt an Guardini, daß er Zugänge schafft für die Außenstehenden. Das ist gewiß eine notwendige Aufgabe und Sendung. Aber Zugänge wozu? Haben nicht Brunner und Seinesgleichen recht, wenn sie im heutigen Katholizismus zwei Fronten unterscheiden: die gescheiten Außenseiter, die man vorschickt, um die Fische zu fangen und ins Netz zu treiben, und die große, träge Masse dahinter, die abgestorbene Tradition, die ganze Enge und Gedankenlosigkeit, wie sie etwa durch die heutige Theologie gekennzeichnet wird, und den gefangenen Fischen – zu spät! wenn sie schon im Netz sind! – als graue, illusionslose Wirklichkeit aufgeht? Wäre es nicht gescheiter, sich ganz der inneren Arbeit zu widmen, vom innersten Zentrum her das Christliche so unwiderleglich erstrahlen zu lassen, daß die Lichter bis ins finstere Revier vor

---

[8] Die Pullacher Etappe seines um ein Jahr verkürzten Philosophiestudiums (1931–1933) bezeichnet er als ein Schmachten »in der Wüste der Neuscholastik« (Rechenschaft – 1965, in: Mein Werk, 70). Über das Theologiestudium in Fourvière (1933–1937) sagt er: »In den Vorlesungen war von einer ›nouvelle théologie‹ überhaupt keine Rede (ich wundere mich noch heute, daß für dieses arme Fourvière ein solcher Mythos erfunden werden konnte!), aber zum Glück und zum Trost wohnte Henri de Lubac im Haus, der uns über den Schulstoff hinaus auf die Kirchenväter verwies und uns allen seine eigenen Aufzeichnungen und Exzerpte großherzig auslieh« (Prüfet alles – das Gute behaltet, Ostfildern 1986,9).

[9] A. von Speyr, Erde und Himmel II, Einsiedeln 1975, 195/196 (= Nr. 1579: »Persönliche Notizen, Sommer 1946«). Balthasar verweist auf sein dreibändiges Erstlingswerk, das aus der Dissertation (»Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur«, 1930 im Selbstverlag publiziert) hervorgegangen ist: Apokalypse der deutschen Seele. Studien zu einer Lehre von letzten Haltungen. Bd. 1 Der deutsche Idealismus, Salzburg 1937; Bd. 2 Im Zeichen Nietzsches, Salzburg 1939; Bd. 3 Die Vergöttlichung des Todes, Salzburg 1939.

der Kirche draußen hindurchscheinen würden? Das müßte möglich sein: alles von zuinnerst her so lebendig werden zu lassen, daß das Tote sich umsonst gegen diese Auferstehung sträubte und ein Durchbruch aus den elementarsten Kräften des Christlichen her erfolgte. Also weder Apologetik nach außen, noch esoterisches Getue nach innen (wie die Laacher usw.), sondern einfach christliches Strahlen: aus dem innersten Innen bis ins äußerste Außen«[10].

Zugegeben, die Andeutungen sind spärlich – neben Romano Guardini (1885–1968), den er im Wintersemester 1926/27 in Berlin gehört hatte, und dem Mitbegründer der Dialektischen Theologie Emil Brunner (1889–1966) wird nur auf die »Mysterientheologie« des Laacher Benediktiners Odo Casel (1886–1948) angespielt – und sie werden im Rahmen einer Tagebuchreflexion freilich auch stark subjektiv und emotional vorgetragen. Mit der »abgestorbenen Tradition«, der »Enge und Gedankenlosigkeit« aber werden zweifellos seine Erfahrungen mit der in den Scholastikaten vertretenen Neuscholastik formuliert, die im Vergleich zu seinem vor dem Ordenseintritt (18. 11. 1929) an den Universitäten Zürich, Wien und Berlin absolvierten Germanistikstudium (1924–1928) zwangsläufig eine enger dimensionierte geistige Welt darstellte.

Dagegen läßt sich der auf eine Ablösung der Neuscholastik hindrängende Gärungsprozeß jener Jahre, bei dem auch die von Josef Andreas Jungmann (1889–1975) und einigen Innsbrucker Kollegen damals ausgelöste Debatte um die »Verkündigungstheologie« zu berücksichtigen wäre, noch viel konkreter und differenzierter anhand eines Dokumentes ablesen, bei dessen Abfassung Karl Rahner eine nicht unwesentliche Rolle zugefallen sein dürfte. Dieses Dokument mit dem Titel »Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum« ist erst jüngst ediert und somit erst jetzt allgemein zugänglich geworden[11]. Es handelt sich um ein Memorandum des Wiener-Seelsorge-Instituts aus dem Jahr 1943, dessen Mitarbeiter in der Stellung eines Ordinariatsrates Rahner damals war. Im Auftrag des Wiener Kardinals antwortete das Seelsorge-Institut ausführlich auf die vom Freiburger Erzbischof Conrad Gröber (1872–1948) formulierten »Beunruhigungen« (das sog. Freiburger Memorandum vom 18. Januar 1943 mit 17 Punkten), von denen ein Punkt auch die Aktivitäten des Wiener Pastoralinstituts ins Visier nahm. In unserem Zusammenhang interessieren besonders die Darlegungen zur dogmatischen Theologie. In Replik auf die »Beunruhigungen« aus Freiburg kommen drei Themen zur Sprache: »Die Schulbücher und der Schulbetrieb«, »Der Mangel an großen Arbeiten

[10] A. von Speyr, a.a.O., 194/195.

[11] H. Wolf (Hrsg.), Karl Rahner: Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum (1943), Ostfildern 1994. Der Text des Memorandums wurde ediert nach dem im Diözesanarchiv Wien unter dem Nachlaß Rudolf verwahrten Exemplar. K. H. Neufeld kritisiert die vom Herausgeber H. Wolf ausschließlich für Karl Rahner reklamierte Zuschreibung des Textes und bezeichnet sie als »irreführend« (Die Brüder Rahner. Eine Biographie, 167 Anm. 14). Diktion, Denkstil und die umfassende theologisch-philosophische Erudition lassen m. E. kaum Zweifel an der federführenden Miturheberschaft Rahners aufkommen. Neben inneren Kriterien gibt es auch äußere Gründe, die der Herausgeber für seine Zuschreibung geltend machen kann (vgl. H. Wolf, a.a.O., 63–65).

spekulativer Theologie«, »Einfluß der protestantischen Dogmatik auf die katholische?«[12]. Im nachhinein wird diese Denkschrift zu einer wichtigen Quelle, die – teilweise nach Art eines Literaturberichtes vorgehend – eine Tour d'horizon der theologischen und philosophischen Strömungen im deutschsprachigen Raum der Zwischenkriegszeit bietet. Unter den Schulbüchern wird auf die Dogmatik von Michael Schmaus (1897–1993) eigens hingewiesen, die dann für die Theologengeneration nach dem 2. Weltkrieg zum bestimmenden Lehrbuch und zu einer Quelle der theologischen Erneuerung werden sollte. Die beiden ersten Bände, die 1938 erschienen waren, hat Karl Rahner 1939, also im Jahr des Zusammentreffens auf dem Zenzenhof rezensiert[13]. Einige kritische Bemerkungen werden im Memorandum wiederholt.

> So faßt er dort seine Kritik unter einer didaktischen Perspektive zusammen. »Eine klare und eindeutige Herausarbeitung der Begriffe, die deutliche Heraushebung der kirchenamtlichen Lehre mit ihrer theologischen Qualifikation, eine deutliche Absetzung von allen unverbindlichen theologischen Meinungen und literarischen Paraphrasen, eine exegetisch und begrifflich möglichst genaue Analyse der biblischen Grundlagen scharf herausgestellter theologischer Sätze, ein erster, aber doch einigermaßen gründlicher Einblick in die dogmengeschichtliche Entwicklung, wenigstens der grundlegenden dogmatischen Sätze, diese und ähnliche Grundaufgaben des ersten dogmatischen Unterrichts sind natürlich auch bei Schmaus irgendwie vorhanden, aber doch nicht genügend in *der* didaktischen Form dargeboten, in der der Schüler solche Fragen wirklich zum ersten Mal lernen kann. Es hat bei der bis zu einem gewissen Sinn antiintellektualistischen Mentalität der heutigen jungen Theologen natürlich eine gewisse Schwierigkeit, sie dazu zu bringen, diese Dinge wirklich klar so zu lernen, daß sie wirklich ihr stets verfügbarer Besitz werden. Aber geschenkt darf ihnen dennoch nicht alles werden. Die Aufgabe der dogmatischen Vorlesung darf in dieser Hinsicht zuerst nicht sein, den Weg zum ›Erlebnis‹ und zum Leben auf Kosten begrifflicher Exaktheit zu verkürzen, sondern dem Schüler bei aller Unerbittlichkeit eines nüchternen und exakten Lernens, eines klar fixierten Schulstoffes durch Lebendigkeit und echte Tiefe des Vortrags zu helfen, die Einseitigkeit der heutigen Mentalität nach Möglichkeit zu überwinden«[14].

Solche Reflexionen geben indirekt zu erkennen, was Rahner anders machen würde, worauf er noch mehr Wert legen würde. Sie lassen aber zugleich und vor allem den tiefen Graben ahnen, der zwischen dem hier geradezu pedantisch schulmäßig auftretenden Denktyp Rahners und der ganz anders gearteten Denkmentalität Balthasars sich auftun mußte. Hält man den Denktyp dagegen, wie er sich in den Bänden der »Apokalypse der deutschen Seele« äußert, dann kann man den enormen Abstand in der Denkform ermessen, der über den großen Rahmenentwurf hinaus eine Zusam-

---

[12] Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum, a.a.O., 96–107. Die Verkündigungstheologie wird unter dem Abschnitt »Einzelfragen« behandelt, a.a.O., 116–122. Der Text des Freiburger Memorandums ist abgedruckt in der Habilitationsschrift von Th. Maas-Ewerd: Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die »liturgische Frage« in den Jahren 1939 bis 1944 (Studien zur Pastoralliturgie 3), Regensburg 1981, 540–569.

[13] M. Schmaus, Katholische Dogmatik, Bd. 1: Gott der Eine und der Dreieinige, München 1938; Bd. 2: Schöpfung und Erlösung, München 1938. Zu Bd. 2 Rez. von K. Rahner, in: Zeitschrift für katholische Theologie 63 (1939) 226–229. Im weiteren Verlauf wuchs die Dogmatik bis auf 5 Bände in 8 Teilbänden an, davon erlebten einzelne Bände bis zu 6 Auflagen.

[14] Theologische und philosophische Zeitfragen im katholischen deutschen Raum, a. a. O., 98.

menarbeit bei der konkreten Ausführung dann mit Sicherheit äußerst mühsam, wenn nicht gar unmöglich gemacht hätte. In der Grundintention einer mehr heilsgeschichtlichen Ausrichtung, die die ungeschichtliche Abstraktheit der neuscholastischen Manualien überwindet, dürften die beiden aber einig gewesen sein.

Den seinerzeit erarbeiteten Gliederungsentwurf hat Karl Rahner 1954 im 1. Band seiner »Schriften zur Theologie« veröffentlicht und in einer Anmerkung festgehalten: »Hier sei erwähnt, daß der erste Entwurf dieser Skizze auf Überlegungen, die der Verfasser mit Hans Urs von Balthasar vor vielen Jahren gemeinsam anstellte, zurückgeht. Scheiden läßt sich nicht mehr, was an Gutem und Bösem daran auf sein und was auf mein Konto geht. Die Veröffentlichung muß ich allein verantworten[15].«

Auch Balthasar erinnerte später an dieses gemeinsame Theologisieren. In einem Interview aus dem Jahr 1976 sagt er: »Ich halte Karl Rahner, aufs Ganze gesehen, für die stärkste theologische Potenz unserer Zeit. Und es ist evident, daß er mir an spekulativer Kraft weit überlegen ist. Wir haben im Jahr 1939 einträchtig zusammen einen Dogmatikplan ausgearbeitet (über Innsbruck am Zenzenhof), aus dem dann später ›Mysterium Salutis‹ geworden ist. Aber unsere Ausgangspositionen waren eigentlich immer verschieden. Es gibt ein Buch von Simmel, das heißt ›Kant und Goethe‹. Rahner hat Kant, oder wenn Sie wollen, Fichte gewählt, den transzendentalen Ansatz. Und ich habe Goethe gewählt – als Germanist«[16].

Im Sommer 1941 lag bereits ein Vertragsentwurf zum »Handbuch der katholischen Dogmatik« vor – so lautete der vorgesehene Titel –, den der Herderverlag zwar Karl Rahner, aber nicht Balthasar zuschickte. Trotzdem erfuhr dieser von den Verhandlungen und wandte sich dann direkt an den Verlag, dem er seine Bedenken gegenüber den von Rahner ins Auge gefaßten Mitarbeitern äußerte, die den Vorvertrag bereits mitunterzeichnet hatten[17]. Vor dem Hintergrund dieser Spannungen und der angedeuteten Arbeitsbelastung ist wohl das definitive Nein zu verstehen, das Balthasar in dem zitierten Brief vom 28. November 1941 ausspricht.

---

[15] K. Rahner, Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik, in: Schriften zur Theologie I, Einsiedeln 1954, 9–28; Zitat S. 23. Auf den folgenden Seite 29–47 wird der Gliederungsentwurf abgedruckt: »Aufriß einer Dogmatik«. Inwieweit Rahner den ursprünglichen Entwurf hier schon überarbeitet hat – wie seine Formulierung in der Anmerkung vermuten läßt –, kann erst festgestellt werden, wenn das Original zum Vorschein kommt. Meine diesbezügliche Anfrage beim Balthasar-Archiv kam zu früh, da dort noch nicht alle Materialien gesichtet werden konnten. Das im Rahner-Archiv Innsbruck wohl vorhandene Exemplar ist mir leider nicht greifbar. – Eine schnell orientierende Kurzinformation, wie Rahner sich den Aufbau der Dogmatik vorstellte, bieten seine grundsätzlichen Lexikonartikel, z. B. Dogmatik, in: LThK^2 III (1959) 446–454, bes. 449–451 (Die innere Artikulation der D. selbst); Formale und fundamentale Theologie, in: LThK^2 IV (1960) 205f. sowie die wissenschaftstheoretischen Artikel über die Einzeltraktate, die bis auf wenige Ausnahmen aus seiner Feder stammen.

[16] Geist und Feuer. Interview mit Michael Albus, in: Herder Korrespondenz 30 (1976) 75. Das erwähnte Opusculum des Philosophen Georg Simmel (1858–1918) »Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung« erschien in Leipzig ^{4}1924. Auch die »Rechenschaft« erinnert an »die Zusammenarbeit mit Karl Rahner beim Entwurf einer neuen Dogmatik« (in: Mein Werk, 39).

[17] Diese Einzelheiten gehen aus dem Brief hervor, den der mit Karl Rahner befreundete Cheflektor beim Herderverlag Dr. Robert Scherer (geb. 1904) Ende Oktober 1941 nach Wien geschrieben hat. Aus diesem Brief wird zitiert bei K. H. Neufeld, Die Brüder Rahner, 180. Die von Rahner vorgesehenen Mitarbeiter waren die Jesuitenpatres Alfred Delp (1907–1945) und Paul Bolkovac (1907–1993), die beide (gleichzeitig mit Balthasar) bei den »Stimmen der Zeit« gearbeitet hatten und nach der Beschlagnahmung des

Ich habe diese Episode um den zunächst gescheiterten Dogmatikplan, der dann, wie von Balthasar in dem Interview beiläufig angemerkt wird, bei der Konzeption der heilsgeschichtlichen Dogmatik »Mysterium Salutis« Pate gestanden hat[18], deshalb als Einstieg gewählt, weil ich die These vertrete, daß die Trilogie im Grunde die Dogmatik Balthasars darstellt und in einer ideellen Verbindung mit den Überlegungen des Sommers 1939 am Zenzenhof zu sehen ist. Auch wenn Balthasar damals seinem Ordensmitbruder Rahner eine barsche Absage erteilt hat, die Idee für eine neue Dogmatik hat ihn selbst nicht mehr losgelassen. Sie reifte in einer außergewöhnlich langen Latenzzeit heran, während der sie mannigfache Anregungen und Einflüsse aufnahm, bis dann endlich der Zeitpunkt der Realisierung kam, die sich in ähnlicher Erstreckung wie die Latenzzeit der Idee bei konstant bleibender Aufnahmefähigkeit für neue Entwicklungen ausdehnte.

2. Werkgenetischer Überblick der Trilogie (1961–1987)

Über den Kairos, also sozusagen den Geburtsakt der Trilogie, gibt der Autor in seiner »Rechenschaft« aus dem Jahr 1965 Auskunft:

> »Gegenwart ist das immerfort Vorrückende, ins Unbekannte Vorstoßende und zu neuer Entscheidung Zwingende: man spürt es, wenn man durch Jahrzehnte eine Sammlung mit dem Titel ›Christ heute‹ leitet oder auch nur mit jungen Menschen zusammentrifft: jährlich, täglich muß das Ganze mit unverbrauchten Augen neu angeschaut werden. Während ich die Fülle der kirchlichen Überlieferung im Blick zu behalten versuchte, war dies Vorrücken immer mitbedacht: nur das Beste hat Chance zu überleben, andererseits ist es vielleicht doch wichtiger, diesem Besten gedient zu haben, als dem offenkundig Ephemeren von heute. Vieles aus dem vergessenen Großen ist seit je hinaus über Fragestellungen, die den Zeitgenossen unerhört modern und niedagewesen vorkommen. Hat es Sinn, diesem modernen Menschen seine

---

Schriftstellerhauses in der Veterinärstraße durch die Gestapo (18. 4. 1941) und dem Verbot der Zeitschrift in der Seelsorge eingesetzt waren.

Unter welchem (m. E. doch etwas fragwürdigem) Vorzeichen der Lektor die angestrebte Zusammenarbeit von Rahner und Balthasar gesehen hat, äußert er in einem Brief an Karl Rahner Anfang November 1941, also kurz vor der definitiven Absage Balthasars: »Im übrigen sind wir davon überzeugt, daß Ihre Leistung an dem Werk gewiß ein gesundes Korrektiv gegenüber den vielleicht zuweilen allzu hochfliegenden und zu kühnen Gedanken von P. von Balthasar bedeuten wird, daß Sie darüber hinaus aber selbst so reich und ursprünglich genug sind, um ganz Wesentliches an dem Werk der Dogmatik beizusteuern. Wir schätzen an Herrn P. von Balthasar die Genialität wie die Energie, die ihn auch zu äußerster Kleinarbeit befähigt, schätzen aber nicht minder die zäher fließende, aber um so nachhaltigere und gründliche Art des Alemannischen bei Ihnen. Wir können uns keine glücklichere Verbindung für ein solches Werk denken« (a.a.O., 181/182). Diese erhoffte »glückliche Verbindung« sollte sich bald als Illusion erweisen.

[18] Über den Werdegang von »Mysterium Salutis« (1965–1976) informiert Magnus Löhrer in: MySal. Ergänzungsband, Zürich 1981, 13–37. »Am nachhaltigsten wurde Mysterium Salutis gewiß durch die theologischen Neuansätze Karl Rahners inspiriert, vor allem durch den ›Aufriß einer Dogmatik‹, den Rahner gemeinsam mit Hans Urs von Balthasar erarbeitet hat« (a.a.O., 13). In den »allgemeinen Grundsätzen«, die die Herausgeber den Mitarbeitern vorlegten, heißt es unter Punkt 10: »Der beiliegende Werkplan wurde in verschiedener Hinsicht inspiriert von Karl Rahner, Über den Versuch eines Aufrisses einer Dogmatik: Schriften zur Theologie I (Zürich 1954) 9–47. Es dürfte nicht wenig zur Einheitlichkeit des Werkes beitragen, wenn sich die einzelnen Mitarbeiter von da aus anregen lassen« (a.a.O., 30). Siehe auch unten Anm. 22.

besondere religiöse Situation zu erklären, in Abgrenzung gegen frühere? Vielleicht bis zu einem gewissen Grad, und ich habe den Versuch in ›Die Gottesfrage des heutigen Menschen‹ unternommen; das Ergebnis enttäuschte mich; der Gedanke tauchte auf, das Uneinholbare des Christlichen, für den heutigen Menschen so gut wie für den gestrigen, in einem einigermaßen abrundenden Bild vorzustellen. So reifte der Plan einer Trilogie, die ich auf keinen Fall vollenden werde, weil deren erster Teil, die Theologische Ästhetik, selbst schon vier starke Bände beansprucht, hinter denen die theologische Dramatik und Logik gewiß umsonst auf mich warten werden. Ein Werk von langem Atem sollte wenigstens die Ästhetik werden, um etwas Einheitlicheres darzubieten als die üblichen ›vereinigten Nippsachen‹ eines ›Teams‹ unter den tarnenden Titeln ›Dogmatik‹ oder ›Theologisches Lexikon‹ oder ›Festschrift‹... Denn leider ergeben ja hundert Anläufe noch keinen Sprung und hundert Einzelformen keinen gültigen Prägstock«[19].

Als Balthasar in der »Rechenschaft« anläßlich seines 60jährigen Geburtstages diese Zeilen niederschrieb, konnte er bereits auf vier Bände der Theologischen Ästhetik zurückschauen. 1961 war der erste Band »Schau der Gestalt« erschienen, 1962 in zwei Teilbänden der zweite Band »Fächer der Stile« und 1965 die 1000 Seiten des dritten Bandes »Im Raum der Metaphysik«, der von der zweiten Auflage an in zwei handlichere Halbbände aufgeteilt worden ist. 1966 folgte der alttestamentliche Band der »Herrlichkeit«. Drei Jahre später (1969) war mit dem neutestamentlichen Band die Theologische Ästhetik abgeschlossen. Somit fällt die Ausarbeitung eines großen Teils der Ästhetik in jene Zeit, da sich die einflußreichen Theologen auf dem 2. Vatikanischen Konzil (1962–1965) trafen. Henri de Lubac (1896–1991), der Mentor und Freund, der zu den Konzilstheologen zählte, konstatiert: »Zu den Merkwürdigkeiten in der Vorgeschichte des zweiten Vatikanischen Konzils gehört es, daß offenbar niemand daran dachte, Hans Urs von Balthasar an seiner Vorbereitung zu beteiligen. Das war merkwürdig, ja, ich würde sagen: beschämend; dennoch war es im letzten gut, ihn nicht aus seiner Aufgabe herauszureißen, aus der Fortführung eines Werkes von außerordentlichen Proportionen und einer Tiefe, wie die Kirche in unserer Epoche nichts Vergleichbares kennt«[20]. Die Ambiguität dieser Merkwürdigkeit, die für Balthasar selbst nie eines Aufhebens wert war, wird von de Lubac treffend erkannt.

Der Beginn der Arbeit an der Theologischen Ästhetik läßt sich noch genauer eingrenzen, wenn man den Aufsatz beachtet, den Balthasar 1959 im »Hochland« unter dem Titel »Offenbarung und Schönheit« veröffentlicht hat[21]. In diesem Aufsatz kündigt sich das ästhetische Thema kraftvoll an und wird in etwa die Einleitung zum ersten Band der »Herrlichkeit« (H I,15–120) vorweggenommen. Um die Jahreswende 1958/59 dürften also die ersten Schritte zur Realisierung jener Idee unternommen worden sein, die auf dem Zenzenhof konzipiert worden war. Ein Seitenblick auf die Entstehungsgeschichte des »Mysterium Salutis« zeigt, daß etwa zur selben Zeit der

---

[19] Rechenschaft – 1965, in: Mein Werk, 61. Die im Zitat erwähnte Schrift »Die Gottesfrage des heutigen Menschen« entstand aus Vorträgen und ist 1956 in Wien erschienen.

[20] H. de Lubac, Ein Zeuge Christi in der Kirche: Hans Urs von Balthasar, in: Internationale katholische Zeitschrift 4 (1975) 390.

[21] Hochland 51 (1959) 401–414; erweitert aufgenommen in: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 100–134.

Leiter des Benziger Verlags, Dr. Oscar Bettschart († 1990), die Initiative zur Verwirklichung der heilsgeschichtlichen Dogmatik ergriffen hat[22]. Die Samenkörner des Zenzenhofes wurden so fast zeitgleich auf zwei verschiedenen Feldern des theologischen Schaffens ausgesät.

Während auf dem Acker von »Mysterium Salutis« unter der Mitarbeit von 70 Theologen zwischen 1965 und 1976 die Ernte in 5 dicken Bänden eingebracht werden konnte[23], sollte das Samenkorn auf dem von Balthasar allein bestellten Feld gleichsam zu mehreren Ernten heranreifen. Denn mit der Ästhetik war die Lebenskraft der Idee keineswegs erschöpft. Dasselbe Samenkorn entfaltete nach der Ästhetik noch eine Dramatik und eine Logik.

Im neutestamentlichen Band der »Herrlichkeit« nimmt der Leser deutlich wahr, wie Balthasar auf ein neues Ufer zusteuert und das Mittelstück der Trilogie anvisiert. Tatsächlich reichen die Vorarbeiten zur Theodramatik noch weiter zurück als der Beginn der Ästhetik, denn bereits 1946/47 hielt er in Basel 6 Vorträge über die »Dramatik des Christlichen«[24], die man als eine Vorausskizze der Theodramatik ansehen darf. Deshalb konnte er in der »Rechenschaft« sein Vorhaben schon ziemlich konkret andeuten: »Die Ästhetik bleibt auf der Ebene von Licht, Bild, Schau. Das ist nur *eine* Dimension der Theologie. Die nächste heißt Tat, Ereignis, Drama (...). Gott handelt am Menschen, der Mensch antwortet durch Entscheidung und Tat. Auch die Welt- und Menschengeschichte ist Welttheater; hier werden die Philosophie der Tat (Fichte, Blondel), die Kunst der Tat (Shakespeare, Calderon), die Theologie der Tat (Karl Barth), um nur Stichworte zu reihen, aufeinander bezogen werden müssen...«[25]. In regelmäßigen Zwei- bzw. Dreijahresabschnitten kamen die Bände der Theodramatik heraus: 1973 Bd. 1: Prolegomena, 1976 Bd. 2/1. Teil: Der Mensch in

---

[22] Vgl. den Bericht von Magnus Löhrer, auf den oben in Anm. 18 hingewiesen worden ist. Im Rückblick gesteht Löhrer die Problematik eines solchen Teamwerkes für die Dogmatik ein: »Der Umstand, daß der ›Aufriß einer Dogmatik‹ im ersten Band der ›Schriften zur Theologie‹ auf gemeinsame Überlegungen K. Rahners und H. U. v. Balthasars zurückging, mochte damals den (trügerischen) Eindruck wecken, ein gemeinsamer Wurf nach einer einheitlichen Grundkonzeption lasse sich doch annähernd verwirklichen, auch wenn an einem solchen Werk sehr verschiedene Theologen mitarbeiten. Die nachkonziliare Entwicklung hat inzwischen mit aller Deutlichkeit gezeigt, daß dies nicht möglich ist. Mysterium Salutis dokumentiert auch eindrücklich diese Unmöglichkeit, wenn man einmal das Werk von den verschiedenen Beiträgen her auf die Einheit des Ganzen und die in ihm präsenten divergierenden Denkvoraussetzungen hin analysiert. Mit dieser sehr gewichtigen Einschränkung darf man aber doch sagen, daß die heilsgeschichtliche Orientierung dem ganzen Werk, wenn auch in unterschiedlicher Weise, ein bestimmtes Gepräge gibt. Sie hebt Mysterium Salutis jedenfalls eindrücklich von den herkömmlichen Handbüchern positiv-scholastischer Theologie ab« (a.a.O., 31/32).

[23] MySal I: Die Grundlagen heilsgeschichtlicher Dogmatik (1965); MySal II: Die Heilsgeschichte vor Christus (1967); MySal III/1: Das Christusereignis. Erster Halbband (1970); MySal III/2: Das Christusereignis. Zweiter Halbband (1969); MySal IV/1: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Erster Halbband (1972); MySal IV/2: Das Heilsgeschehen in der Gemeinde. Gottes Gnadenhandeln. Zweiter Halbband (1973); MySal V: Zwischenzeit und Vollendung der Heilsgeschichte (1976).

[24] Siehe: Unser Auftrag. Bericht und Entwurf, Einsiedeln 1984, 62 Anm. 3: »6 Vorträge über Dramen der Gnade. Nach einer Einleitung Calderons Auto: ›Der Maler seiner Schande‹, Shakespeares ›Maß für Maß‹, Goethes ›Faust‹, Strindbergs ›Nach Damaskus‹, Claudels ›Verkündigung‹. Das Ganze als erste Skizze der späteren ›Theodramatik‹.«

[25] Rechenschaft – 1965, in: Mein Werk, 68.

Gott, 1978 Bd. 2/2. Teil: Die Personen in Christus, 1980 Bd. 3: Die Handlung, 1983 Bd. 4: Das Endspiel. Als die Theodramatik mit dem vierten Band »Das Endspiel« abgeschlossen vorlag, rechneten wohl nur wenige damit, daß sich der bald 80jährige Autor noch an die Theologik heranmachen würde. Zudem hatte er am 23. Juni 1984 in der Sala Clementina des Vatikans aus der Hand von Papst Johannes Paul II. den »Premio Internazionale Paolo VI« empfangen, eine Auszeichnung, die in den Medien schon mit der Aura eines Nobelpreises der Kirche umgeben worden ist. Die Überreichung dieses Preises konnte man als die Krönung eines Lebenswerkes empfinden, dem nichts Wesentliches mehr hinzuzufügen sein wird. Doch im Jahr seines 80. Geburtstages überraschte Balthasar die Leser mit der Veröffentlichung von zwei Bänden der »Theologik«, von denen der erste den frühen Essay aus dem Jahr 1947, die »proprio Marte [– auf eigene Faust –] unternommene Entdeckungsfahrt in die Wahrheit, in deren Reich die Sonne nicht untergeht«[26], völlig unverändert, aber mit einem langen neuen Vorwort versehen[27], in die Trilogie einfügen konnte, was zugleich als Indiz für die organische Kontinuität seines Denkens gewertet werden darf. Zwei Jahre später 1987 erschien der dritte, pneumatologische Band. Das »opus mirandum« der Trilogie lag fertig vor. Noch im selben Jahr schickte Balthasar einen kurzen, aber gedankendichten »Epilog« nach.

Daß die auf 15 Bände angewachsene Trilogie, die in der deutschen Originalausgabe 7172 Druckseiten (inklusive »Epilog«) zählt, vollendet wurde, ist nicht nur die wirklich epochal zu nennende Leistung eines einzelnen Theologen, sondern darf als ein von der »providentia Dei« sichtlich begleitetes Geschenk an die Kirche unserer Zeit angesehen und dankbar in Empfang genommen werden. Im Blick auf das kleine Samenkorn des Dogmatikentwurfes vom Zenzenhof kann an die immense Dynamik erinnert werden, die die synoptischen Gleichnisse vom Senfkorn aussagen, aber es darf in keiner Weise das johanneische Wachstumsgeheimnis des Weizenkorns übersehen werden, das nur durch sein Absterben zur Fruchtbarkeit gelangt. Diese innere Kehrseite des Balthasarschen Werkes kann hier nicht betrachtet werden. Sie steht gleichsam auf einem anderen Blatt, an dem Adrienne von Speyr (1902–1967) wesentlich mitgeschrieben hat.

3. Das formale Strukturprinzip der Trilogie

Nach dem werkgeschichtlichen Blick auf die Trilogie soll in einem nächsten Schritt ihr inneres Baugesetz, ihre formale Struktur bedacht werden.

Im Unterschied zu anderen Wissenschaftlern war Balthasar in der Methodenreflexion äußerst wortkarg. Man kann den Eindruck gewinnen, daß Methodenfragen an sich ihn wenig interessiert haben. Er war mit einer solchen schöpferischen Potenz begabt, daß er weder der Hilfen einer Methode zu bedürfen schien, noch sich ihrer konsequenten Anwendung unterwerfen wollte. Durch diese allgemeine Beobach-

[26] Wahrheit. Ein Versuch. Bd. 1: Wahrheit der Welt, Einsiedeln 1947, 16 = TL I, 16.
[27] TL I, VII–XXII: »Zum Gesamtwerk«.

tung soll jedoch nicht die wirksame Existenz eines gewissermaßen impliziten Methodenbewußtseins in Abrede gestellt werden, das sich an etlichen Stellen, auf die es jetzt zu achten gilt, dann ausdrücklich artikuliert. Die auf dem langen Entstehungsweg der Trilogie eingestreuten Reflexionen erscheinen mir wie Stationen, an denen der rastlose Autor etwas innegehalten und wie ein Architekt die Statik seines geistigen Bauwerkes überprüft hat. Überraschenderweise finden sich die ausführlichsten Reflexionen solcher Art im »Epilog«, der gleichsam die Bauzeichnung des Architekten nach Vollendung des Werkes aushändigt[28]. Im »Epilog« bedient sich Balthasar selbst der Architekturmetapher und spricht vom »Dom«, den die Trilogie errichtet hat und den man durch eine »Vorhalle« und über eine deutlich akzentuierte »Schwelle« betreten muß. Im Vorwort erklärt er: Der ermüdete Leser möge keinen amerikanischen »digest«, keine zusammengepreßte Kurzfassung erwarten, sondern »vor allem eine Rechtfertigung dafür, daß hier die traditionelle Traktaten- oder Loci-Theologie einmal ganz anders vorgestellt wurde, nämlich von den Transzendentalien aus, in welchen sich der Übergang von einer wahren (und damit religiösen) Philosophie zur biblischen Offenbarungstheologie am mühelosesten ergibt«[29].

Was Balthasar hier so mühelos empfindet, nämlich den Übergang von der Philosophie zur biblischen Offenbarungstheologie mit Hilfe der Transzendentalienlehre, bereitet manchen seiner Kritiker freilich Probleme[30]. Versuchen wir aber seinen gedanklichen Ansatz erst einmal zu verstehen.

Er spricht von der Traktatentheologie, die in seiner Trilogie einmal in anderer Form dargeboten wird. Traktate sind die Einteilungsschemata, mit deren Hilfe die Schultheologie ihren Lehrstoff aufteilt. An der Ausformung der dogmatischen Traktate haben Generationen von Theologen gearbeitet und auf diese Weise nicht nur ihr Fachwissen, sondern ebenso ihre Lehrerfahrung und ihre pädagogisch-didaktischen Kenntnisse tradiert. Die an den Traktaten orientierten Lehrbücher der scholastischen Theologie haben den Unterricht an den kirchlichen Hochschulen und theologischen Fakultäten weitgehend bestimmt. So nützlich für den Unterricht die Einteilung der Dogmatik in Traktate auch sein mag, besteht auf der anderen Seite die Gefahr, daß die Parzellierung den Blick auf das ganze Lehrgebäude etwas verstellt. Die guten Lehrmeister wissen freilich um diese Gefahr und steuern in ihrem Unterricht genauso dagegen wie die römische Prüfungsordnung, die nach den Semesterprüfungen der einzelnen Traktate beim Abschlußexamen des Lizentiates eine Prüfung »De univer-

---

[28] Siehe Epilog, Einsiedeln/Trier 1987, 35–66. Andere Stellen solcher Reflexionen: H I, 11, 15–21; H III/1,13–20, 334–353; Rechenschaft – 1965, in: Mein Werk, 62–69; Noch ein Jahrzehnt – 1975, in: ebd,. 76–80; TD II/1,20–33; TL I, VII – XXII; Rückblick – 1988, in: Mein Werk, 92–96. Zum Epilog vgl. R. Mengus, L'»Epilogue« de Hans Urs von Balthasar (1905–1988), in: Revue des sciences religieuses 62 (1988) 252–264.

[29] Epilog, 7.

[30] Siehe z. B. die Kritik, die Eugen Biser in seiner Besprechung der Theologik I–III und des »Epilogs« äußert: »Will es [das Werk] lediglich als ›Dombau‹ im hermetischen Sinn des ›Epilogs‹ verstanden werden, der als solcher einer metaphysikfremden Zeit die ordnende und klärende Kraft des (Thomasischen) Seinsdenkens am Paradigma der ganzen geistes- und glaubensgeschichtlichen Traditionen vor Augen führt? Betreibt es somit letztlich… die Rückführung der divergierenden Intuitionen, Entwürfe und Interpretationen in den ebenso bergenden wie domestizierenden ›Raum der Metaphysik‹?« (Dombau oder Triptychon? Zum Abschluß der Trilogie Hans Urs von Balthasars, in: ThRv 84 [1988] 184).

sa theologia« verlangt. Balthasar selbst war nie in der Ausbildung von Theologiestudenten tätig und brauchte sich deshalb mit den Aufgaben und Problemen der Schultheologie nicht unmittelbar auseinanderzusetzen. Sein Blick ging von Anfang an in eine andere Richtung. Nachdem er sich die Existenz eines freien theologischen Schriftstellers mit einem eigenen Verlag[31] unter großen Opfern aufgebaut hatte, sah er seine Aufgabe vornehmlich darin, Theologie auf der Höhe der Zeit im weiten Raum des geistigen Kulturschaffens zu treiben. Aber was heißt »auf der Höhe der Zeit«? Müssen wir nicht vielmehr sagen, daß er die Theologie überhaupt wieder auf eine solche Höhe bringen wollte, wie sie ihm in jenen Gestalten der Theologiegeschichte begegnet war, die er dann im »Fächer der Stile« als maßgeblich vorstellte und im Vergleich zu denen die Schultheologie verblassen mußte[32]. So kümmerte er sich wenig um die Einhaltung der Grenzen, innerhalb derer die Traktate ihren Besitzstand wahren, sondern mühte sich um eine originäre Synthese der Theologie im Dialog mit den großen Gestalten der Theologie- und Geistesgeschichte und vielen anderen zeitgenössischen Anregern. Der Weg, der von der Traktatetheologie zur Trilogie Balthasars führt, ist m. E. vergleichbar mit der Entwicklung, die im Bereich der Musikgeschichte die Gattung der Oper von der Nummernoper mit ihrem statuarischen Wechsel von Rezitativ und Arie hin zum durchkomponierten Gesamtkunstwerk bei Richard Wagner durchlaufen hat. Die Trilogie ist so ein durchkomponiertes Gesamtwerk »De universa theologia« im Vergleich zu den einzelnen Nummern der Traktate.

Nachdem der Unterschied zu den Traktaten erklärt ist, deren Berechtigung und Nutzen dadurch in keiner Weise bestritten werden soll, ist auf die Artikulationen der Trilogie etwas näher einzugehen. Denn das Gesamtwerk der Trilogie öffnet sich wie das Triptychon eines Flügelaltars: der linke Flügel wird von der Ästhetik gefüllt, das Mittelbild von der Dramatik beherrscht und der rechte Flügel von der Logik beansprucht. Der kundige Betrachter wird durchaus feststellen können, daß dem Meister einige Teile besonders gut gelungen sind, manches dagegen eher flüchtig ausgeführt worden ist. So besticht die linke Tafel durch ausgefeilte Miniaturen, während auf der rechten Tafel der Pinselstrich zunehmend großflächiger ist. Mit dem vom Autor selbst verwendeten Bild des Triptychons[33] lassen sich die Artikulationen der Trilogie anschaulich darlegen. Um aber das innere Bauprinzip zu verstehen, bedarf es einer anderen, einer reflexiven Ebene, auf die Balthasar mit dem Transzendentalienaxiom hinweist.

Die formale Struktur der Trilogie wird von den Transzendentalien bestimmt. Im Unterschied zu den Kategorien, den umgrenzten Aussageweisen des Seins, sind die Transzendentalien die alles Sein durchwaltenden Eigenschaften. Weil sie alle Be-

---

[31] Die Gründung des Johannesverlags erfolgte im Jahr 1947. Durch den Verlag sollte vor allem die Drucklegung der Schriften Adriennes von Speyr ermöglicht werden. Ein schönes Selbstzeugnis über seine Verlagsarbeit findet sich in: Noch ein Jahrzehnt – 1975 (in: Mein Werk, 86f.)

[32] Im 2. Band der »Herrlichkeit« behandelt Balthasar folgende Theologen: Irenäus, Augustinus, Ps.-Dionysius Areopagita, Anselm, Bonaventura, Dante, Johannes vom Kreuz, Pascal, Hamann, Solowjew, Hopkins, Péguy.

[33] Siehe z. B. Noch ein Jahrzehnt – 1975, in: Mein Werk, 76; TD I, 15 u. ö.

grenzungen der Wesen übersteigen und dem Sein koextensiv sind, heißen sie Transzendentalien. Die Lehre von den Transzendentalien gehört als ein Kernstück der Metaphysik zum Grundbestand der »philosophia perennis«, die in den wechselnden geschichtlichen Ausdrucksgestalten ihren Gehalt wahrt. Balthasar greift auf dieses Lehrstück zurück, das in der zeitgenössischen Philosophie im Zuge einer allgemeinen Distanziertheit zur Metaphysik sonst wenig Beachtung findet, und macht es entschlossen zum formalen Strukturprinzip der Trilogie. Eine sorgfältige Untersuchung seiner Transzendentalienlehre wäre m. E. ein dringendes Desiderat der Balthasar-Forschung. Eine solche Untersuchung könnte sich vor allem auf die Wahrheitsstudie aus dem Jahr 1947 und auf den »Epilog« stützen. Denn schon in der Wahrheitsstudie wird deutlich, daß Balthasar im Vergleich zur thomistischen Schulphilosophie die Transzendentalienlehre in einer eigenständigen Form rezipiert hat, indem er sich auf drei Transzendentalien beschränkt[34] und vor allem indem er die von der spekulativen Deduktion abkünftige Reihenfolge der Transzendentalien umkehrt und die Schönheit als den Zusammenklang der Gutheit und Wahrheit vorordnet[35]. Weil aber die transzendentalen Eigenschaften ineinander sind (ihre sog. circumincessio), ist der Ansatz beim pulchrum durchaus seinsgemäß. Doch darf eine Untersuchung der Transzendentalienlehre Balthasars nicht auf der philosophischen Ebene Halt machen, der springende Punkt seiner Reflexion kommt erst ins Spiel, wenn man ihm auch dahin folgt, die Transzendentalien im trinitarischen Prozeß zu verankern, d.h. die Transzendentalienlehre im Horizont der Trinitätsoffenbarung zu begreifen[36]. In dem Aug in Auge von Transzendentalienansatz und Trinitätslehre liegt m. E. der Nerv des Balthasarschen Denkens. Die Statik des imposanten Dombaus der Trilogie besteht in dem spannungsvollen Zueinander beider Größen, einem Verhältnis, in dem die Analogie des Seins zum Vorschein kommt, wie sie in theologisch-klassischer Form auf dem 4. Laterankonzil definiert worden ist[37]. Im letzten Rückblick auf sein Werk erklärt Balthasar: »Wenn es eine unüberwindbare Distanz zwischen Gott und Geschöpf gibt, wenn es auch eine Analogie zwischen ihnen gibt, die sich auf keine Form von Identität reduzieren läßt, dann muß es ebenso eine Analogie der Transzendentalien geben zwischen denen des Geschöpfs und denen in Gott... Ich habe demnach versucht, eine Philosophie und eine Theologie von einer Analogie her aufzubauen, also nicht ausgehend von einem abstrakten Sein, vielmehr von einem Sein, wie es konkret in seinen (nicht kategorialen, sondern transzendentalen) Eigenschaften begegnet«[38].

---

[34] Abgesehen von sporadischen Andeutungen wird erst im »Epilog« (S. 43–43) das »unum« eigens thematisiert. Ein Reflex findet sich auch in: Rückblick – 1988, in: Mein Werk, 92.

[35] In einer späten Rückschau auf die Wahrheitsstudie hält Balthasar fest: »Meine unthomistische Vorordnung des Pulchrum (des Seins als Wunder und Staunen darüber) vor dem Bonum und Verum nimmt den Grundriß meiner späteren Trilogie vorweg, die mit einer Ästhetik (pulchrum) beginnt und einer Dramatik (bonum) fortfährt, um zur Theo-Logik (verum) zu gelangen« (Unser Auftrag, 82).

[36] Siehe den Abschnitt »Trinität und Transzendentalien« in: TL II, 159–164. Balthasar orientiert sich hier an der Trinitätstheologie Bonaventuras.

[37] DH 806: »Denn zwischen dem Schöpfer und dem Geschöpf kann man keine so große Ähnlichkeit feststellen, daß zwischen ihnen keine noch größere Unähnlichkeit festzustellen wäre.«

[38] Rückblick – 1988, in: Mein Werk, 93–94.

Einen Gedanken möchte ich in diesem Zusammenhang wenigstens kurz noch andeuten. Die erwünschte Untersuchung zur Transzendentalienlehre Balthasars sollte auch die Konsequenzen eigens bedenken, die sich aus der Reflexionsordnung pulchrum – bonum – verum ergeben. Denn die Vermittlung der Ästhetik über die Dramatik an die Logik ist m. E. noch wenig beachtet worden und könnte als originneller Denkanstoß auch von der Philosophie weiterverfolgt und vertieft werden[39].

4. Lageplan zu den Themenfeldern der Trilogie

Nachdem das innere Baugesetz in groben Umrissen erläutert worden ist, stellt sich nun die Aufgabe, einen Blick auf die Themen der Trilogie zu werfen, deren Fülle freilich in keiner Weise eingeholt werden kann. Selbst wenn wir das ganze Material der Orchestrierung beiseite schieben und nur auf die thematischen Leitmotive achten wollten, kämen wir an kein Ende. Da Balthasar über seine Trilogie keinen Gesamttitel gestellt hat, wie von Elio Guerriero in seiner Monographie richtig bemerkt worden ist[40], muß der hier gewählte Titel »Trilogie der Liebe« erklärt und gerechtfertigt werden. Zunächst aber sollen in einem summarischen Überblick die großen Themenfelder nach Art eines Lageplans angegeben werden. Dabei versuche ich eine lockere Zuordnung zu den Traktaten der Schuldogmatik vorzunehmen, um meine These plausibler zu machen, daß die Trilogie als Balthasars Dogmatik anzusehen ist.

Im Blick auf den ersten Band der »Herrlichkeit« »Schau der Gestalt« ließe sich am ehesten von einer theologischen Erkenntnislehre sprechen, die zuerst auf der Seite des glaubenden Subjekts und dann bezogen auf das Objekt der Offenbarungsgestalt entfaltet wird. Als Wahrnehmungslehre – Balthasar prägt den Terminus »Erblickungslehre«[41] – räumt die theologische Ästhetik den geistlichen Sinnen und der Erfahrung einen breiten Raum ein. Auf der Objektseite konturieren sich alle Gegebenheiten zu einer Gestalt. Die Offenbarung begegnet als Offenbarungsgestalt, die Wort- und Tatoffenbarung umfaßt und in Jesus Christus ihre Mitte hat. Die Einführung des Gestaltbegriffs in die Theologie dürfte zu den bleibenden Errungenschaften Balthasars zählen. Hier hat er sich immer auf sein Germanistikstudium und vor allem auf Goethe berufen, dessen Gestaltsehen er für die Theologie fruchtbar machen wollte[42].

Den zweiten Band »Fächer der Stile« kann man der Theologiegeschichte zuordnen. Mit den zwölf Monographien will der Autor den Beweis erbringen, »daß es keine innerlich große und historisch fruchtbare Theologie gegeben hat noch geben kann, die nicht ganz nachdrücklich unter der Kon-stellation des καλόν und der χάρις empfangen und geboren wurde«[43].

---

[39] Vgl. z. B. P. Henrici, La dramatique entre l'esthéthique et la logique, in: P.-Ph. Druet (Hrsg.), Pour une philosophie chrétienne, Paris/Namur 1983, 109–132.

[40] E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Freiburg 1993, 370–372.

[41] Zur Terminologie »Erblickungslehre-Entrückungslehre« vgl. H I, 118.

[42] Siehe M. Lochbrunner, Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars (Freiburger theologische Studien 120), Freiburg 1981, 166–175.

[43] H I, 10.

Der dritte Band »Im Raum der Metaphysik« umfaßt – im Bild des »Epilogs« formuliert – die »Vorhalle« und die »Schwelle«, die durchschritten werden, ehe man in den »Dom« gelangt. Dieser Band bringt Balthasars Überzeugung zum Ausdruck, daß der Theologe »ex professo kein Theologe sein kann, ohne zugleich Metaphysiker zu sein, wie entsprechend (...) eine Metaphysik, die sich weigerte, Theologie zu sein, ihren eigenen Gegenstand verkennen und verleugnen würde«[44]. An herausragenden Gestalten der Geistesgeschichte von Homer bis Heidegger exemplifiziert Balthasar das geglückte, aber auch das in einer Protesthaltung verweigerte Zueinander von Philosophie und Theologie.

Unter historischem Gesichtspunkt interessiert vor allem die Linie, die er entlang dem Leitmotiv »Metaphysik der Heiligen« aufzeigt. Mit dem bei Henri Bremond (1865–1933) entlehnten Namen markiert er ein folgenschweres »Schisma«, das Theologie und Spiritualität immer mehr dissoziiert hat. Während in der Hochscholastik die prägenden »doctores« auch »sancti« waren und von der Kirche als solche anerkannt worden sind, geraten die Heiligen nach dem Einbruch des Nominalismus auf das Nebengleis der Spiritualität und werden von den Systematikern kaum mehr als theologische Erkenntnisquelle ernst genommen. Die Kluft zwischen der »sitzenden Theologie« der Wissenschaftler und der »knieenden Theologie« der Heiligen kann auch heute noch keineswegs als überwunden gelten[45]. Balthasar wollte mit seinem Werk zu einer Annäherung beitragen, ohne die relative Eigenständigkeit von wissenschaftlicher Theologie und Spiritualität, von scientia und sapientia bestreiten zu wollen.

Der Schlußteil des Metaphysik-Bandes, überschrieben »Vermächtnis und christlicher Auftrag«[46], gehört zu den gedankendichtesten Passagen aus seiner Feder. Hier klingen jene Reflexionen an, die den vorgeschlagenen Gesamttitel »Trilogie der Liebe« begründen und rechtfertigen helfen. Hier expliziert er, wie die Seinsphilosophie auf eine Philosophie der Liebe hin tendiert, weil sie unter einem »theologischen Apriori« steht. »Der Christ ist jener Mensch, der von Glaubens wegen philosophieren muß. Weil er an die absolute Liebe Gottes zur Welt glaubt, ist er gehalten, das Sein in seiner ontologischen Differenz als Verweis auf die Liebe zu lesen, und entsprechend dieser Weisung zu leben... Der Christ bleibt Hüter jener metaphysischen Verwunderung, mit der die Philosophie beginnt und in deren Fortdauer sie west. Die Verwunderung ist stets auf dem Sprung, in Bewunderung der Schönheit des Seienden im ganzen umzuschlagen... Dieses Hochgefühl ist nicht Liebe. Liebe liebt das

---

[44] TL II, 159. Im letzten Rückblick spricht Balthasar von einer Meta-Anthropologie, »die nicht nur die kosmologischen, sondern auch die anthropologischen Wissenschaften zur Voraussetzung hat und sie auf die Seins- und Wesensfrage des Menschen hin übersteigt« (in: Mein Werk, 92); vgl. Prüfet alles – das Gute behaltet, 19. Siehe auch A. Scola, Hans Urs von Balthasar: Uno stile teologico, Milano 1991, 47ff.

[45] Von »sitzender« und »knieender« Theologie handelt Balthasar in seinem programmatischen Aufsatz »Theologie und Heiligkeit« aus dem Jahr 1948, aufgenommen in: Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 195–225. Rahner hatte diesen Aufsatz früh zur Kenntnis genommen, meint aber, daß es »ein an sich problematisches Wort« (Schriften zur Theologie I, 10) wäre. Zum hier angesprochenen Themenkreis siehe Jutta Konda, Das Verhältnis von Theologie und Heiligkeit im Werk Hans Urs von Balthasars (Bonner dogmatische Studien 9), Würzburg 1991.

[46] H III/1, 941–983.

Sein a priori, denn sie weiß, daß keine Wissenschaft je dem Grund seines Überhaupt-Seins auf die Spur kommen wird. Sie empfängt es als freies Geschenk und antwortet mit freiem Dank«[47].

Was sich im Raum der Metaphysik nur als Horizont eines »theologischen Aprioris« abzeichnet, wird im zweiten Teil des dritten Bandes ex professo dargelegt. Die beiden Halbbände »Alter Bund« und »Neuer Bund« weisen aber auch zurück auf den ersten Band »Schau der Gestalt«, indem sie die »Erblickungslehre« durch die »Entrückungslehre« ergänzen[48]. Auf der Subjektseite meint Entrückung die gnadenhafte Erhebung des Gläubigen, auf der Objektseite bezeichnet sie die Durchsetzungskraft und Wucht der Herrlichkeit Gottes. Vom Methodischen her wird man die beiden Halbbände als eine bibeltheologische Monographie zum Begriff Kabod, bzw. δόξα auffassen können. Wie der Metaphysik-Band klingt auch der neutestamentliche Band in eine rasante Stretta aus, die mit drei dialektisch verschränkten Themenreihen »Macht-Ohnmacht-Anwesenheit«, »Freude-Kreuz-Seligkeit«, »Gestalt-Zersplittern-Übergestalt« einen kraftvollen Schlußakkord hinstellt, wo es um die Frage geht, wie der Christ in der Welt leben kann. D. h. »aus dem Glauben an ein geschehenes endgültiges, eschatologisches Ereignis leben, in der Hoffnung auf den Durchbruch dieses Ereignisses in der gesamten Weltgeschichte und mit einer Gottes- und Menschenliebe, die die Existenz aus solchem Glauben und Hoffen evident macht«[49].

In den Schlußgedanken, die auf die prekäre Stellung des Christen in der Welt hinweisen, kündigt sich bereits die Dramatik an, der zweite Flügel der Trilogie.

Eingeleitet wird sie durch »Prolegomena«, die mit dem Abriß einer Dramengeschichte und Dramentheorie das Instrumentar der Theodramatik vorbereiten wollen. Für diesen Band gibt es im überkommenen Traktatehaushalt der Theologie keinerlei Vorbild. Er stellt eine wahre Neuschöpfung Balthasars dar, die der in den großen Dramen der Weltliteratur latenten Laientheologie nachspürt, sie aufdeckt und thematisiert. Dabei hält er ausdrücklich das Theatergleichnis, also die Spiegelung der Dramatik des Lebens auf der Bühne, für einen günstigeren Ansatzpunkt als das unmittelbare Anknüpfen bei der Dramatik der sozialen Verhältnisse, wie dies z. B. von der politischen Theologie oder den Befreiungstheologien unternommen wird.

Der nächste Band »Die Personen des Spiels« ist in zwei Teilbände gegliedert. Hier werden die Teilnehmer am Spiel des Theodramas, gleichsam der Theaterzettel mit den »dramatis personae« vorgestellt. Teil 1 »Der Mensch in Gott« enthält Balthasars theologische Anthropologie, die im Bedenken des dramatischen Miteinanders von endlicher und unendlicher Freiheit ihre Mitte hat. Teil 2 »Die Personen in Christus« bietet seine Christologie, diesmal unter der dramatischen Perspektive. Der Sendungsgedanke avanciert zum Zentralbegriff, der über das Schema einer Wesenschristologie hinausführen soll. Dann folgt ein Abriß der Mariologie, die an der Integration von christologischer und ekklesiotypischer Option interessiert ist[50].

---

[47] A.a.O., 974f.

[48] Zur Einheit beider Aspekte vgl. H I, 118f; H III/2 – Neuer Bund, 25 f.

[49] H III/2 – Neuer Bund, 496.

[50] Einen knappen Überblick über die Mariologie Balthasars bietet der Artikel von Johannes Roten, in: Marienlexikon VI, 822f.

Die vielen aufs ganze Werk hin verstreuten Aussagen über Maria erhalten hier ihren systematischen Ort. Schließlich reflektiert er noch über die Frage, ob und inwieweit die Engel und Dämonen als Personen des Spiels anzusprechen sind.

Der dritte Band »Die Handlung« bringt eine ausführliche Soteriologie, die zunächst am Leitfaden der Theologiegeschichte verfolgt und dann in systematischer Reflexion um den Begriff der Stellvertretung herum gebaut wird[51].

Der letzte Band »Das Endspiel« markiert unter formaler Hinsicht insofern einen Einschnitt, als Balthasar nun alle Schranken der Zurückhaltung, die er sich bislang auferlegt hatte, fallen läßt und extensiv aus den Schriften Adriennes von Speyr zitiert. War sie bisher schon implizit präsent, was gelegentliche Zitationen oder Verweise in den Anmerkungen belegen, so beherrscht sie nun ganze Seiten des Haupttextes. Balthasar handhabt sie gewissermaßen wie eine theologische Quelle, freilich ohne die theologische Problematik der Privatoffenbarung zu reflektieren. Er identifiziert sich ausdrücklich mit Adrienne. In der mit manchen autobiographischen und werkgenetischen Notizen angereicherten Schrift »Unser Auftrag« verfolgt er vor allem die Absicht, »zu verhindern, daß nach meinem Tod der Versuch unternommen wird, mein Werk von dem Adriennes von Speyr zu trennen«[52]. Vom Titel her ist klar, daß der letzte Band dem Traktat der Eschatologie zuzuordnen ist, für die Balthasar schon immer, angefangen von der »Apokalypse der deutschen Seele«, ein besonderes Interesse gezeigt hat[53]. Bekanntlich haben manche Äußerungen dieses Bandes, z. B. die Ausführungen über den Schmerz Gottes, zur Kritik herausgefordert. Andere warfen ihm eine Tendenz zur Apokatastasis vor. Er konnte seinen Kritikern noch antworten und tat dies in dem klärenden Bändchen »Was dürfen wir hoffen?«[54].

Der dritte Flügel der Trilogie, die Theologik, bringt im ersten Band eine rein philosophische Studie über die Wahrheit, die in ihrem Vorgehen manche Impulse von der phänomenologischen Methode aufgreift, d.h. mehr auf eine Wesensbeschreibung der Wahrheit schaut, als daß sie die kritische Frage nach der Erkenntnissicherung stellt. Die beiden folgenden theologischen Bände »Wahrheit Gottes« und »Geist der Wahrheit« widerstreben im Grunde jedem Versuch der Zuordnung zu einem dogmatischen Traktat. Sie gleichen eher einem Querschnitt, der durch die Dogmatik gezogen wird. Am nächsten aber scheint mir ein Vergleich mit Bonaventuras

---

[51] Siehe K.-H. Menke, Stellvertretung. Schlüsselbegriff christlichen Lebens und theologische Grundkategorie (Horizonte. Neue Folge 29), Freiburg 1991.

[52] Unser Auftrag, 11.

[53] In der Einführung zur »Apokalypse der deutschen Seele I«, S. 6 f. reflektiert er über die zwei möglichen Arten, Eschatologie zu treiben: die »positive« und die »existentielle« Eschatologie. Zu dem von J. Feiner und M. Löhrer herausgegebenen Sammelband »Fragen der Theologie heute« (Einsiedeln 1957, 403–421) steuerte er einen wichtigen Beitrag über die Eschatologie bei, der unter dem Titel »Umrisse der Eschatologie« in den ersten Skizzenband aufgenommen wurde (Verbum Caro, 276–300).

[54] Was dürfen wir hoffen? (Kriterien 75), Einsiedeln 1986. Zum angesprochenen Problemkreis vgl. die Untersuchung von Thomas Rudolf Krenski, Passio Caritatis. Trinitarische Passiologie im Werk Hans Urs von Balthasars (Horizonte, Neue Folge 28), Freiburg 1990.

»Itinerarium mentis in Deum« dem Duktus der beiden Bände zu kommen, deren Trennungslinie eh nur eine künstliche ist[55]. So erläutert Balthasar den Aufbau des 2. Bandes: »Während wir in einem ersten Gang, gewiß unter der stillschweigenden Voraussetzung eines Wissens um das Geheimnis der Trinität in Gott, von trinitarischen Analogien im Weltbereich ausgehend, uns zum Geheimnis Gottes emportasteten, dann dieses Geheimnis selbst nach menschlicher Möglichkeit zu umkreisen versuchten, beschreiten wir nunmehr den von der Trinität zur Welt absteigenden Weg, den man ›kata-logisch‹ nennen kann, um zunächst den Widerhall des göttlichen Ur-Dreiklangs in Schöpfung und Geschichte zu vernehmen und schließlich in ›Verbum-Caro‹ wieder auf unser Ausgangsproblem zu stoßen: Wie ist es möglich, daß göttlich-dreieinige Logik im menschwerdenden Logos innerhalb der Welt einen in seiner Weise ›adäquaten‹ Ausdruck finden kann«[56]? Der Ziel- und Endpunkt des bonaventuranischen Pilgerbuches ist die mystische Einigung der Seele mit Gott. Balthasars Aufstieg dagegen bewegt sich, dem Rahmen der Theologik entsprechend, vornehmlich auf der Ebene des Erkennens, das freilich ein liebendes Erkennen ist, und reflektiert in einer Umkehrung der Analogie die Katalogie des Abstiegs Gottes in Jesus Christus, ein Abstieg, der in dem Kapitel »Hölle und Trinität« in eine Höllenfahrt mündet, die die aus seinem früheren Werk bekannten Darlegungen zum »descensus ad inferos«, also das Eigengut seiner Karsamstagstheologie[57], fast als Vorformen erscheinen läßt im Vergleich zur hier artikulierten Karsamstagstheologie Adriennes von Speyr, die er aus den Nachlaßbänden der Mystikerin zusammenrafft. Den Rezensenten Eugen Biser hat dieser Abschnitt zur Feststellung veranlaßt, daß er »zum gewagtesten gehört, was jemals aus Balthasars Feder hervorging«[58].

Eugen Biser sieht aber auch richtig, daß die Hadesfahrt ihr Gegenstück findet im nächsten Band, dessen Schlußkapitel die Überschrift trägt: »Auf zum Vater«[59]. In diesem Band geht es um die Heimkehr und Rückholung der Welt, der Geschichte und des Menschen ins Eschaton. Indem Balthasar ein Bild des hl. Irenäus aufgreift, der im Blick auf den Sohn und den Geist von den »beiden Händen des Vaters«[60] spricht, soll nach der Reflexion über das Heilswerk des Sohnes nun die Rolle des göttlichen Geistes expliziert werden, dessen Wirken in der ganzen Breite des Spektrums Heilsgeschichte – Kirche – Welt bedacht wird. In gewisser Hinsicht stellt die Pneumatologie des letzten Bandes eine Ergänzung zur Soteriologie der Theodramatik dar[61], denn die Erlösung durch den menschgewordenen Sohn und die Heiligung durch den Geist greifen ineinander.

---

[55] Siehe die Vorbemerkung: »Die Unterteilung dessen, was in den beiden hier folgenden Bänden als ›Theologik‹ geboten wird, bleibt eine künstliche; beide Teile müssen als ein Ganzes gesehen werden« (TL II, 11).

[56] TL II, 155.

[57] Siehe M. Lochbrunner, Descensus ad inferos. Aspekte und Aporien eines vergessenen Glaubensartikels, in: FKTh 9 (1993) 161–177, bes. 172–177.

[58] E. Biser, Dombau oder Triptychon? Zum Abschluß der Trilogie Hans Urs von Balthasars, in: Theologische Revue 84 (1988) 179.

[59] TL III, 399–410.

[60] Siehe TL III S. 154, wo die einschlägigen Irenäus-Stellen aus »Adversus Haereses« angeführt werden.

[61] Balthasar spricht vom »soteriologischen Antlitz« des göttlichen Geistes: TL III, 394.

5. Trilogie der Liebe – von der Dogmatik zur Summa

Wenn wir von der Plattform des letzten Bandes aus auf die ganze Trilogie zurückzuschauen versuchen, dann verstärkt sich die Gewißheit, daß das scheinbare Labyrinth der verschlungenen Denkwege eine klare Spiralbewegung vollzieht, mit der in immer neuen Windungen das eine, unausschöpfbare Mysterium des Deus Unus et Trinus umkreist wird. Wie alle großen Denker hat Balthasar im Grunde nur einen einzigen Gedanken gedacht, das »id quo maius cogitari nequit«[62], das Unausdenkliche also, das aber alles Denken begründet und bewegt.

Aus der begrenzten Perspektive des Dogmatikers betrachtet dürfte die Feststellung zutreffen, daß Balthasar der Trinitätstheologie einen großen Zugewinn und viele Denkanstöße gebracht hat, deren Rezeption und kritische Vertiefung in der fachlichen Diskussion erst am Anfang zu stehen scheinen[63].

Mit drei Thesen soll der Zugewinn der Trilogie umrissen werden:

1. Balthasar hat die ganze Dogmatik trinitarisch dimensioniert. Er hat sozusagen eine Dogmatik »sub specie Trinitatis« zu konzipieren versucht und sich auf diese Weise der epochalen Trinitätsvergessenheit entgegengestemmt.

2. Mit subtilen Eingriffen an der überkommenen Lehrtradition hat er die eigentliche Trinitätstheologie immer entschiedener in eine Richtung vorangetrieben, die ihm ermöglicht hat, den johanneischen Satz »Gott ist Liebe« (1 Joh 4,8.16) nicht nur auf die heilsgeschichtliche Ebene zu beziehen, sondern ihn in der immanenten Trinität zu verankern.

»Die Unausdenkbarkeit Gottes ist eins mit der Unausdenkbarkeit des Mysterium des Vaters, der nie eine in sich selbst abgeschlossene, allwissende und allmächtige Person war, sondern der von jeher zum Sohn hin Sich-Enteignende, und damit nicht genug: mit und durch den Sohn sich nochmals an den Geist Übergebende… Aber das Je-schon-sich-Weggeben des Vaters: dieses Unvordenkliche und Unausdenkliche ist der letzte Grund, weshalb Gott überhaupt unfaßlich mehr ist, als jeder endliche Begriff fassen kann: Liebe, absolut gesetzt, ist das schlechthin Grundlose«[64].

3. Balthasar hat aber auch aus dem Bedenken des Deus Caritas die Konsequenzen für das Bedenken des Seins gezogen (»caritative Seinslehre«, »trinitarische Metaphysik«). Im Gegenlicht seiner Trinitätstheologie hellt sich die Seinsphilosophie zu einer Philosophie der Liebe auf. Die Analogia Entis weist über sich hinaus. Im Licht des trinitarischen Mysteriums legt sie sich aus als Analogie der Liebe[65].

---

[62] Die Anselm-Formel aus dem »Proslogion« (c. 15) ist ein oft wiederkehrender Topos Balthasars. Dazu einige Belegstellen: Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III, Einsiedeln 1967, 64, 138; H III/2-Neuer Bund, 14, 304; Einfaltungen. Auf Wegen christlicher Einigung, München 1969, 53; Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung, München 1970, 93; Klarstellungen, Freiburg 1971, 166; Warum ich ein Christ bin, in: Zwei Plädoyers, München 1971, 29; TD II/1, 105; u. ö.

[63] Einen ersten Versuch der Erfassung von Balthasars Trinitätstheologie bietet Karl Josef Wallner, Gott als Eschaton. Trinitarische Dramatik als Voraussetzung göttlicher Universalität bei Hans Urs von Balthasar (Heiligenkreuzer Studienreihe 7), Heiligenkreuz 1992; vgl. auch M. Stickelbroeck, Trinitarische Prozessualität und Einheit Gottes – zur Gotteslehre H. U. v. Balthasars, in: FKTh 10 (1994) 124–129.

[64] TL II, 127.

[65] Siehe meine »Analogia Caritatis« (vgl. oben Anm. 42), S. 281–303.

In den drei Thesen ist zugleich die Antwort enthalten, die den gewählten Gesamttitel rechtfertigt. Weil die Liebe das Transzendentale schlechthin ist, das Schönheit, Güte und Wahrheit umfaßt, ist Balthasars Trilogie »Herrlichkeit – Theodramatik – Theologik« eine Trilogie der Liebe.

Blenden wir nochmals zurück auf die eingangs erwähnte Episode der Begegnung zwischen Balthasar und Rahner auf dem Zenzenhof im Sommer 1939. Das damals ins Auge gefaßte Dogmatikprojekt kam nicht zustande. Beide sind (von Anfang an) getrennte Wege gegangen, doch hat jeder auf seine Weise die zeitgenössische Theologie entscheidend mitgeprägt. Was Balthasar betrifft, meine ich, daß er mit der Trilogie mehr und größeres geschaffen hat, als mit dem ursprünglichen Dogmatikentwurf angezielt worden war. Im Blick auf die symphonische Länge, die Fülle der behandelten Themen, die innere Kohärenz der Gedanken und die ordnende Kraft des Ganzen ist man geradezu versucht, von einer theologischen Summa zu sprechen. Die Bezeichnung »Summa« signalisiert gleichzeitig den – für Balthasar programmatischen – Abstand zum System. So sehr er ein konstruktiver Systematiker war[66], so entschieden lehnte er das neuzeitliche Systemdenken ab. Die Summa ist eine Synthese, aber kein geschlossenes, sich verabsolutierendes System.

Balthasar hat viele Fragen erwogen. Als Theologe hat er sie vornehmlich an Gott selbst gerichtet. Nicht alle werden in seinen Fragen ihre eigenen entdecken können.

Diese Hinführung hat sich auf sein trilogisches Hauptwerk beschränkt. Die Trilogie aber wird umgeben von einer Wolke kleiner Werke, in denen er sich mit schlichten Meditationen, in Miniaturen theologischer Essayistik, aber auch Polemik, in Gelegenheitsschriften, Vorträgen, Exerzitienkursen, Predigten etc. ganz unmittelbar in den Dienst der Verkündigung und Seelsorge gestellt hat. Das von ihm selbst gebrauchte Attribut »theologischer Schriftsteller« könnte leicht auf eine falsche Fährte führen[67]. Seine Schriftstellerexistenz hatte nichts mit unverbindlicher Schöngeisterei gemein, sondern sie war die priesterliche Existenz eines mutigen Zeugens Christi. Mit seinen eigenen Worten: »Liebe als christliche Communio ist eben kein abstraktes Prinzip, sondern Teilnahme an einem personalen Akt Gottes, der in Christus seine glühende Spitze hat, aber in seiner Tiefe die trinitarische Sozietät und in seiner Breite die Liebe Gottes zur gesamten Welt«[68]. Von dieser Liebe Gottes hat sich Hans Urs von Balthasar ganz in Beschlag nehmen und senden lassen. Die Trilogie der Liebe ist das literarische Monument solcher Sendung in die universale Weite der Catholica.

---

[66] Die meisten der vielen Auswahlen, die Balthasar vorgelegt hat, sind als systematischer Aufbau angelegt. Als exemplarisch in dieser Hinsicht kann seine Origenes-Auswahl »Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Schriften« (Salzburg 1938, Freiburg ^{3}1991) betrachtet werden.

[67] Siehe seine öfters wiederholte Klarstellung, »daß Schriftstellerei im Haushalt meines Lebens ein Nebenprodukt und faute de mieux bleibt und immer bleiben wird. Im Zentrum steht ein ganz anderes Interesse: die Arbeit an der Erneuerung der Kirche durch die Bildung neuer Gemeinschaften, die das radikale christliche Leben nach den evangelischen Räten Jesu verbinden mit der Existenz mitten in der Welt: im weltlichen Berufsleben oder im priesterlichen Amt, das lebendige Gemeinden zu beleben vermag. Hinter dieser Arbeit hat alles Spielen mit der Feder zurückzustehen« (Noch ein Jahrzehnt – 1975, in: Mein Werk, 76). Vgl. Geist und Feuer. Interview mit Michael Albus, in: Herder Korrespondenz 30 (1976) 73.

[68] In Gottes Einsatz leben (Kriterien 24), Einsiedeln 1971, 47/48.

Die Gentechnologie – ethische Fragen und praktische Handlungsmodelle

Prof. Joachim Piegsa zum 65. Geburtstag

Von Clemens Breuer, Augsburg

Mitte der achtziger Jahre schrieb der »Vater« des ersten französischen Retortenbabys *Jacques Testart*: »Hochverehrte Eltern, die In-vitro-Fertilisation schätzt sich glücklich, ihnen bald Eizellen à la carte anbieten zu können; das Labor übernimmt die Garantie für gewünschtes Geschlecht und Normgerechtheit. Wenn der Fortschritt noch ein bißchen weiter geht, können Sie aus einem Sortiment auswählen wie in einer Zoohandlung: Haarfarbe, Beinhöhe, Ohrenform und Gesundheitsurkunde.«[1] Gleichzeitig sprach sich *Testart* jedoch dafür aus, daß es an der Zeit sei, »daß die Stunde der Selbstbeschränkung des Forschers gekommen« sei.[2] Die Gentechnik ist heute in der Lage Lebewesen zu konstruieren, die durch natürliche Evolutionsprozesse nie oder höchstens extrem selten entstanden wären und sich als Population niemals hätten durchsetzen können.

Ungeachtet vieler kritischer Stimmen gingen die Forschungsprogramme weiter. Vor einiger Zeit gingen Meldungen durch die Presse, die mit den Überschriften »Baby-Plantagen«, »Doppelgänger auf Eis« beschrieben wurden: Zum erstenmal haben amerikanische Ärzte menschliche Embryonen geklont,[3] oder besser gesagt: zum erstenmal hat eine Forschergruppe öffentlich zugegeben, derartige Experimente gemacht zu haben. Mit diesem angeblichen »Erfolg« werden weithin neue Hoffnungen geweckt, die uns Mut machen sollen: Das Kind, das im Jahr 2008 zu den Auserwählten gehört, das Licht der Welt zu erblicken, ist genetisch bei erheblich besserer Gesundheit als eines, das ein Jahrzehnt zuvor geboren wurde. Die erzielten Kopien des Embryos können eingefroren und später als Ersatzteillager herangezogen werden, so daß das Problem der Organtransplantation weitgehend gelöst erscheint. Die Reaktion der Öffentlichkeit in unserem Land schien den Umfragen zufolge weitgehend eindeutig. Auf die Frage »Ist Klonen moralisch vertretbar?« antworteten 83% mit einem »Nein« und 7% mit einem »Ja« (10% waren unentschieden).[4]

Kommen derartige Vorstellungen unserer Zivilisation nicht entgegen? Haben wir uns nicht daran gewöhnt, Gesundheit als einen Zustand des vollständigen körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens zu definieren? Dürfen wir überhaupt eine Technik ablehnen, die uns verheißt, daß bestimmte erbliche Defekte reduziert werden, bzw. verschwinden können?

---

[1] J. Testart, Das transparente Ei (Originalausgabe: Paris 1986), Frankurt/M., München 1988, S. 23–24.

[2] Ebd., S. 26.

[3] Vgl. H. H. Bräutigam/Chr. Weymayr, Ich, Ich, Ich und Ich. Zum erstenmal haben amerikanische Ärzte menschliche Embryonen geklont. Was alles kann die Reproduktionsmedizin? Und was darf sie?, in: Die Zeit vom 5. 11. 1993, S. 13.

[4] Menschen-Klonen verbieten?, in: Die Woche vom 4. 11. 1993, S. 2.

Doch nicht nur im Bereich der Humangenetik sind Veränderungen erzielt worden, da in der Regel der gentechnischen Anwendung im humanen Bereich, die Anwendung im pflanzlichen und tierischen Bereich vorausgeht. Während die pflanzenorientierte Gentechnik um einen besseren Ertrag, eine bessere Resistenz und Haltbarkeit bemüht ist, konzentriert sich die Gentechnik bei Tieren z.B. um »Superkühe«, die einen höheren Milchertrag bringen und um »Superschweine«, die besseres und mehr Fleisch geben.

Mit welcher Geschwindigkeit sich die Gentechnik ausbreiten konnte, wird deutlich, wenn man die Anzahl der Firmen betrachtet, die in den vergangenen Jahren entstanden sind. Nachdem im Jahre 1977 die erste Firma »Genentech« zu Fragen der Gentechnik in Kalifornien gegründet worden ist,[5] gibt es heute allein in Amerika schätzungsweise 1200 Biotech-Unternehmen mit zusammen 120 000 Mitarbeitern, wobei die Biotech-Aktien im Jahre 1993 rund 60 Milliarden Dollar wert sind.[6]

Im wesentlichen läßt sich die Gentechnik auf vier verschiedene Bereiche anwenden: auf Mikroorganismen, Pflanzen, Tiere und Menschen. Nachfolgend sollen die Möglichkeiten kurz angedeutet werden, um ethische Probleme, die in unterschiedlichem Maße auftreten, aufzugreifen.

Die Anwendung der Gentechnik im Bereich der Mikroorganismen

Mikroorganismen, wie z.B. Viren, Bakterien und Hefe gelten im allgemeinen Bewußtsein als unbelebte Stoffe. Sie haben die Eigenschaft, sich besonders schnell und z.T. auch unkontrollierbar zu vermehren. Wenn die Entwicklung von Mikroorganismen zur Herstellung von notwendigen Produkten, wie z.B. Arzneimitteln, oder für sinnvolle Verfahren im Umweltschutz eingesetzt werden, können in der Regel keine grundsätzlichen ethischen Bedenken erhoben werden.[7] Dieser grundsätzlichen Einwilligung zu derartigen Verfahren muß jedoch eine eingehende Folgenabschätzung einhergehen, so daß die Gefahr einer unkontrollierten Freisetzung von Mikroorganismen an die Umwelt ausgeschlossen erscheint. Hierzu sind eingehende Erprobungen in kleinen Mengen erforderlich, da feststehen muß, daß z.B. die Mikroorganismen, die einen Ölteppich abbauen sollen, sich nicht über alle Maßen weiter vermehren und andere Lebewesen zum Absterben bringen können.[8]

---

[5] Vgl. E. P. Fischer, Offen und öffentlich. Anmerkungen zu Geschichte und Rezeption der Gentechnik, in: E. P. Fischer/ W.-D. Schleuning (Hg.) Vom richtigen Umgang mit Genen. Die Debatte um die Gentechnik, München, Zürich 1991, S. 223.

[6] Vgl. Benedikt Fehr, Forscher, Finanziers und Biotechnik. Wie sich in Amerika Zukunftsbranchen etablieren, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 20. 2. 1993, S. 13.

[7] Vgl. J. Reiter, Gentechnik und Patente. Soll Leben patentiert werden, in: Stimmen der Zeit 208 (1990) 448.

[8] Vgl. U. Eibach, Gentechnik – der Griff nach dem Leben. Eine ethische und theologische Beurteilung, Wuppertal ^{2}1988, S. 196.

Die Anwendung der Gentechnik im pflanzlichen Bereich

Seit vielen Jahren wird die Pflanzenzüchtung durch die Gentechnik zu einem Betätigungsfeld für die Industrie. Nach einer Studie der OECD (Organisation for Economic Cooperation and Development) wurden in 14 Mitgliedsstaaten der Organisation bis Mitte 1993 846 Freisetzungen gentechnisch veränderter Pflanzen genehmigt.[9] Während die meisten Freisetzungen in den Vereinigten Staaten und Kanada stattgefunden haben, wobei eine gegen Fäulnis genetisch manipulierte Tomate in den USA zum kommerziellen Anbau zugelassen werden soll, hat es in Deutschland bislang erst zwei dieser Experimente gegeben.[10] Nachdem 1994 amerikanische Forschungszentren die Einführung einer transgenen Baumwollsorte, zu deren Anbau weniger Pflanzenschutzmittel benötigt wird, vorangetrieben haben, sollen 1995 neue Rapssorten mit maßgeschneiderten Eigenschaften folgen, so daß im Jahre 2000 die Biotechnik weite Teile der Landwirtschaft ergriffen haben wird[11] und zurecht von einer »grünen« Revolution gesprochen werden kann. Am heftigsten umstritten war bereits für die Enquête-Kommission »Chancen und Risiken der Gentechnologie« des Deutschen Bundestages von 1987, die Einführung der Herbizidresistenz.[12] Trotz dieser Bedenken gelten viele dieser Freilandexperimente als herbizidresistent.[13]

In bezug auf die *ethische Bewertung* der gentechnischen Anwendung im pflanzlichen Bereich ist zu bedenken, daß es zu einer Generosion kommen kann, die eine Verringerung der natürlich vorhandenen genetischen Informationen zur Folge hat.[14] Bekanntlich hat eine Ausdünnung der Variabilität eine höhere Anfälligkeit gegenüber Umweltschwankungen zur Folge. Einigkeit besteht weitgehend darüber, daß das Welthungerproblem nicht mit der Gentechnik gelöst werden kann, da dieses vielmehr ein Problem der Verteilung zwischen den Staaten wie innerhalb der Staaten selbst ist.[15] Wenn man die Nahrungsmittelproduktion in den westlichen Ländern jedoch nicht noch weiter steigern will, so müssen die Länder der Dritten Welt als Absatzmärkte erschlossen und so auch in der Nahrungsmittelproduktion von den Industrieländern abhängig werden.[16] Es ist somit keine Illusion, »daß hinter dem scheinbar so uneigennützigen Motiv, Menschen satt zu machen oder auch nur vor dem Hungertod zu bewahren, letztlich sehr eigennützige Absichten ste-

---

[9] Vgl. Caroline Möhring, Gentechnik für den Acker. Pflanzen mit manipuliertem Erbgut im Freiland, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 5. 5. 1993, S. N1.

[10] Ebd. An Mais und Raps wollen Wissenschaftler der Universität München drei Jahre lang untersuchen, ob sich Resistenz-Gene unkontrolliert ausbreiten und ob sie in den Ernterückständen unschädlich gemacht werden.

[11] Vgl. Benedikt Fehr, a.a.O., S. 13.

[12] Vgl. Wolf-Michael Catenhusen/Hanna Neumeister (Hg.), Chancen und Risiken der Gentechnologie. Dokumentation des Berichts an den Deutschen Bundestag (= Gentechnologie. Chancen und Risiken, Bd. 12), München 1987, S. 66.

[13] Vgl. Caroline Möhring, a.a.O., S. N2.

[14] Vgl. Johannes Reiter, Gentechnik, S. 449.

[15] Vgl. Reinhard, Löw, Gentechnik (Ethik), in: A. Eser/M. von Lutterotti/P. Sporken (Hg.) Lexikon Medizin-Ethik-Recht, Freiburg, Basel, Wien 1989, Sp. 385.

hen«.[17] Es sollten demgegenüber vielmehr Technologien gefördert werden, die in den Grenzen bleiben, die die Natur selbst setzt und die es überflüssig machen, neue Pflanzen mit neuen Eigenschaften herzustellen.

Ein weiteres Problem ergibt sich in bezug auf die Patentierung von Pflanzen. Patentrechtliche Grundsätze, die vorwiegend für technische Grundsätze gelten, lassen sich nicht einfach auf Pflanzen übertragen, da der Käufer der patentierten Sache nicht selten in der Lage sein dürfte, den erzeugten Pflanzenbestand konventionell zu vermehren.[18] Müßte der Käufer andernfalls gegenüber dem Erfinder Entgelte entrichten, so würde das in den meisten Fällen global gesprochen bedeuten, »daß sich die Patentierung gentechnisch hergestellter Lebewesen als Mittel erweisen kann, die armen Länder auch in der Nahrungsproduktion und der Arzneimittelherstellung ganz von den Industrieländern abhängig zu machen.«[19] Demgegenüber erscheint es geboten, daß Nahrungs- und Arzneimittel allen Menschen so billig wie möglich zugänglich zu machen sind.

Die Anwendung der Gentechnik bei Tieren

Die gentechnische Züchtung von Tieren dient in erster Linie der »Produktion« von Nutztieren sowie der »Herstellung« von Versuchstieren. Nicht selten wird hierbei von »Turbo-Kühen« und »Riesen-Schweinen« gesprochen.[20] Als transgen werden Tiere bezeichnet, wenn sie aufgrund einer experimentellen Übertragung *in vitro* fremde DNA-Sequenzen in das eigene Genom integriert haben.[21] Von allen untersuchten Tieren kommt der Maus die größte Bedeutung zu, da sich dieses Tier für die Konzeption von Krankheitsmodellen bei Humanerkrankungen als geeignet erwiesen hat. Besonders für die Untersuchung der Effekte von Onkogenen[22] hat sich die transgene Maus als außerordentlich nützlich erwiesen. Im Jahre 1988 hat das amerikanische Patentamt erstmals ein Patent für ein Tier vergeben: die sogenannte »Krebsmaus«.[23] Des weiteren werden in England transgene Schafe gezüchtet, die in allen Zellen ihres Körpers eine Erbanlage besitzen, die aus dem Erbgut des Menschen stammt. Das eingebaute Gen bildet einen Stoff, der beim Menschen das Lungengewebe in einem elastischen Zustand erhält. Durch diese angestellten Forschungen

---

[17] Ebd., S. 191.

[18] Vgl. Johannes Reiter, Gentechnik, S. 450.

[19] Vgl. Ulrich Eibach, Gentechnik, S. 200.

[20] Vgl. Doris Weber, Die Diskussion der Gentechnologie innerhalb der Kirche, in: Wege zum Menschen 42 (1990) 82–90.

[21] Vgl. Gottfried Brem, Transgene Tiere. Techniken, Möglichkeiten und Probleme von Krankheitsmodellen, in: P. Buckel/E. P. Fischer/D. Nord (Hg.) Das Handwerk der Gentechnik. Naturwissenschaft, Politik und Ethik, München, Zürich 1991, S. 67.

[22] Onkogene sind aus Tumorviren stammende Gensequenzen, die in normale Zellen eingebaut worden sind.

[23] Vgl. Benedikt Fehr, a.a.O., S. 13.

konnten Medikamente entwickelt werden, die Patienten, denen der Schutzfaktor bislang fehlte, helfen.[24] Trotz dieser neuen Erkenntnis bleiben weiterhin viele Fragen ungelöst.[25]

In bezug auf die *ethische Beurteilung* derartiger Versuche ist hervorzuheben, daß das Tierwohl und die Gesundheit der Tiere stärker als bisher mitbedacht werden müssen. Das Tier ist nach der Neufassung des Tierschutzgesetzes im Jahre 1986 (§ 1) als Mitgeschöpf anzusehen, dem niemand »ohne vernünftigen Grund Schmerzen, Leiden oder Schäden zufügen« darf.[26] Als Maßstab für die Beurteilung der Herstellung der mit Wachstumshormonen gezüchteten Riesenmaus muß das organische Selbstwertgefühl von riesenwüchsigen Menschen herangezogen werden, und da handelt es sich gewöhnlich um Leiden.[27] Aus diesem Grunde wäre der Tierschutz bei der genetischen Umkonstruktion von Nutztieren zu erweitern. *Reinhard Löw* gibt hierfür als Kriterium an, daß die Tiere nach ihrer Verwandtschaft mit dem Menschen in aufsteigender Reihe zu schützen sind.[28] Bei Kühen z.B. wird die Milch nicht durch ein Gen oder ein einzelnes Organ gebildet, sondern durch die ganze Kuh, weswegen sich eine reduzierte Sichtweise auf bestimmte Gene verbietet.[29] Die Voraussetzung für die Gesundheit der Tiere liegt in einer Zucht, die durch Stabilität und genetische Variabilität gekennzeichnet ist. Hierbei muß eine Umgebung gewährleistet sein, die den Bedürfnissen der Tiere in bezug auf Haltung und Fütterung entgegenkommt.[30] Zu diesen Forderungen gibt es keine Alternative.

Die Anwendung der Gentechnik im humanen Bereich

Bei der Humangenetik sind diagnostische Verfahren (Genomanalyse) von therapeutischen Verfahren zu unterscheiden. Bei der Genomanalyse muß zwischen der pränatalen und der postnatalen Analyse unterschieden werden.

---

[24] Vgl. Barbara Hobom, Tracy mit dem Extra-Gen. Schafsmilch als Rohstoff für Medikamente. Transgene Herde in Schottland, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 7. 7. 1993, S. 9.

[25] Vgl. die kritischen Anmerkungen zu den Empfehlungen der Enquête-Kommission (1987) von Rolf Kamphausen (Gentechnik in der Tierproduktion, in: Klaus Grosch/Peter Hampe/Joachim Schmidt (Hg.) Herstellung der Natur? Stellungnahmen zum Bericht der Enquête-Kommission »Chancen und Risiken der Gentechnologie«, Frankfurt/M., New York 1990, S. 71).

[26] Bekanntmachung der Neufassung des Tierschutzgesetzes vom 18. August 1986, in: Bundesgesetzblatt I, 1986, S. 1320.

[27] Vgl. Reinhard Löw, a. a. O., Sp. 387.

[28] Ebd., Sp. 386.

[29] »Es ist keine Möglichkeit gegeben, einzelne Merkmale wie harte Klauen oder Genügsamkeit auf Hochleistungstiere zu übertragen (auch nicht gentechnisch). Denn die Leistung der Hinterwälder (eine bestimmte Rinderrasse) ist praktisch der Überschuß an Energie und Lebensleistung, die sie aus dem Ökosystem abschöpfen. Versucht man dennoch, eines dieser Merkmale auf andere Rassen zu übertragen, ändert sich deren Grundstruktur nicht, es wird neues Flickwerk gebildet. Die Einheit Tier wird gentechnisch nicht erreichbar sein.« (Anita Idel/Rolf Kamphausen, Angepaßte Landrassen – oder Nutztiere aus der Retorte? Der fragwürdige Beitrag der Gentechnologie zur Tierzüchtung, in: R. Kollek/B. Tappeser/G. Altner (Hg.) Die ungeklärten Gefahrenpotentiale der Gentechnologie (= Gentechnologie. Chancen und Risiken, Bd. 10), München 1986, S. 149).

[30] Vgl. ebd, S. 150.

Bei der *pränatalen Diagnostik nach der Nidation* wird unterschieden zwischen *nicht invasiven Methoden,* zu denen die Röntgenuntersuchung und die Ultraschalluntersuchung[31] gezählt wird, und den *invasiven Methoden,* zu denen die Amniozentese, Fetoskopie, Chorionbiopsie und die Nabelschnurpunktion gezählt werden. Einen Katalog von Krankheiten, die eine derartige Option rechtfertigen würde, gibt es bis heute nicht und wird es niemals geben können.[32] Dies wird nicht zuletzt durch die Identifizierung immer geringerer Entwicklungsstörungen und immer weniger beeinträchtigender Krankheiten deutlich.[33] Deshalb läßt sich die Frage, wie hoch ein Erkrankungsrisiko eines Kindes sein muß, um den Eingriff der Amniozentese[34] oder der Chorionbiopsie zu rechtfertigen, kaum beantworten. Weiter muß bedacht werden, daß die pränatale Diagnostik, wenn sie mit keiner Gefahr für das Leben des Kindes verbunden ist, als eine ethisch neutrale Methode angesehen werden muß, die im Einzelfall an der sittlichen Legitimität bzw. Illegitimität des Zieles, zu dessen Erreichung sie eingesetzt wird, gemessen werden muß.[35]

Johannes Reiter nennt vier Kriterien, die eine ethische Zulässigkeit der pränatalen Diagnostik erlauben: 1. grundlos besorgte Eltern zu beruhigen; 2. Risikopatientinnen, die früher bis zur Geburt ihres Kindes in Angst leben mußten, zu entlasten; 3. Eltern auf die schwierige Aufgabe vorzubereiten, daß sie ein krankes oder behindertes Kind erhalten; 4. eine Therapie zu entwickeln bzw. weiterzuentwickeln.[36]

Es ist durch den Fortschritt der Fetaltherapie durchaus denkbar, daß die Eltern eine pränatale Diagnostik allein vornehmen lassen, um evtl. vermutete genetische Schädigungen des Embryos frühzeitig zu erkennen und auf diese Weise bestimmte Maßnahmen ergriffen werden können.[37] Die Instruktion »Donum vitae«, die im Jahre 1987 von der katholischen Kirche erschienen ist, gibt unmißverständlich zu erkennen, daß die vorgeburtliche Diagnostik nur erlaubt ist, wenn sie »das Leben und die Integrität des Embryos und des menschlichen Fötus achtet und auf dessen individuellen Schutz und Heilung ausgerichtet ist«.[38] Aufgrund dieser Aussage scheiden

---

[31] Eine Studie ergab, daß bei der künstlichen Befruchtung die Schwangerschaftsrate bei Frauen, deren Zyklus nicht mit Ultraschall untersucht worden ist, bedeutend höher lag: Nach 3 Monaten waren 71% der Frauen, die keine Ultraschalluntersuchung hatten vornehmen lassen, schwanger, während in der ultraschallkontrollierten Gruppe nur bei 17% eine Schwangerschaft festgestellt wurde (vgl. Chr. Hölzle/ U. Wiesing, In-vitro-Fertilisation – ein umstrittenes Experiment. Fakten, Leiden, Diagnosen, Ethik, Berlin, Heidelberg, New York 1991, S. 20).

[32] Vgl. T. Schroeder-Kurth, Pränatale Diagnostik. Probleme der Indikationsstellung und zukünftige Trends, in: Geistige Behinderung 27 (1988) 182.

[33] Vgl. R. Flöhl, der darauf hinweist, daß sich durch eine Überschätzung von Diagnose und Therapie eine verhängnisvolle Spirale in Gang setzt: »Immer mehr Tests werden dafür sorgen, daß letztlich niemand mehr gesund ist.« (Die Zahl der Scheinkranken wächst, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung vom 2. 6. 1993, S. N2.).

[34] In nicht wenigen Ländern wird die Amniozentese als Standarduntersuchung bei bestimmten Gruppen angesehen (vgl. Y. Verlinsky, The Preimplantation Genetic Diagnosis of Genetic Diseases, in: Journal of in Vitro Fertilization and Embryo Transfer 7 [1990] 1).

[35] Vgl. Johannes Reiter, Menschliche Würde und christliche Verantwortung. Be-denkliches zu Technik, Ethik, Politik, Kevelaer 1989, S. 37.

[36] Ebd.

[37] Vgl. Stephan Cramer, Pränatale Diagnostik und Fetaltherapie, in: Medizinrecht 10 (1992) 17.

[38] Donum vitae, S. 25 (zitiert nach der Ausgabe des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz).

die Amniozentese und die Fetoskopie grundsätzlich aus, da sie bis heute mit einem Abortrisiko von 0,5% bzw. über 1% verbunden sind.[39] Im Licht dieser ethischen Bestimmungen der Instruktion »Donum vitae« muß es als verwerflich angesehen werden, wenn die Enquête-Kommission des Deutschen Bundestages »Chancen und Risiken der Gentechnologie« die pränatale Diagnostik mit dem Schwangerschaftsabbruch, sowie mit der Selektion von extrakorporal erzeugten Embryonen vor der Implantation in Verbindung bringt und als eine Möglichkeit aufführt.[40] Die pränatale Diagnostik steht nicht selten am Anfang einer späteren Abtreibung aus genetischen Gründen.[41]

Von der pränatalen Diagnostik nach der Nidation ist die sogenannte *Präimplantationsdiagnostik* zu unterscheiden, die wesentlich im Nachweis bestimmter Erbanlagen, bzw. des Geschlechtes bei durch In-vitro-Fertilisation gewonnenen menschlichen Embryonen dient. Zwar ist die Reproduktionsmedizin prinzipiell von der Gentechnologie zu unterscheiden, doch sind nicht wenige gentechnische Verfahren auf die künstliche Befruchtung angewiesen. So hat z.B. das Klonieren für sich genommen nichts mit der Gentechnologie zu tun. Jedem ist jedoch einsichtig, daß die Fortpflanzungstechniken die genetische Manipulation erleichtert haben, so daß in der Praxis eine Verknüpfung der Fortpflanzungstechnik mit der Gentechnologie nicht selten nahe liegt.

Die Präimplantationsdiagnostik erlaubt die Auslese von Embryonen, die als Träger von Erbkrankheiten nicht implantiert werden sollen, kann jedoch auch für andere Zwecke negativer und positiver Eugenik verwendet werden. Sie ist generell für unzulässig zu halten, da sie weder dem Wohl des Embryos noch den Interessen seiner Eltern dient.[42] Bei dieser Art der genetischen Untersuchung ist der Schaden immer größer als der Nutzen, so daß sie keine Alternative zu einer späteren pränatalen Diagnose mit anschließender Abtreibung darstellen kann.[43] Zu Recht spricht der Jurist *Hans-Ludwig Günther* in bezug auf die Präimplantationsdiagnostik von einer »eugenisch motivierten Selektion«, die in jedem Fall abzulehnen ist.[44]

---

[39] Vgl. Rolf Keller/H.-L. Günther/P. Kaiser, Embryonenschutzgesetz. Kommentar zum Embryonenschutzgesetz, Stuttgart 1992, S. 31. Vgl. A. Milunsky, »Prenatal Diagnosis«. Clinical Aspects, in: W. T. Reich (Hg.) Encyclopedia of Bioethics, Bd. 3, New York 1978, S. 1335.

[40] Vgl. Wolf-Michael Catenhusen/Hanna Neumeister, a. a. O., S. 186. Demgegenüber hat sich Johannes Reiter in einem Sondervotum vor der Enquête-Kommission eindeutig im Sinne der Instruktion »Donum vitae« geäußert (vgl. W.-M. Catenhusen/H. Neumeister, a. a. O., S. 153–154).

[41] Vgl. Leon R. Kass, Implications of Prenatal Diagnosis of Genetic Disease, in: Th. A. Mappes/J. S. Zembaty (Hg.) Biomedical Ethics, New York, St. Louis, St. Francisco, u.a., ^{2}1986, S. 503.

[42] Vgl. Hans-Ludwig Günther, Wie geschützt sind Embryonen? Ethische und rechtliche Aspekte, in: Universitas 46 (1991) 31. Das Embryonenschutzgesetz (seit Januar 1991 in Kraft) verbietet die Präimplantationsdiagnostik.

[43] Vgl. Hans Wilhelm Michelmann, Dilemmasituation der Verantwortungsträger, in: C. Fuchs (Hg.) Möglichkeiten und Grenzen der Forschung an Embryonen. Symposium der Akademie für Ethik in der Medizin, Göttingen in Verbindung mit der Akademie der Wissenschaften und der Literatur, Mainz, Stuttgart, New York 1990, S. 145.

[44] Hans-Ludwig Günther, Präimplantationsdiagnostik aus juristischer Sicht, in: Medizinische Genetik 3 (1/1991) 44.

Bei einer *postnatalen Genomanalyse* bestehen rein medizinisch gesehen keine Bedenken, da sie sich nicht von anderen diagnostischen Werkzeugen des Arztes unterscheidet.[45] Probleme können jedoch in unterschiedlicher Art und Weise auftreten. 1992 hat der Wissenschaftliche Beirat der Bundesärztekammer eine Stellungnahme »Genomanalyse an Arbeitnehmern« veröffentlicht, in der betont wird, daß das zentrale arbeitsmedizinische Anliegen der Genomanalyse die Prävention ist, die der Gesundheit des Arbeitnehmers dienen soll.[46] Aus ethischer Perspektive ist jedoch eindeutig auf die Problematik dieser Anwendung hinzuweisen: »Wenn die dahingehende Anwendung der Methoden von Seiten der Industrie propagiert wird, steht zu befürchten, daß das Interesse der Arbeitgeber an ausschließlich gesundheitlich stabilen Arbeitern und Angestellten im Vordergrund steht, die Anforderungen an die Arbeits- und Umweltschutzbestimmungen jedoch so niedrig wie möglich gehalten werden sollen.«[47] Es besteht die Gefahr, daß die Menschen nicht mehr nach ihren Neigungen und Fähigkeiten einen Beruf wählen können, sondern nach der Gesundheit ihrer Gene ausgewählt werden. Hinzu kommt, daß das Wissen um das Vorliegen eines genetischen Risikofaktors für bestimmte Krankheiten für den Betroffenen sehr schwierig sein kann. »Die Behauptung, die Genomanalyse stelle für den Betroffenen nur eine Schutzmaßnahme dar, eine Chance, ihn zu gesundheitsbewußter Lebensführung zu veranlassen, erweist sich somit als höchst einseitig und verharmlost die Problematik«.[48]

Von den diagnostischen Verfahren der Gentechnologie, sind die therapeutischen Verfahren zu unterscheiden, die auf dem Gedanken beruhen, daß man durch das Einschleusen intakter Gene eine monogene Erbkrankheit zu heilen versucht. Grundsätzlich wird bei den therapeutischen Verfahren zwischen der somatischen Therapie und der Keimbahntherapie unterschieden.

Die *somatische Gentherapie* findet in den USA bereits seit einiger Zeit statt. Bei dieser Therapie wird ein bestimmtes defektes Gen durch ein intaktes Gen ausgetauscht. Da einige Erbkrankheiten auf dem Ausfall nur eines einzigen Gens beruhen, erhofft man sich durch diese Maßnahme eine Heilungsmöglichkeit. Prinzipielle ethische Bedenken sind bei diesem Vorgehen nicht vorhanden. Solche Eingriffe können ethisch entsprechend Organtransplantationen beurteilt werden.[49] Ungeachtet dieser Beurteilung muß jedoch gesagt werden, daß die Kluft zwischen diagnostischen und therapeutischen Möglichkeiten immer größer wird: Dem Fortschritt in der Diagnostik durch die Genomanalyse steht ein fast völliger Stillstand in der Therapie gegen-

---

[45] Vgl. Johannes Reiter, Die Probe aufs Humanum. Menschenwürde als Prinzip der Gentechnologie, in: Stimmen der Zeit 204 (1986) 448.

[46] Vgl. Stellungnahme des Wissenschaftlichen Beirates der Bundesärztekammer, Die sogenannte »Genomanalyse an Arbeitnehmern«, in: Deutsches Ärzteblatt 89 (1992) B-1597.

[47] Vgl. Ulrich Eibach, a. a. O., S. 161.

[48] Ebd., S. 163. Ausführlich hierzu, vgl. Ulrich Eibach (Genomanalyse zwischen Schutz des Lebens und Bedrohung der Menschenwürde. Eine theologisch-ethische Stellungnahme, in: Kerygma und Dogma 37 [1991] 117–141).

[49] Ebd., S. 168.

über, so daß gesagt werden kann, daß in der Regel die Diagnose ohne therapeutische Konsequenz bleibt.[50] Zusätzlich ist hervorzuheben, daß die somatische Gentherapie dann abzulehnen ist, wenn »gesundes« Erbmaterial verbessert werden soll, da hier der Mensch zum Gegenstand von züchterischen Bemühungen herabgewürdigt wird.[51]

Die *Therapie an der Keimbahn* unterscheidet sich wesentlich von der somatischen Gentherapie, da mit dem Eingriff in die Keimzellen und in frühen Entwicklungsstadien des Embryos das genetische Programm *aller* Zellen, die sich aus der geänderten Zelle entwickeln, entsprechend verändert wird. Bis heute ist es unmöglich, aus einem intakten menschlichen Genom gezielt ein krankes Gen herauszuschneiden und gezielt an exakt der richtigen Stelle ein normales Gen einzufügen, so daß der Einbau an einer zufälligen Stelle erfolgt. Die Folge sind schwere Mißbildungen, die bei Tierexperimenten zu einer Fehlerquote von 99,9% führen.[52] Die genetische - Basis für die Individualität und ihre Integrität wird hierbei verändert, wogegen bei dem Eingriff in die Körperzellen – wie bereits dargelegt – nur bestimmte Zellen oder ein bestimmtes Organ verändert werden. Derartige Eingriffe können unter keinen Umständen für ethisch zulässig betrachtet werden.[53] Die Überlegung, daß eine Debatte über die Zulässigkeit der Keimbahntherapie dann beginnen kann, wenn der Erfolg garantiert wäre,[54] ist im Ansatz verfehlt und untergräbt die Achtung vor der menschlichen Person, da diese nicht gegen andere Güter aufgerechnet werden kann.[55] »Wenn an der befruchteten Eizelle ein gentechnologischer Eingriff erfolgt, und sei es mit medizinischer Zielsetzung, dann wird nicht eine existierende Person geheilt, sondern ihre Identität manipuliert. Hier wird nicht die Heilkunde verbessert, sondern ihr fundamentales Gebot verletzt. Ein solcher Eingriff, bei dem sich Forschung und Anwendung gar nicht trennen lassen, ist ethisch prinzipiell nicht zu rechtfertigen.«[56]

---

[50] Vgl. Jan Murken/Thomas Meitinger, Genetische Beratung und Diagnostik. Ihre Aufgaben und Möglichkeiten, in: P. Buckel/E. P. Fischer/D. Nord (Hg.) Das Handwerk der Gentechnik. Naturwissenschaft, Politik und Ethik, München, Zürich 1991, S. 162.

[51] Vgl. Johannes Reiter, Ethische Grenzen für den Menschen als Forscher und Schöpfer. Gentechnologie und Fortpflanzungsmedizin als Herausforderung für Ethik und Politik, in: Theologie der Gegenwart 32 (1989) 120.

[52] Vgl. Ulrich Abshagen, Offenheit und Toleranz. Die persönliche Meinung eines Managers, in: E. P. Fischer/W.-D. Schleuning (Hg.) Vom richtigen Umgang mit Genen. Die Debatte um die Gentechnik, München, Zürich 1991, S. 172.

[53] Vgl. Johannes Reiter, Ethische Grenzen..., S. 120.

[54] So die Argumentation von P. Starlinger (Gentechnik – Naturwissenschaft, in: A. Eser/M. von Lutterotti/P. Sporken [Hg.] Lexikon Medizin-Ethik-Recht, Freiburg, Basel, Wien 1989, Sp. 382). Vgl. auch Ulrich Abshagen (a. a. O., S. 170).

[55] Vgl. Reinhard Löw, a. a. O., Sp. 388.

[56] Ebd., Sp. 389. Vgl. auch Johannes Reiter: »Im Fall der Keimbahntherapie würde die Menschenwürde prinzipiell verletzt. Es widerspricht der Identität, Integrität, Kontingenz und Gleichheit der Menschen, wenn ihr genetisches Programm bewußt von Dritten zusammengestellt wird.« (Die Probe aufs Humanum..., S. 450).

Schlußbemerkung

Unsere Einschätzung der Gentechnologie hängt entscheidend mit unserem Natur- und Schöpfungsverständnis zusammen. Es gibt innerhalb der Schöpfung eine gewisse Rangordnung, an deren Spitze der Mensch steht. Hierbei wird deutlich, daß der Mensch selbst zu dieser Schöpfung gehört, weswegen sich die Einnahme der Rolle des Schöpfers verbietet, die letztlich nur zu seiner eigenen Zerstörung führen kann. Die Freiheit der Forschung findet überall dort ihre Grenze, wo ein höheres Gut tangiert wird.

Im subhumanen Bereich ist hervorzuheben, daß die Benutzung der Gentechnologie sich nicht grundsätzlich verbieten läßt.[57] Der Mensch ist darauf angewiesen, seine Umwelt zu planen und zu gestalten, doch dürfen die gentechnologischen Eingriffe keine total zukunftsbelastenden Eingriffe darstellen, wie sie z. B. in der Form einer genetischen Erosion auftreten können.[58]

Die Anwendung der Gentechnologie beim Menschen läßt aufgrund des christlichen Menschenbildes und des Grundgesetzes nur eine begrenzte Anwendung zu. Die Integrität, Identität, Kontingenz und Gleichheit der Menschen darf nicht verletzt werden. Somit wird deutlich, daß bereits das Klonieren von menschlichen Embryonen, obwohl es für sich alleine genommen keine Frage der Gentechnik ist, sondern der Fortpflanzungsmedizin, eindeutig gegen diese Prinzipien verstößt.

Ein Pluralismus ist für die Mitglieder einer demokratischen Rechtsgemeinschaft nicht in bezug auf die Grundwerte möglich, wobei festzuhalten bleibt, daß die gegenseitige Anerkennung der Menschenwürde, die sich inhaltlich durch die Menschenrechte konkretisiert, die Grundlage unserer Rechtsordnung darstellt. »Menschliche Würde wird von einer demokratischen Rechtsgemeinschaft ihren Mitgliedern nicht *zuerkannt,* sondern von ihnen als ihr vorausgehendes Fundament *anerkannt*«.[59]

In bezug auf die Frage nach der Verantwortung ist hervorzuheben, daß sie zunächst beim Biologen und Arzt selber liegt. »Verantwortung liegt immer beim einzelnen, sie kann prinzipiell nicht an Ethik-Kommissionen delegiert werden. Deren Aufgabe ist es vielmehr, dem einzelnen bei der Suche nach den ethisch relevanten Argumenten behilflich zu sein.«[60] Dem Staat obliegt es, dem Forscher durch klare Abgrenzungen von Erlaubtem und Unerlaubtem einen Rahmen von Rechtssicherheit zu geben. Dies ist durch das Gentechnikgesetz von 1990[61] – das zwischenzeitlich

---

[57] Vgl. Johannes Reiter, Menschliche Würde ..., S. 63.
[58] Ebd., S. 64.
[59] Vgl. Eberhard Schockenhoff, Im Laboratorium der Schöpfung. Gentechnologie, Fortpflanzungsbiologie und Menschenwürde, Ostfildern 1991, S. 19.
[60] Vgl. Reinhard Löw, a.a.O., Sp. 390.
[61] Gesetz zur Regelung von Fragen der Gentechnik vom 20. Juni 1990, in: Bundesgesetzblatt I, 1990, S. 1080 – 1095.

zugunsten einfacherer Verfahren verändert worden ist[62] – für die Anwendung im subhumanen Bereich geschehen. In bezug auf die Anwendung gentechnischer Methoden am Menschen haben wir bisher noch keine gesetzliche Regelung.[63] Die Chancen und Risiken der Gentechnologie sind in ihrer Reichweite derzeit gleichermaßen unabsehbar: Wir sind Nutznießer, aber auch Bedrohte unserer eigenen Erfindungen. »Die Wirkungen der Gentechnik dürfen die angemessene Lebensfähigkeit des Menschen und der übrigen Natur weder zerstören noch gefährden. Hierbei haben Maßnahmen zur Entlastung der Umwelt von Schadstoffen Vorrang vor einer gentechnisch manipulierten und kontrollierten Anpassung von Pflanzen, Tieren und Menschen an schädliche Umweltverhältnisse.«[64] Eines ist sicherlich gewiß: Wenn wir die vielschichtigen Probleme der Gentechnologie nicht eingrenzen, dann wäre dies die Zerstörung der Menschenwürde unter der vermeintlichen Fahne der Humanität.

---

[62] Vgl. Frankurter Allgemeine Zeitung vom 28. 5. 1993, S. 6; 19. 6. 1993, S. 7; 24. 11. 1993, S. 6. Die Änderungen sollen im wesentlichen Hindernisse beseitigen, die für Forschung und industrielle Produktion durch das Gesetz bestehen: Die Novelle sieht vor, daß die als ungefährlich eingestuften Arbeiten und Anlagen der Sicherheitsstufe 1 auch im gewerblichen Bereich nicht mehr genehmigungspflichtig sein sollen. In der Sicherheitsstufe 2 werden die Anmelde- und Genehmigungsverfahren verkürzt.

[63] Vgl. Johannes Reiter, Ein bedingtes Ja ist geboten. Chancen und Risiken der Gentechnik, in: Herder Korrespondenz 47 (1993) 301.

[64] Ebd., S. 306.

Die heilsgeschichtliche Bedeutung der Frau

Edith Steins Beitrag zum Verhältnis von Frau und Kirche

Von Lina Börsig-Hover, Kleinweil

Edith Stein gehört zu den Wegbereiterinnen, die die Eigenart von Mann und Frau feststellen, untersuchen und beschreiben. Sie kommt zu der Erkenntnis, daß der Eigenart der Frau ein Eigenwert entspricht, den es zu verwirklichen gilt. Nach Edith Stein zeigt sich das Menschsein des Menschen in zweifacher Ausgestaltung: als Mann- und Frausein. Diese verschiedenartigen Seinsweisen hinterlassen im gesamten Wesensaufbau des Menschen ihre Signatur. Hier kommt schon zum Ausdruck, daß es in der Anthropologie des Mannes und der Frau um Sein und Wesen geht, d.h. um Ontologie und Metaphysik. Ein moderner Feminismus kann sich also in keiner Weise auf Edith Stein berufen. Das weibliche Sein und das weibliche Wesen sind da. Beides kann nicht wegdiskutiert werden, wenn es auch heute noch immer wieder und wieder versucht wird. Die weibliche Eigenart, die sich in Körper, Seele und Geist der Frau ausdrückt, gilt es heute in ihrer Bedeutung zu entdecken, damit die Frau ihren Beitrag in Gesellschaft, Kirche und Politik wahrnehmen kann[1]. Die weibliche Eigenart besteht nicht in einem Freibrief für das Sich-Ausleben, oder darin, es dem Manne gleichzutun, oder in der Leugnung der spezifisch weiblichen Aufgaben, oder darin, daß in der öffentlichen Diskussion das neue Aufbrechen der Frauenfrage mißbraucht wird – sei es in politischer, wirtschaftlicher oder kirchlicher Hinsicht. Bestimmte wirtschaftspolitische Kreise wollen die Frau als Frau auslöschen, indem sie der Frau ihre weibliche Eigenart streitig machen. Sie soll als Roboter, reduziert um das, was sie als Lebensträgerin ausmacht, in einer Pseudowohlstandsgesellschaft vegetieren. Dieser ganze unmenschliche Vorgang wird von einer Pseudo-Medienwelt propagiert und unterstützt. Einschlägige, kirchliche Kreise wollen der Frau ihre Würde und Sendung streitig machen, indem sie den Frauen vorrechnen und vorjammern, daß ihnen bisher das Amt vorenthalten worden sei. Wieder andere halten sich in der direkten Argumentation für das Amt der Frau zurück, deuten aber das Zukurz-Gekommensein der Frau in der Kirche laufend an und verbreiten eine aufklärerische Pseudo-Aufbruchstimmung. Es ist von der Sache her nichts anderes als Aufwiegelei, die in sich selbst zerfällt, und Luftschloßmalerei, die auf Grund einer Affekthascherei zustande kommt, d.h. auf Grund von Geltungs- und Anerkennungssucht.

Es sind negativ motivierte Kreise, die der Frau ihre heilsgeschichtliche Bedeutung verschleiern wollen, indem sie sie für ihre persönlichen Interessen mißbrauchen, die

---

[1] Vgl. Lina Börsig-Hover: Frau und Kirche – Die Suche nach einer neuen Beziehung, in: Die Frau in Kirche und Sport, hg. v. Deutschen Sportbund (= Schriftenreihe »Berichte und Analysen«, Heft 104), Frankfurt/Main 1989, 24–39; Vgl. dies.: Vom Wesen der Frau. Der Beitrag Edith Steins zum Verhältnis von Frau, Kirche und Gesellschaft, in: dies. (Hg.): Ein Leben für die Wahrheit, Fridingen a.D. 1991, 147–158

immer durch Machtbesessenheit charakterisiert sind. Es ist eine Machtbesessenheit, die sich in zwei Richtungen teilt: zum einen geht es ganz einfach um absatzpolitische Interessen, d.h. um Märkte, und zum anderen spielt persönliches Ansehen und wissenschaftliche Reputation, d.h. der Stolz, die ausschlaggebende Rolle. Aber Märkte und Stolz werden vergehen und die Frau in ihrer ganzen heilsgeschichtlichen Bedeutung wird aufleben.

Wird die Sekundärliteratur zu Edith Stein zum Thema »Frau« gesichtet[2], dann fällt auf, daß sie oft für emanzipatorisch-feministische Bestrebungen herhalten muß. Dies ist insbesondere für den kirchlichen Bereich festzustellen. Hier wird Edith Stein mit der Aussage zitiert, daß von dogmatischer Seite dem Amt der Frau nichts im Wege stünde. Es soll damit gesagt werden, daß Edith Stein für das Amt der Frau gesprochen habe. Dies wird auch argumentativ so belegt, daß Edith Stein sich an einem Gespräch über das Priestertum der Frau beteiligt hat. Dies sind jedoch Argumentationen, die nichts zur Sache beitragen, da sie aus dem theologisch-philosophischen Kontext des Steinschen Denkens abgelöst worden sind. Biographische Begebenheiten können nicht gleich mit Sachzusammenhängen verwechselt werden. Weiter wird Edith Stein im kirchlichen Bereich in die Richtung mißbraucht, daß dem Leser und Hörer vermittelt wird, daß die Frau überhaupt in der Kirche bisher zu kurz gekommen sei. Es wird ein Frauenbild Edith Steins gezeichnet, das so in der Primärliteratur nicht zu finden ist. Ein Grund mag darin liegen, daß Edith Steins Gedankenführung nicht verstanden wird und der Interpret an Worten kleben bleibt und nicht zum Sinn der Steinschen Aussage vordringt. Edith Stein kommt aus der Philosophie. Ihr Denken ist philosophisch unterbaut, und zwar ganz klar und entschieden philosophisch durchreflektiert. Sie bringt bewußt in die thematischen Arbeiten den ontologischen und metaphysischen Gehalt mit ein. So kann Edith Stein nicht rezipiert werden ohne philosophische Schulung und Vorbildung des Interpreten. Dies mag bei keinem anderen Autor so zutreffen wie gerade bei Edith Stein. Ihre einzelnen Aussagen sind ganz von ihrem philosophischen Hauptwerk »Endliches und ewiges Sein« her zu entschlüsseln.

I. Das Sein der Frau

Das Sein der Frau ist wie das Sein des Mannes zunächst und grundsätzlich personales Sein. Edith Stein drückt diesen Sachverhalt in ihrem berühmten Ausspruch so aus: »Menschsein ist das Grundlegende, Frausein das Sekundäre«[3]. Das personale Sein des Menschen definiert Edith Stein wie folgt: »Person sein heißt ein freies und geistiges Wesen sein«[4]. So ist der Mensch selbst ein geistiges Wesen aufgrund seines

---

[2] Mit editorischen Problemen bei der Herausgabe der Werke Edith Steins beschäftigt sich Sabine Düren in ihrem Artikel: »Über die wissenschaftliche Redlichkeit bei der Herausgabe der Werke Edith Steins«, in: FKTh, 10. Jahrgang, Heft 3, 1994, 211–215

[3] Diskussion zum Vortrag von Dr. E. Stein: Grundlagen der Frauenbildung, am 9. 11. 1930 (nur maschinenschriftlich im Karmel Köln), 10

[4] Edith Stein: Der Aufbau der menschlichen Person, Ges. Werke Bd. XVI, Freiburg – Basel – Wien 1994, 106

personalen Seins. Dieses »geistige Wesen« ist gekennzeichnet durch sein »Ichsein«. Dieses »Ichsein« bezeichnet Edith Stein auch als »freie geistige Person«[5]. Der Mensch ist jemand, »der von sich Ich sagt«[6]. Edith Stein nimmt hier Bezug auf das Tier, von dem gesagt werden kann, daß es dies nicht kann: »Ich blicke in die Augen eines Tieres und es blickt mir etwas daraus entgegen. Ich schaue in ein Inneres, in seine Seele hinein, die meinen Blick und meine Gegenwart spürt. Aber es ist eine stumme und gefangene Seele: in sich selbst gefangen, unfähig, hinter sich selbst zurückzugehen und sich selbst zu fassen, unfähig, aus sich selbst heraus und zu mir zu gelangen«[7]. Das Tier kann eben nicht Ich sagen, es verfügt nicht über dieses Ichsein, d.h. über eine ganze bestimmte Form der Innerlichkeit. So verfügt das Tier über das Tiersein, nicht jedoch über das Ichsein. Das Ichsein kommt in der Begegnung zum Tragen. Edith Stein beschreibt diesen Vorgang wie folgt: »Ich schaue in die Augen eines Menschen und sein Blick antwortet mir. Er läßt mich eindringen in sein Inneres oder wehrt mich ab. Er ist Herr seiner Seele und kann ihre Tore öffnen und schließen. Er kann aus sich selbst heraustreten und in die Dinge eingehen. Wenn zwei Menschen einander anblicken, dann stehen ein Ich und ein anderes Ich einander gegenüber«[8]. Edith Stein bezeichnet diesen Vorgang als »Begegnung«[9]. Dabei kann es »eine Begegnung vor den Toren sein oder eine Begegnung im Innern«[10]. Wichtig ist hier, daß das Ichsein die Grundlage für Begegnung ist. Der Mensch als personales Wesen verfügt als Person über dieses Ichsein. Es ist konstitutiv für Begegnung. Das Ichsein weitet sich zum Dusein für ein anderes Ich, wenn die Begegnung nicht vor den Toren bleibt, sondern wenn »es eine Begegnung im Innern ist«[11].

Beim personalen Sein des Menschen gehört also zum Ichsein des Menschen das Dusein-Können. Dieser Vorgang hängt davon ab, ob das Zusammentreffen von einem Ich und einem anderen Ich von innen her geschieht, ob es eine Begegnung im Innern ist.

Eine Stärke des weiblichen Seins liegt nun im Begegnungsereignis selbst. Es ist die Frau, die ein besonders ausgeprägtes Bedürfnis nach Verwirklichung der eigenen Person hat und der es in bezug auf ein anderes Ich um Begegnung geht, d.h. um ein Sich-Offenbaren von innen her. Eingeschlossen darin ist die Fähigkeit und Begabung, sich um andere Menschen fördernd zu bemühen, d.h., sie in ihrem Personsein, und damit in ihrem Menschsein vorwärts zu bringen. Edith Stein spricht hier von der »Gabe, sich in fremdes Seelenleben und auch in fremde Zielstellung und Arbeitsweise einzuleben«, und vom »Verlangen, Menschentum in seiner spezifischen und

[5] Ebda.
[6] Ebda.
[7] Ebda.
[8] Ebda.
[9] Vgl. ebda.
[10] Ebda.
[11] Ebda.

individuellen Ausprägung bei sich selbst und anderen zu möglichst vollkommener Entfaltung zu bringen«[12]. So ist der Frau die Entwicklung ihres Personseins und das anderer Personen in einer besonderen Weise anvertraut. Dies bedingt, daß sie Mutter und Gefährtin sein kann. Die Förderung anderer in ihrem Personsein und die Annahme der ihr Anvertrauten ist die Grundlage für die Seinsweise als Mutter und Gefährtin. Edith Stein spricht von der Aufgabe der Frau, »Gefährtin und Mutter zu sein«[13]. Dies setzt die »personale Entscheidung« der Frau voraus, in diesem Sinne für andere Hilfe sein zu wollen. Dies gilt gemäß dem Schöpfungsbericht zunächst in bezug auf den Mann, »ihm die Hilfe (zu) sein, die ihm ermöglicht zu werden, was er sein soll«[14].

Die Förderung des personalen Seins bei sich selbst und anderen zeigt sich grundsätzlich in der Verwirklichung personaler Akte, d.h. seinsträchtiger Handlungen. Daraus leitet sich ab, daß alle negativen Handlungen die Entwicklung personalen Seins beeinträchtigen. So ist mit Edith Stein zu sehen, daß der Frau der Kampf gegen das Böse aufgetragen ist[15]. Gerade die Frau steht mit ihrem mütterlichen Sein für das Leben. So wird auch verständlich, weshalb Eva »Mutter der Lebendigen« genannt wird[16]. Die Frau steht also für das Leben. Es ist ihr in jeder Weise anvertraut.

Als vorläufiges Ergebnis kann festgehalten werden, daß das Sein der Frau in einer engen Beziehung zum Leben in allen Formen steht. In der Frau findet eine intensive Hinordnung zum Lebendigen seinen Ausdruck. Sie steht eigentlich für das Leben schlechthin, und damit für das Wesen des Seins, für das, was das Sein als Sein in einer personalen Gestalt zum Ausdruck bringt. Diese Nähe und wesenhafte Verbundenheit zum Sein zeigt, daß die Frau in einer besonderen Bindung steht. Wenn Christus selbst von sich sagt, daß er der Weg, die Wahrheit und das Leben ist, so geht daraus hervor, daß die Frau mit ihrem Sein in einer engen Christusverbundenheit steht. Christus, der das Leben selbst ist, gibt der Frau an diesem Leben einen besonderen Anteil, und zwar seinsmäßig, d.h. durch die Frau als Frau pulsiert das Leben; dies deshalb, weil sie in dieser Christusnähe steht. Wie ist dies zu verstehen? Christus als der neue Adam hat der Frau ihre Größe wiedergegeben, die darin besteht, daß die Frau Lebensträgerin ist, und damit Christusträgerin. Mit Edith Stein ist zu sehen, daß sich diese tiefe Christusverbundenheit, und damit die Verbindung zum Lebendigen selbst, in Maria zeigt. In dem: »Siehe, ich bin eine Magd des Herrn« ist nach Edith Stein »Marias ganzes Sein ausgesprochen«[17]. Es »ist die Dienstbereitschaft für den Herrn und schließt darum jede andere Bindung aus«[18]. Edith Stein bringt jetzt einen Vergleich mit dem Priester: »Freilich hat auch des Priesters Zölibat seine Begründung in ungeteilter Bereitschaft für den Dienst des Herrn. Der Unterschied zeigt sich

---

[12] Edith Stein: Probleme der Frauenbildung (1932), in: Die Frau, Ges. Werke Bd. V, Louvain – Freiburg 1959, 139
[13] Ebda., 138
[14] Ebda., 147
[15] Vgl. ebda., 148
[16] Vgl. ebda.
[17] Edith Stein: Probleme der Frauenbildung (1932), 1959, 151
[18] Ebda.

darin, wie der Herr hier und dort die Bereitschaft zu aktuellem Dienst werden läßt. Er macht den Priester zu seinem Stellvertreter und läßt uns wiederum in ihm den Herrn selbst sehen. In Maria sehen wir nicht den Herrn, sondern wir sehen sie selbst immer an der Seite des Herrn«[19]. Maria, und mit ihr die Frau, hat also eine besondere Beziehung zum Herrn. Noch deutlicher wird das Verhältnis Maria und Christus, Christus und Priester, wenn Edith Stein schreibt: »Sie (Maria) repräsentiert nicht den Herrn, sondern sekundiert ihm«[20]. Hier wird auch ganz deutlich, daß Edith Stein den seinsmäßigen Zusammenhang von Maria und Christus, Frau und Christus, Priester und Frau kennt. Es besteht eine Polarität, die nicht aufgelöst werden kann. Über Maria sagt Edith Stein in diesem Zusammenhang: »Ihr Dienst ist Dienst, den sie unmittelbar ihm leistet, Fürbitte, die sich für die Menschen bei ihm verwendet, Gnadenspendung, die an die Menschen weiterleitet, was sie aus seiner Hand empfängt«[21]. Maria, und mit ihr die Frau, handeln also nicht an Christi Statt, sondern sie sind Mithelferinnen im Erlösungswerk. Dies ist ein eigener, nur von der Frau zu leistender Erlösungsauftrag, der neben dem Erlösungsauftrag des Mannes besteht.

Weiter gehört zum personalen Sein des Menschen neben der Begegnung die Tatsache, daß die Person Geist ist. Edith Stein weist darauf hin, daß der Mensch nicht nur ist und lebt, sondern er weiß um sein Sein und Leben[22]. In der Rückwendung, der Reflexion, ist dem Menschen bewußt, daß er ist und lebt. Diese »personale Geistigkeit« besagt nach Edith Stein »Wachheit und Aufgeschlossenheit«[23]. Es gibt also eine »ursprüngliche Form des Wissens, die zum geistigen Sein und Leben gehört«[24]. Diese ursprüngliche Form des Wissens ist jedoch nach Edith Stein »kein nachkommendes« Wissen, sondern es ist »wie ein Licht, von dem das geistige Leben als solches durchleuchtet ist«[25]. Das personale Sein des Menschen ist also »geistiges Leben«, und dieses ist ein ursprüngliches Wissen um anderes als auch um sich selbst[26]. »Geistiges Leben« heißt »bei anderen Dingen sein, in eine Welt hineinschauen, die der Person gegenübersteht«[27]. Das »geistige Leben« setzt also die Begegnungsfähigkeit, das Ich- und Du-sein, und damit das personale Sein voraus. Durch das »geistige Leben« erfährt der Vollzug des Personseins seine eigentliche Verwirklichung. So beinhaltet das personale Sein des Menschen das »geistige Leben«. Dabei ist das Wissen um sich selbst »Aufgeschlossenheit nach innen, das Wissen um anderes ist Aufgeschlossenheit nach außen«[28].

Wenn nun die Frau eine Stärke in der Begegnungsfähigkeit aufweist, dann ist damit eine Gabe und Berufung zum »geistigen Leben« verbunden, d.h. eine besondere »Aufgeschlossenheit« nach innen und außen. Die Aufgeschlossenheit nach innen,

---

[19] Ebda.
[20] Ebda.
[21] Edith Stein: Probleme der Frauenbildung (1932), 1959, 151
[22] Dies.: Der Aufbau der menschlichen Person, 1994, 106
[23] Vgl. ebda.
[24] Ebda.
[25] Ebda.
[26] Vgl. ebda.
[27] Ebda.

und das damit verbundene Wissen, führt zur Christusbegegnung im eigenen Inneren; die Aufgeschlossenheit nach außen zeigt sich in der Begegnung selbst und führt zur Nächstenliebe in eigener Ausprägung. Das Sein der Frau ist also zunächst ein personales Sein, aber mit einer zweifachen Ausprägung: Es weist eine Stärke im Begegnungsvorgang auf und in all dem, was »geistiges Leben« ausmacht und fördert. Von ihrer Seinsstruktur her ist die Frau also besonders für das Geistige aufgeschlossen und empfänglich. Dafür verfügt sie über eine besondere Transparenz und Sensibilität. In Maria wird diese personale Struktur der Frau heilsgeschichtlich wirksam. Sie besitzt diese Offenheit und Empfänglichkeit für alles Geistige in reinster Ausprägung, d.h. in einer vollkommenen Art und Weise. In jeder Frau lebt davon etwas, und die Aufgabe besteht darin, diesen weiblichen Seinsanteil in möglichst vollkommener Weise auszubilden. Darin besteht der heilsgeschichtliche Auftrag jeder Frau. Das eigene Sein erkennen zu können, ist ja schon eine Frucht der Erlösungstat Jesu Christi und bindet die Frau gleichzeitig in sein Erlöungswerk mit ein.

II. Das Wesen der Frau

Gott hat sich den Menschen als sein Abbild geschaffen. Dieses Abbild-Sein, d.h. Wesen-Sein des Menschen zeigt sich in den beiden Urbildern von Mann und Frau. Nach Edith Stein ist Maria »in ihrer Jungfräulichkeit reines Urbild des Frauentums, indem sie an der Seite dessen steht, der Urbild alles Mannestums ist, und die Menschheit ihm zuführt«[29]. Urbild der Frau ist also Maria und Urbild des Mannes Christus[30]. Maria selbst steht für »dienende Liebe«, und darin ist sie »Abbild der Gottheit«[31]. »Dienende Liebe« ist »Beistand«, der allen Geschöpfen zu Hilfe kommt, um sie zur Vollendung zu führen[32]. »Beistand« ist aber der Titel des Heiligen Geistes. So kann im Geist Gottes, »der ausgegossen ist über alle Kreatur, das Urbild weiblichen Seins« gesehen werden[33]. Dieses Urbild »findet sein vollkommenstes Abbild in der reinsten Jungfrau, die Gottes Braut und aller Menschen Mutter ist«[34]. Das Abbild Mariens findet sich also besonders in den Frauen, die den Titel sponsa Christi tragen und in jenen, die »an der Seite eines Mannes stehen, der Christi Abbild ist, und durch leiblich-geistige Mutterschaft seinen Leib, die Kirche, aufbauen helfen«[35]. Maria verkörpert also in sich die beiden Wesensformen der Frau: Jungfrau und Mutter. Finden sich diese beiden Wesensformen der Frau in der Verwirklichung vor, dann geschieht Mitwirkung am Erlösungswerk. Wenn nun Maria

---

[29] Edith Stein: Probleme der Frauenbildung (1932), 1959, 151

[30] Edith Steins Bezug zur Gestalt Mariens erörtert Anton Ziegenaus in seinem Artikel »Urbild und Hilfe – Die Gestalt der Gottesmutter aus der Sicht Edith Steins (1891–1942)«, in: Pontificia Academia Mariana Internationalis (Hg.), De Cultu Mariano Saeculis XIX–XX (Kongreß-Akten des Internationalen Mariologisch-Marianischen Kongresses in Kevelaer, 1987, Vol. IV), Rom 1991, 355–374

[31] Vgl. Edith Stein: Probleme der Frauenbildung, 1959, 151

[32] Vgl. ebda.

[33] Edith Stein: Probleme der Frauenbildung (1932), 1959, 151

[34] Ebda.

[35] Ebda.

Urbild der Frau ist, so folgt für Edith Stein daraus, daß »Marien-Nachfolge Ziel der Mädchenbildung«[36] sein muß. Der Weg zum Ziel ist aber »nicht nur das Aufschauen zu ihr, sondern der vertrauensvolle Anschluß an sie«[37]. Dieser Weg ist »nicht ein Weg neben der Christus-Nachfolge«, sondern die »Marien-Nachfolge schließt Christus-Nachfolge ein, weil Maria die erste Christus-Nachfolgerin und das erste und vollkommenste Christus-Bild ist«[38]. Deshalb ist »ja auch Marien-Nachfolge nicht nur Sache der Frauen, sondern aller Christen«[39]. Für die Frauen jedoch hat die Marien-Nachfolge eine »spezifische Bedeutung«: »sie zu der ihnen gemäßen, zur weiblichen Ausprägung des Christusbildes zu führen«[40].

Die heilsgeschichtliche Aufgabe der Frau besteht also insbesondere darin, »zur weiblichen Ausprägung des Christusbildes« zu finden. Dies ist nicht anders möglich als über die Beziehung der Frau zu Maria. Diese »weibliche Ausprägung des Christusbildes« beinhaltet die je einmalige Eigenart jeder Frau, setzt sie als Formprinzip voraus und kommt durch Entwicklung zur Ausgestaltung. Edith Stein formuliert so: »Jede Menschenseele ist von Gott geschaffen, jede erhält von ihm ein Gepräge, das sie von jeder anderen unterscheidet; diese ihre Individualität soll mit ihrem Menschentum durch ihren Bildungswert zur Entfaltung kommen. Und eine Berufung zu einem ihr entsprechenden Wirken ist in ihrer persönlichen Eigenart vorgezeichnet. So muß die Entfaltung dieser Eigenart in das Ziel der Mädchenbildung aufgenommen werden«[41].

Maria, das Urbild der Frau, ist noch näher zu beleuchten, um es überhaupt nur annäherungsweise besser verstehen zu können. Maria ist die Neuschöpfung schlechthin, das, was Frau-Sein heißt und das, was die Frau ist. Sein und Wesen der Frau sind nur von dieser Neuschöpfung her zu verstehen und zu begreifen. Maria ist wirklich »die Neuschöpfung«, d.h., Eva ist vergangen, aufgehoben, und Maria »ist«. Was ist nun das Neue an Maria und das, was mit ihr jetzt die Wesensform der weiblichen Seele ausmacht? Maria vereinigt in sich drei Urbilder, das Urbild der Jungfrau, das Urbild der Mutter und das Urbild der Braut. Sie ist alles in einem. Edith Stein spricht in diesem Zusammenhang von dem Urbild der »mater-virgo« und dem Urbild der »sponsa Christi«. Die »mater-virgo« war »einmal das Urbild jenes Frauentyps, den das Alte Testament zeichnet: der Frau, die an der Seite ihres Gatten steht, ein Haus verwaltet und ihre Kinder in der Furcht Gottes erzieht«; das Haus der »sponsa Christi« ist »das Reich Gottes«, ihre »Familie die Gemeinschaft der Heiligen«[42]. Edith Stein stellt nun hier die entscheidende Frage: »ob und wie weit es sich hier um ein Entweder-Oder handelt«[43]. Ihre Antwort auf diese Frage ist: »Wenn die

[36] Ebda.
[37] Ebda., 152
[38] Ebda.
[39] Ebda.
[40] Ebda.
[41] Edith Stein: Probleme der Frauenbildung (1932), 1959, 152
[42] Ebda., 153
[43] Ebda., 154

mater-virgo Urbild reinen Frauentums ist, so wird in einem gewissen Sinn beides Ziel aller Frauenbildung sein müssen«[44]. Edith Stein geht dann noch einen Schritt weiter, wenn sie sieht, daß mit der Bezeichnung »sponsa Christi« nicht nur die »gottgeweihte Jungfrau, sondern die ganze Kirche und jede Christenseele« gemeint ist[45]. »Braut Christi« sein heißt »dem Herrn angehören und der Liebe Christi nichts voranstellen«; dies bedeutet weiter die »Liebe Christi über alles stellen, nicht bloß in theoretischer Überzeugung, sondern in der Gesinnung des Herzens und in der Praxis des Lebens, das heißt frei sein von allen Geschöpfen; von falscher Bindung in sich selbst und an andere, und das ist der innerste, geistige Sinn von Reinheit«[46]. Jetzt kommt die entscheidende Aussage: »Diese virginitas der Seele muß auch die Frau besitzen, die Gattin und Mutter ist: ja, nur kraft solcher virginitas kann sie ihre Aufgabe erfüllen; dienende Liebe, die weder sklavisches Unterworfensein noch herrisches Sichbehaupten und Gebietenwollen ist, kann nur aus dieser Quelle fließen«[47]. Weiter: »Andererseits muß sich dienende Liebe, die das Wesen der maternitas ist, allen Geschöpfen gegenüber aus der Liebe Christi notwendig ergeben. Darum wird auch die Frau, die nicht Gattin und Mutter ist, diese geistige maternitas in Gesinnung und Tat bewähren müssen«[48].

Die weibliche Seele ist also so gebaut, daß sie eine dreifache Bestimmung aufweist, die eine ist, aber in einer dreifachen Gliederung sich zeigt: Es ist die Bestimmung zur Jungfrau, Mutter und Braut. Diese drei Bestimmungen der weiblichen Seele machen die Identität der Frau aus, die für sich genommen ein Geheimnis ist; dies deshalb, weil diese drei Ausformungen der weiblichen Seele vom neuzeitlichen, d.h. modernen Menschen sehr schwer zu verstehen sind. Jede weibliche Seele ist so geschaffen, daß sie über diese drei Ausformungsmöglichkeiten verfügt. Je nach persönlicher Eigenart, Aufgabe und Berufung steht die eine oder andere Ausformung der weiblichen Seele im Vordergrund. Wichtig ist jedoch zu wissen, daß alle drei Ausformungen die weibliche Seele ausmachen, d.h., alle drei Eigenschaften der weiblichen Seele müssen in der jeweiligen konkreten Situation zur Ausprägung kommen. Ist dies nicht der Fall, dann entstehen die verschiedenen Fehlformen weiblicher Entwicklung.

Die dreifache Formung der weiblichen Seele muß noch tiefer gesehen werden: In Anbetracht des fortgeschrittenen Zeitlaufes – Edith Stein hat in den 30er Jahren viele ihrer Gedanken zum Thema Frau niedergeschrieben – kann die Gestaltung der weiblichen Seele noch treffender beschrieben werden. Es geht nicht mehr nur um zwei Typen der Lebensgestaltung, wie es Edith Stein noch beschrieben hat[49], sondern jede Frau hat die Aufgabe, in ihrer konkreten Lebenssituation alle drei Ausformungen der weiblichen Seele zur Ausgestaltung zu bringen. In der Gleichzeitigkeit ist die Frau sponsa Christi, Jungfrau und Mutter. Darin besteht die Würde der Frau und ihre heilsgeschichtliche Sendung.

---

[44] Ebda.
[45] Ebda.
[46] Ebda.
[47] Edith Stein: Probleme der Frauenbildung (1932), 1959, 154
[48] Ebda.
[49] Ebda.

III. Die heilsgeschichtliche Sendung der Frau

In der Verwirklichung des Frauseins liegt die heilsgeschichtliche Bedeutung der Frau. In der Bejahung des eigenen Seins und Wesens liegt die heilende Wirkung für die eigene Person wie für die anderen Personen sowie für die Kirche und die Gemeinschaft der Völker untereinander. Die heilsgeschichtliche Sendung der Frau bedeutet näherhin, daß sie die Erlösungstat Christi zunächst für ihr Leben annimmt und fruchtbar werden läßt. Es heißt zunächst bereit zu sein für ein Leben im »Stande der Gnade«. Dies heißt Wissen um die eigene Erlösungsbedürftigkeit und die Notwendigkeit der Sakramente, die die Heilung und Heiligung der eigenen Seele ermöglichen. Heilsgeschichtliche Sendung der Frau heißt ferner, sich auf den Weg der Christusnachfolge zu begeben, um so selbst gerettet zu werden und anderen zusammen mit Christus die Erlösungsgnade zu erwirken, d.h. einen Leidens- und Sühneschatz zu erwerben, der notwendig ist, um alle Mängel tilgen zu können.

Es zeigt sich, daß die Verwirklichung des eigenen Seins und Wesens unabdingbar die Erlösungsordnung voraussetzt, d.h. die Wiedergutmachung des Falls des ersten Menschenpaares durch die Erlösungstat der Person Jesu Christi. Ontologie und Metaphysik sind so unwiderruflich an die Erlösungstat gebunden. Eine Seins- und Wesensverwirklichung geht somit nicht ohne das Wissen um die Erlösungsbedürftigkeit und die Erlösungsnotwendigkeit des eigenen Menschseins. Die Seins- und Wesensverwirklichung der Frau setzt also die Erlösungsordnung voraus. Ohne Erlösungsgeschehen ist der Frau der Zugang zum eigenen Sein und Wesen versperrt. Alle Selbstreflexion und jeder Einsatz der Frau im eigenen Umfeld, im Beruf und in der Kirche ist ohne Blick auf die Person Christi und seine Erlösungstat zum Scheitern verurteilt. Das ist der Sachverhalt, den es als Ausgangspunkt zu verstehen gilt. Die erste Einsicht in diesen Zusammenhang ist schon der Beginn der heilsgeschichtlichen Sendung der Frau. Dieser Weg der Sendung führt dann nicht – wie heute viele meinen – zur Gleichmacherei untereinander und mit dem männlichen Geschlecht, noch führt dieser Weg zum Amt der Frau in der Kirche. Es ist der Weg der Nachfolge, wie ihn Maria, die neue Schöpfung, die Mutter des Herrn und die Braut des Heiligen Geistes gegangen ist. Auch für das konkrete Umfeld und das berufliche Wirken gibt es keinen anderen Weg für die Frau als den Weg Marias. Sie ist das Urbild der Frau, von dem alle anderen Frauen ihr ganz persönliches und verwirklichtes Abbild sein sollten. Hier gibt es auch keine demokratischen Modelle oder diskutierbare Wahlmöglichkeiten, sondern ausschließlich existentiellen Vollzug. Das ist der Ernst der menschlichen Situation in der Zeit: Ewiges, Vollkommenes soll vom gefallenen Menschen, dem die Erlösung durch Jesus Christus wieder ermöglicht wurde, verstanden werden. Wer nimmt dies heute überhaupt noch wahr? Welche Frau hat heute noch den Mut und die Kraft, sich ihrem miterlösenden Dienst zu stellen, überhaupt darum zu wissen? Wer macht die heutigen Frauen darauf überhaupt noch aufmerksam?

Die tiefe Wahrheit über die Frau gilt es heute überhaupt zu entdecken. In diesem Zusammenhang ist es verwerflich, wenn beispielsweise Edith Stein, die zur Aufdeckung der weiblichen Seele und ihrer Aufgabe Wesentliches geleistet hat, so inter-

pretiert wird, daß sie für die Emanzipation der Frau, für einen Gleichheitsfeminismus und das Amt der Frau in der Kirche eingetreten sei und dies forciert hätte[50]. Insbesondere hat sich bei einigen Edith-Stein-Interpretinnen die Unsitte herausgebildet, Zitate aus ihrem Kontext zu lösen und in eine gegenteilige, neuzeitliche Aussage einzubauen. Das Erbe Edith Steins besteht gerade darin, daß sie die neuzeitlichen Defizite überwunden hat. Sie zeigt dem modernen, neuzeitlichen Menschen die Tiefe der menschlichen Seele auf, die unauflösbare Verwurzelung der menschlichen Seele in Gott, die heilsgeschichtliche Aufgabe der Frau usw. Die heilsgeschichtliche Aufgabe der Frau ist nach Edith Stein an die Erlösungsordnung gebunden, und damit an eine verschiedene Aufgabenteilung der Geschlechter. Gott hat den Menschen als Mann und Frau geschaffen; dieses Ereignis, diese Schöpfungstat Gottes wird durch die Erlösungsordnung nicht aufgehoben, sondern durch Maria, der neuen Eva, und Christus, dem neuen Adam, nochmals bestätigt. Durch die beiden Urbilder »Maria« und »Christus« wird die Gemeinschaft von Mann und Frau und ihr Zusammenwirken wieder möglich, und zwar dergestalt, daß der Auftrag, unter dem Maria und Christus stehen, konkret weitergegeben wird: Mann und Frau sind jetzt zur Miterlöserschaft berufen; dabei steht der Priester an Christi Statt und die Frau wird zur Christusträgerin, wie Maria, ihr Urbild. Maria hat der Welt Christus gebracht, und die Sendung der Frau besteht nun darin, die Welt Christus zuzuführen. Dies beginnt bei der eigenen Person, im eigenen Umfeld und zieht je nach Berufung und Sendung eigene Kreise. Die Haltung der Frau für diese wesenseigene Aufgabe ist jedoch bei jeder Frau nur eine: die Haltung des Evangeliums, d.h. Selbst- und Gotteserkenntnis, Demut, Dienstbereitschaft, Gottes- und Nächstenliebe; kurzum: es sind die Eigenschaften des neuen, des durch Christus erlösten Menschen. Überall, wo diese Eigenschaften der Frau fehlen, verkündet sie sich selbst, und damit wirkt sie zerstörend und zersetzend auf ihre eigene Seele, auf ihre Umgebung und auf ihr Berufsfeld. Sie verliert immer mehr an Grund und wird grund- und haltlos in ihren persönlichen und gesellschaftlichen Forderungen.

Edith Stein hat ihre Zeitgenossinnen und uns Heutige das Gegenteil gelehrt. Mit ihr ist in besonderer Weise Oda Schneider (1892–1987) zu nennen, die wie Edith Stein zu einem späteren Zeitpunkt in den Karmel eintrat[51]. Beide haben sie das verwirklicht, was das Frausein ausmacht, und sie waren es, die sich für die Würde der Frau eingesetzt haben, und durch ihr Leben nahmen sie teil an der heilsgeschichtlichen Sendung der Frau. Die letzten Worte von Oda Schneider kennzeichnen die Aufgabe der Frau: »Lauter Liebe werden«[52].

---

[50] Vgl. Hanna-Barbara Gerl: Alte (Unter)Ordnung, neue Aufgabe: die Öffnung der Kirche zur Frau, in: Anzeiger für die Seelsorge, Heft 2, Feb. 1993, 48f.; vgl. Waltraud Herbstrith: Rezension, in: Theologische Revue Nr. 4, Jg. 89, 1993, 294

[51] Vgl. Oda Schneider: Vom Priestertum der Frau, 2. Aufl., Abensberg 1993

[52] Ebda., 95

Ein ökumenischer Brückenschlag zur »griechischen« Erbsündenlehre*

Von Leo Scheffczyk, München

Es war seit langem ein wissenschaftliches Desiderat, das Verhältnis der lateinischen zur »griechischen« Erbsündenlehre abzuklären, das in der Vergangenheit den extremsten Interpretationen ausgesetzt war und das in solcher Diskrepanz immer zum Einwand gegen die Zugehörigkeit dieser Lehre zum depositum fidei stilisiert werden konnte. Der wissenschaftliche Nachweis einer dennoch bestehenden Konkordanz oder wenigstens einer Konvergenz zwischen der westlichen und östlichen Theologie hätte aber auch, gerade unter den heutigen Vorzeichen einer allgemeinen Distanzierung von der Erbschuldwahrheit, einen ideellen Impuls zur Wiederentdeckung dieser christlichen Grundwahrheit auslösen können, von der z.B. ein so kenntnisreicher Kritiker des Christentums wie A. Schopenhauer erkannte, daß ohne sie die christliche Erlösungsreligion nicht gehalten werden könnte. Der gelungene Nachweis einer solchen Übereinstimmung von West und Ost würde dementsprechend auch der von des Gedankens Blässe angekränkelten westlichen Erbsündentheologie einen Auftrieb verleihen können.

Wohl von solchen Motiven geleitet, machte sich der Autor an die Realisierung eines Unternehmens, das in seinen systematischen Anforderungen und seinen geschichtlichen Ausmaßen einen Bearbeiter zunächst abschrecken könnte; denn mit einer schlichten Binneninterpretation der griechischen Schriftsteller und Väter war es hier angesichts der Tatsache nicht getan, daß wirklich andere Denk- und Sprachformen, andere Auffassungs- und Deutekategorien vorherrschen, die den Bearbeiter vor ein gewisses Dilemma stellen, ob er sich nämlich dem äußeren Eindruck der Gegensätzlichkeit überlassen soll (was leichter wäre) oder ob er mit wissenschaftlicher Redlichkeit das Wagnis unternehmen soll, hier doch für eine geistige Zusammengehörigkeit zu optieren und diese begründet auszuweisen.

Wenn sich der Verfasser für den letzteren Weg entschied, dann gewiß nicht in Unkenntnis der Schwierigkeiten des Unternehmens, die nur unter Zugrundelegung eines weitgefächerten Problemkanons, einer strengen Organisation des immensen Stoffes und einer auf vielen Feldern zu bewährenden methodischen Exaktheit würden befriedigend gelöst werden können. Man darf nach der Lektüre dieses immensen Werkes behaupten, daß der Autor diese Vorbedingungen erfüllt.

Wie umsichtig und bedächtig die Ökonomie des umfangreichen Werkes angelegt ist, zeigt schon der Einführungsteil (der in fünf Teile gegliederten Arbeit), in dem gleichsam erst der Vergleichsmaßstab für die Beurteilung der beiden scheinbar hete-

* Zu M. Hauke, Heilsverlust in Adam. Stationen griechischer Erbsündenlehre: Irenäus – Origenes – Kappadozier, Paderborn 1993, 850 S.

rogenen Traditionsstränge gefunden werden muß. Dazu gehören u.a. die Vergewisserung über den biblischen (alt- wie neutestamentlichen) Befund der Ur- und Erbsündenlehre, ferner die Bestimmung des (vor allem an Augustinus herausgebildeten) Typus der abendländischen Erbschuldtheologie, der ein ähnlicher Vorentwurf bezüglich der Erbsündenlehre in der orthodoxen Theologie folgt (46–52). Diese Grundlegung geschieht unter dauernder Auseinandersetzung mit den kontroversen Positionen in der exegetischen, historischen und systematischen Forschungsgeschichte, die sich einer vordergründigen Vereinheitlichung entziehen.

Dabei wird auch richtig erkannt, daß die Divergenzen nicht zuletzt aus methodisch unreflektierten Optionen kommen, die das Gesichtsfeld der Forscher von vornherein einschränken. Wenn man z.B., wie der Verfasser in vornehmer Auseinandersetzung mit dem heute weithin als Autorität anerkannten J. Gross ausführt, mit dem Vorentscheid der sich selbst genügenden menschlichen Vernunft und der Ablehnung eines Übernatürlichen an diese Frage herangeht und dabei vornehmlich auf das Vorkommen des Begriffes »Erbsünde« achtet und an spurenhaften Vorformen wie analogen Ausdrucksweisen des Sachverhaltes kein Interesse zeigt, dann macht man sich einer methodischen Engführung schuldig, aus der verständlicherweise nicht nur eine Ablehnung jeder theologisch begründeten Erbschuldlehre resultiert, sondern insbesondere auch die Errichtung eines grobschlächtigen Schemas vom »augustinischen Erbsündenpessimismus« und vom »griechischen Schöpfungsoptimismus« folgt.

Dem stellt der Autor einmal seine eigene methodische Position gegenüber, die, in strengem Sinne geschichtlich eingestellt, mit einer geschichtlichen Entfaltung von Keimen und Ansätzen einer solchen Lehre rechnet und diese nicht isoliert aus einzelnen Aussagen herauszufinden trachtet, sondern sie aus der Analyse von geistigen Strukturen erhebt, in denen nicht schon die Sache selbst, aber ihre »Bauelemente« vorkommen. Dem entspricht methodologisch die Erstellung eines konsequent angelegten systematischen Rasters zur Beurteilung der Zeugnisse und Quellen, der als Kriterien die jeweilige Stellung der biblischen Urgeschichte bei einem Zeugen untersucht, der ferner dessen Auffassung vom urständlichen Heil, vom Gewicht der ersten Sünde, von der Solidarität mit der Ursünde einbezieht und auch ganz spezielle Vorstellungen wie die der Adam-Christus-Typologie, der Eva-Maria-Parallele und der Tauftheologie (51–55) aufnimmt.

Mit diesem methodisch reichhaltigen und differenzierten Rüstzeug geht der Autor im zweiten Teil an die Entwicklung der Erbsündenvorstellung von den Apostolischen Vätern bis hin zu Irenäus heran (86–282), in welcher Epoche gleichsam erst das vorreflexive Stadium einer Erbsündenauffassung anzutreffen ist. Deshalb hütet sich H. hier in besonderer Weise (die freilich auch danach und insgesamt beibehalten ist) vor einer Überforderung der Texte, aus denen z.B. bei den Apostolischen Vätern nur gewisse Grundelemente für eine Erbsündenlehre festgestellt werden (wie etwa die Polarität zwischen heilem Ursprung der Menschheit und endzeitlicher Wiederherstellung durch Christus). Wie ambivalent der Gesamtbefund ist, zeigt die Tatsache, daß im Barnabasbrief bereits die irenäische Rekapitulationslehre anklingt, während die Adam-Christus-Parallele noch ungenutzt bleibt. Auch der Rückbezug auf die Urgeschichte beginnt erst im Diognetbrief.

Die auf dieser Entwicklungsstufe nur bruchstückhaft vorhandene heilsgeschichtliche Theologie gewinnt bezeichnenderweise in zwei Osterpredigten des zweiten Jahrhunderts eine klarere Profilierung, besonders in der von der Forschung erst spät entdeckten Paschahomilie des Melito von Sardes, von der begründet gesagt werden konnte, daß sie sachlich »alle Elemente einer kirchlichen Erbsündenlehre« enthalte. Charakteristisch ist die Art und Weise, wie Hauke mit diesem hochrangigen Urteil, das verständlicherweise auch Kritiker (besonders von seiten der Exegese) gefunden hat, umgeht. Er nimmt es nicht unbedacht auf, sondern widmet ihm eine über zwanzig Seiten umfassende Abhandlung (145–167) mit dem überlegen geführten Beweis, daß Melito ein Präludium des Irenäus darbiete (166).

Mit Recht erfährt daraufhin die Theologie des Irenäus, die immer mehr als Schaltstelle einer heilsgeschichtlichen Theologie erkannt ist, vor allem aber auch als Bindeglied zwischen griechischem Osten und lateinischem Westen anerkannt wird, eine eingehende Aufarbeitung, die wiederum unter Aufnahme aller wesentlichen Beiträge der Forschung geschieht, aber doch in Durchführung und Ergebnis große Eigenständigkeit beweist; denn die Bearbeitung erbringt als Ertrag so ambivalente Elemente wie die Heiligkeit des ursprünglichen Lebens und die Kennzeichnung der Ursünde als Ungehorsam und Hochmut bei fragwürdiger Geringachtung des Schuldmomentes an dieser Sünde. Hier und in der nachfolgenden Behandlung des »Problemfalls Origenes« hütet sich der Verfasser mit hermeneutischem Taktgefühl vor einer gefälligen Harmonisierung der gegeneinander stehenden Gedanken, verzichtet aber doch nicht auf ihre positive Ortung im Entwicklungsgang der Erbsündenlehre. Das fällt bei Irenäus verhältnismäßig leicht, weil der (immer mitgesehene) Problemhorizont im ganzen für eine »Erbsünde« offen ist, was (nebenbei) zur Rechtfertigung des Augustinischen Bezuges auf das Zeugnis des Irenäus führt.

Von einer solchen positiven Offenheit vermag der Verfasser bei dem spekulativ vorgehenden und die Heilsgeschichte vernachlässigenden Origenes nicht zu sprechen (284–439). Ihm und seiner Lehre gegenüber ist nur die dialektische Feststellung von »Ansätzen und Gegenkräften« möglich. Wiederum unter Berücksichtigung des Gesamthorizontes, der für Origenes von »zwei Welten« gebildet ist, von der Welt der Bibel und der der platonischen Philosophie, kommt H. zu der Feststellung, daß es sich bei dem großen Alexandriner um zwei Dimensionen handelt, die der Nichtsystematiker nie zu einer Einheit zu bringen versuchte. In seiner von der Hl. Schrift durchwirkten Theologie kann er von grundlegenden Heilsfakten nicht abgehen (der Ursprung des Bösen im Willen und nicht nur wie bei Celsus im Leiblichen, die Historizität der Stammeltern, die Herleitung des Makels von Adam und nicht von einer präexistenten persönlichen Entscheidung). Aber die Verspannung dieser Einzelheiten in das zirkuläre platonische Geschichtsdenken widersteht einer gänzlich positiven Einordnung dieser Theologie in die Geschichte der Erbsündenlehre. Trotzdem vermag H. am Ende dieser profunden, beinahe monographischen Abhandlung klarzumachen, daß das dialektische Ja und Nein nicht einen gänzlich unversöhnlichen Gegensatz aufreißt; denn selbst wenn das Gesamtbild der origeneischen Theologie nicht in die Richtung einer Erbsündenlehre weist, ist der negative Trend nicht so verfestigt und systematisiert, daß er beim Absehen vor allem vom Präexistentianismus

nicht doch für die Traditionsauffassung offen wäre. In dieser Weise hat sie später der Origenesschüler Didymus tatsächlich geöffnet (wenn auch das platonische Konzept nicht gänzlich abstoßend). So konnten dann auch die Kirchenväter (selbst Augustinus) von Origenes Anregungen aufnehmen, auch wenn sie das ganze Konzept umformten.

Das geschah besonders bei den drei großen Kappadoziern, die als eigentliche Zeugen der »griechischen« Erbsündenlehre zu gelten haben. Ihre Untersuchung (im vierten Teil der Arbeit [442–692]) nimmt nicht nur den größten Raum der Arbeit in Anspruch, sondern trägt auch das Hauptgewicht der großräumigen Anlage des Werkes; denn hier kommt zum Austrag, was letztlich unter der »griechischen« Erbsündenlehre als Entsprechung zur abendländischen Auffassung zu verstehen ist. Es ist eine auf Irenäus zurückgehende, von einem purgierten Origenes beeinflußte, gegen die Abweichungen von Manichäern, Arianern, Pneumatomachen und Appolinaristen entwickelte Konzeption vom universalen Unheil aus Adam und seiner Überwindung durch Christus. Die Gesamtschau entbehrt zwar der begrifflichen Zergliederung der Abendländer, trifft sich aber doch mit ihnen in der Sinnrichtung und dem tiefsten heilstheologischen Anliegen, das Heilswerk Christi als Rückführung zum heilen Anfang verständlich zu machen.

Dabei widersteht der Verfasser auch hier einer harmonisierenden Einebnung der Lehrentwürfe des berühmten Dreigestirns, dessen Vertreter vor allem in der (trotz verbleibender Reminiszenzen) Ablehnung der origeneischen Präexistenztheorie übereinstimmen, aber sonst durchaus unterschiedliche Elemente in das Ganze einbringen: Basilius in der aufschlußreichen Antithese von »Vertrautheit« und »Entfremdung« von Gott, Gregor v. Nazianz mit der Betonung der Ursächlichkeit des Geistes bezüglich der Sünde und der Versehrung der ganzen »Natur«, der Nyssener mit dem Gedanken vom »Tod der Seele«, der in die Nähe Augustins führt. Überhaupt ist die ständig vorgenommene Relation der drei Denkgestalten zu Augustinus für die Zielsetzung und den Ertrag des Werkes äußerst ergiebig. Sie zeigt bei mancher Unterschiedlichkeit im Ansatz und in der Durchführung ein übereinstimmendes Erbe, das über Origenes und Ambrosius vermittelt sein dürfte und das der Kirchenvater von Hippo übernahm, so daß dieser sich mit Recht auf die Kappadozier berufen durfte. Ein Vergleich des Augustinus-Verhältnisses der drei Kappadozier läßt aber deutlich erkennen, daß die Konzeption des Nysseners Augustinus am nächsten steht, obgleich ein direkter Einfluß Gregors v. Nyssa auf Augustinus unwahrscheinlich ist. So ist bei ihm auch die fortschrittlichste Phase in der griechisch-patristischen Lehrentwicklung erreicht. Gleichwohl fehlt ihm, was wiederum auf den Unterschied der beiden Traditionen hinweist, die strenge Systematik, die der geistigen Grundeinstellung des Abendlandes entspricht, die aber auch historisch aus dem Zwang der Auseinandersetzung mit Pelagius zu erklären ist.

Gerade wenn man das Moment der relativ geringen direkten Einwirkungen der Vertreter der beiden Traditionsstränge aufeinander ernst nimmt, erhebt sich um so dringlicher die Frage nach dem Grund und der Herkunft der Geistesverwandtschaft zwischen Abend- und Morgenländern. Er kann nur in einem tieferliegenden Erbe

gesucht werden, das zuletzt auf eine dem Christentum ursprünglich einwohnende »Idee« (im Verständnis Newmans) zurückweist. Unter Zugrundelegung dieses Gedankens, den der Verfasser so nicht ausspricht, kann man das Werk H.s als ein hochwertiges Paradigma zur Erklärung der Dogmenentwicklung (im katholischen Verständnis) ansehen, die unter Vorwalten verschiedener Umstände zu differenzierten Ausdrucksgestalten drängt, welche auch manche Unzulänglichkeiten mit sich führen, aber doch einen einheitlichen Typus erkennen lassen, der sich schließlich immer eindeutiger profiliert, so daß das Übereinstimmende immer deutlicher zutage tritt.

Der Verfasser beläßt es aber nicht bei diesem Fazit, sondern fragt in einer eigenen Reflexion im fünften Teil des Werkes nach der »Bedeutung des Befundes für die moderne Theologie« (718–729). Der Autor vermag hier einsichtig zu machen, daß, trotz des Fehlens des Evolutionsgedankens im alten Weltbild, die betreffenden Entwürfe auch heute noch gültige Menschheitsfragen ansprechen, die weder vom Existentialismus noch vom Psychologismus gelöst werden können, insofern beide der Neigung zu einem unheilen Anfang der Geschichte und zum metyphysischen Dualismus nicht zu widerstehen vermögen. Die hier gemachten Vorschläge zur stärkeren Betonung der umfassenden Wirklichkeit von Heil und Unheil (anstelle der alleinigen Fixierung auf den Sündenbegriff), zur christologischen Ausrichtung des Konzeptes, zur Betonung menschlicher Solidarität im Unheil wie im Heil, verdienen Beachtung. Diese Vorschläge könnten m.E. sogar auf die dem Verfasser unabweislich erscheinende Transmissionsvorstellung ausgedehnt werden. Ebenso überzeugend ist die im ökumenischen Kontext gemachte Feststellung, die an die Adresse der in sich nicht einheitlichen orthodoxen Lehre über die Erbsünde gerichtet ist, »daß die entscheidenden Momente dessen, was die katholische Lehre mit ›Erbsünde‹ meint, auch in der eigenen (griechischen) Tradition vorhanden sind« (726). Darum darf das reife, präzis gearbeitete Werk als geglückter Brückenschlag zwischen den Traditionen angesehen werden, der das, was bisher mehr behauptet oder erahnt wurde, zur wissenschaftlichen Gewißheit erhebt.

Gegenüber der imponierenden Architektonik des Werkes im Großen wie der »Pünktlichkeit« und Exaktheit im Kleinen wiegen verbleibende Desiderate leicht. So wäre z.B. bei der methodischen Grundlegung eine Thematisierung der in dem Werk unstreitig zutage tretenden besonderen hermeneutischen Position dienlich gewesen. Bei der dauernd mitgehenden Beschäftigung mit Augustinus hätte die zusätzliche Fragestellung interessiert, wie dessen von Paulus inspirierter Universalismus mit den auch vorhandenen partikulären Heilsvorstellungen zu vereinen ist. Auch wünschte man die vorhandenen Querverweise auf die alexandrinische Theologie nach Origenes und auf die antiochenische Theologie manchmal umfänglicher ausgeführt. Aber mit dieser Forderung stößt man bereits an die Grenze des Möglichen bei einer so ausgebreiteten und hochdifferenzierten Arbeit, mit welcher der Verfasser einen beachtlichen Beitrag zur modernen Dogmengeschichtsschreibung geleistet hat, der dankenswerterweise für die Nutzung und Auswertung durch ausgezeichnete, umfangreiche Register präpariert ist.

Michael Schmaus (1897–1993) über die Liturgische Bewegung

Markante Äußerungen in einer 1979 bekanntgewordenen Stellungnahme zu August Doerners »Sentire cum Ecclesia«

Von Theodor Maas-Ewerd, Eichstätt

Im Jahre 1979 hat der Bonner Kirchenhistoriker Gabriel Adriány ein Buch über das »Apostolat der Priester- und Ordensberufe« veröffentlicht, das er – laut Untertitel – als einen »Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert« verstanden wissen möchte.[1] Gründer dieses »Apostolates« ist ein Priester der Diözese Trier namens August Doerner (1874–1951)[2] gewesen, der – in einer besonders schwierigen Phase – im ganzen deutschen Sprachgebiet und darüber hinaus durch sein 1941 erschienenes Buch mit dem Titel »Sentire cum Ecclesia« als ein erbitterter Gegner nahezu aller Bestrebungen der Liturgischen Bewegung bekannt geworden ist.[3] Die Stiftung jenes »Apostolates« erfolgte im Jahre 1913. Seit 1918 war Doerner, der bis dahin in seinem Heimatbistum Pfarrer von Reinsfeld gewesen war[4], für das »Werk« freigestellt. In den Jahren 1918–1939 fand das »Apostolat« sein Zentrum auf der Rosenburg in Bonn (Erzdiözese Köln), von 1939–1971 auf Burg Lantershofen bei Bad Neuenahr (Diözese Trier)[5], wo 1972 »im Geiste Doerners«,

---

[1] Gabriel Adriány, Apostolat der Priester- und Ordensberufe. Ein Beitrag zur Geschichte des deutschen Katholizismus im 20. Jahrhundert. Köln – Wien 1979. Im folgenden abgekürzt: Adriány. – Vgl. zu dieser Arbeit folgende Besprechungen: Joseph Overath, in: Theologische Revue 78 (1982) 297f; Theodor Maas-Ewerd, in: Bibel und Liturgie 55 (1982) 247; Angelus A. Häußling OSB, in: Archiv für Liturgiewissenschaft 25 (1983) 444f.

[2] Zur Person s. Adriány (s. Anm. 1) 1–20, 119–127; Theodor Maas-Ewerd, Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die »liturgische Frage« in den Jahren 1939 bis 1944 (Studien zur Pastoralliturgie 3). Regensburg 1981, 197–200: Wer war August Doerner? Vgl. ebd. 197–242: August Doerners »Sentire cum Ecclesia«. Im folgenden abgekürzt: Krise. Vgl. Bericht und Stellungnahme zu dieser Arbeit von Robert A. Graham SJ, Pio XII e la crisi liturgica in Germania durante la guerra, in: La Civiltà Cattolica 136 (1985) 534–549 (Volume I, Quaderno 3234); dt. Übersetzung mit dem Titel: Papst Pius XII. und die liturgische Krise in Deutschland während des Zweiten Weltkriegs, in: FKTh 4 (1988) 19–34.

[3] August Doerner, Sentire cum Ecclesia! Ein dringender Aufruf und Weckruf an Priester. Mönchen-Gladbach 1941. Im folgenden abgekürzt: Sentire. Vgl. dazu Franz Nikolasch, August Doerners »Sentire cum Ecclesia« und die Liturgische Bewegung, in: Erika Weinzierl (Hg.), Der Modernismus. Beiträge zu seiner Erforschung. Graz – Wien – Köln 1974, 303–327; Theodor Maas-Ewerd, Krise (s. Anm. 2) 197–242.

[4] August Doerner, geb. am 26. Sept. 1874 in Hinhausen (Pfarrei Niederfischbach), 1897 Abitur in Lingen/Ems, 1897–1901 Studium in Trier, 23. März 1901 Priester des Bistums Trier, 1901–1903 Kaplan in Thalexweiler/Saar, 1903–1906 Kaplan in Freilautern/Saar, ist am 1. Mai 1906 durch den Trierer Bischof Michael Felix Korum zum Pfarrer in Reinsfeld (St. Remigius) bei Hermeskeil im Hochwald (West-Hunsrück, Kreis Trier – Saarburg, ca. 30 km südöstlich von Trier gelegen) ernannt worden. Dort baute Doerner in den Jahren 1907–1910 eine neue Pfarrkirche und ein Pfarrhaus. Vgl. August Doerner, Sentire (s. Anm. 3) 205–207.

[5] Adriány (s. Anm. 1) 3f; 21–26; 91–94

wie Adriány wohl ein wenig leichtfertig vermerkt[6], das Theologische Studienhaus St. Lambert entstanden ist, das in der Form des sogenannten »Dritten Bildungsweges« eine bis dahin offenbar vorhandene Lücke innerhalb der inzwischen recht unterschiedlichen Möglichkeiten katholischer Priesterausbildung zu schließen trachtet.[7]

Eine »Dokumentensammlung« eigener Art

Das genannte Buch Gabriel Adriánys zählt 462 Seiten.[8] Auf genau 129 Seiten schildert der Verfasser den Lebensweg August Doerners bis 1913 und natürlich vor allem die Gründung des »Apostolats der Priester- und Ordensberufe« sowie dessen eigenartige Entwicklung bzw. überaus bewegte, seltsam verworrene, von ständigen Auseinandersetzungen geprägte »Geschichte« in den Jahren 1913 bis 1972.[9] Am Ende steht ein Ausblick auf das heutige Studienhaus St. Lambert.[10]

Der größte Teil des Buches (133–460) besteht aus einem »Anhang« mit Dokumenten höchst unterschiedlicher Art, darunter wertvolle und aufschlußreiche, teils aus anderen Archiven bekannte[11], aber auch fragwürdige und völlig belanglose Schriftstücke. Durchnumeriert werden in diesem riesigen »Anhang« 47 Dokumente,

---

[6] Ebd. 129.

[7] Ebd. 128f. S. dazu Matthäus Bernards, Bericht über Lantershofen, in: Wege zum Priestertum (Arbeitstagung der Dechanten des Erzbistums Köln vom 4.–7. Juni 1974 im Katholisch-Sozialen Institut in Bad Honnef). Herausgegeben vom Presseamt des Erzbistums Köln. Köln 1974, 5–8; Hans Kuhn, Das Studienhaus St. Lambert in Lantershofen. Die einzige Einrichtung des Dritten Bildungsweges im Bundesgebiet wird 20 Jahre alt, in: Anzeiger für die Seelsorge 101 (1992) Nr. 6, 251–254.

[8] Nicht mitgezählt sind dabei 20 römisch bezifferte Seiten (Vorwort, Inhaltsverzeichnis, Abkürzungen, Quellen und Literatur) sowie 18 Fotos, die nach S. 462 im Block angefügt sind und allesamt aus dem Archiv des »Apostolates« in Lantershofen stammen.

[9] Häußling bemerkt in seiner Rezension treffend (s. Anm. 1): »Das Buch [Adriánys] ist nichts anderes als eine veritable Biographie des Trierer Priesters August Doerner (1874–1951), der es als Lebensaufgabe ansah, Priesterberufe zu wecken und zu fördern und zu diesem Zweck das im Titel genannte ›Apostolat‹ gründete… Der Schwerpunkt des Buches liegt in der reich dokumentierten Faktenschilderung der Unternehmungen Doerners zugunsten der Priesterberufe und seiner mehrfachen, im ganzen aber vergeblichen Versuche, für sein ›Apostolat‹ eine kirchliche Rechtsform, etwa nach Art eines Ordens, zu finden. Die Gründe für dieses Mißlingen deutet die Biographie selbst klar genug an: sie liegen in der offenbar schwierigen Persönlichkeitsstruktur des zweifellos tatkräftigen, unverzagten und sicher auch (im Stil des 19. Jhs.) frommen Priesters« (a.a.O. 444).
Wie unter den 18 Abb. (s. Anm. 8) seltsamerweise ein vernünftiges Porträt des (erwachsenen) »Stifters« fehlt, so bemängelt Häußling in seiner Besprechung (s. Anm. 1) mit Recht das bezeichnende Fehlen »eines theologischen und spirituellen Profils« Doerners in der Arbeit Adriánys (a.a.O. 445). Fragwürdig ist denn auch das von Adriány am Ende der Untersuchung gezogene Fazit: »Zwischen [den] beiden Weltkriegen war in Deutschland ohne Mitwirkung der Diözesanoberhirten selbst ein eminent kirchliches Anliegen nur schwer zu verwirklichen, gegen den Widerstand der Bischöfe aber schon gar nicht« (a.a.O. 130). In der Tat, dabei geht es um einen Bereich, in welchem das Prinzip gelten muß: *Nihil sine Episcopo!* Dafür spricht doch auf ihre Weise auch die seit 1972 in Lantershofen gegebene, von den zuständigen Bischöfen geordnete (»normalisierte«) und offiziell anerkannte Situation. S. Anm. 7.

[10] S. Anm. 7.

[11] Dazu gehören z. B. die bei Adriány (s. Anm. 1) unter Nr. 31 sowie Nr. 34 bis Nr. 40 edierten Dokumente, ebenso die (unter Nr. 43) auf den Seiten 342–343, 348–349, 363 (Stohr), 366 (Fließer), 418–426 (Welzel) abgedruckten Schriftstücke.

doch findet man unter der Nr. 43 – auf den Seiten 341 bis 439 – alle möglichen Zuschriften und Stellungnahmen vereint, die sich auf Doerners Buch »Sentire cum Ecclesia« beziehen: Zuschriften aus Rom, Zuschriften von Ordinarien (Bischöfen), Weihbischöfen, Generalvikaren und Regenten, Zuschriften von Universitätsprofessoren, von Ordensprovinzialen und Äbten, von Welt- und Ordenspriestern, dazu noch ein Nachtrag.[12] Im Vorwort seines Buches spricht Adriány von dem »glücklichen Umstand«, daß »von den durch Pfarrer Doerner stets eifrig gesammelten und sorgfältig aufbewahrten Schriftstücken selbst in den Kriegswirren nichts verlorenging«[13]. Schön und gut, aber man fragt sich: Warum sind die unter Nr. 43 publizierten Zuschriften innerhalb der einzelnen Gruppierungen nicht exakt chronologisch geordnet? Und warum wurden nicht alle Schriftstücke, die sich auf Doerners Buch »Sentire cum Ecclesia« beziehen, systematisch geordnet und zudem als solche kenntlich gemacht? Sind doch auch die Dokumente Nr. 29–Nr. 42 als Reaktion auf dieses Buch entstanden, während die Dokumente Nr. 44–Nr. 46 in dieser Sammlung völlig fehl am Platze sind, weil sie gleichsam »in der Luft hängen«, d.h. völlig zusammenhanglos dargeboten werden, einfach nur deshalb, weil sie ebenfalls im Nachlaß August Doerners greifbar waren.[14]

---

[12] Hinter dem Titelblatt findet man bei Doerner, Sentire (s. Anm. 3) auf der Seite II folgenden Hinweis: »Das Buch ›Sentire cum Ecclesia‹ wurde von der kirchlichen Zensurbehörde geprüft. Nachdem der kirchliche Zensor das Urteil abgegeben hat, daß das Buch nichts gegen die Glaubens- und Sittenlehre enthält, wird dasselbe vorerst als Manuskript gedruckt, um es zunächst dem Hochwürdigsten Episkopat und einem beschränkten Kreis des Klerus vorzulegen.«
Mit Bezug auf den Verlag Bernhard Kühlen in Mönchengladbach, der Doerners Buch druckte, fungierte das Bischöfliche Generalvikariat in Aachen als »Zensurbehörde«. Zensor war Prälat Prof. Dr. Heinrich Herkenne (1871–1948), Domkapitular und Generalvikariatsrat. Doerner hat sein (Mitte August 1941 fertiggestelltes) Buch zunächst den Bischöfen und anderen Klerikern durch seinen Sekretär, Kaplan Paul Solbach, persönlich überreichen bzw. es (als Geschenk) zusenden lassen. Von daher erklären sich die vielen Dank- und Bestätigungsschreiben unter Nr. 43 bei Adriány (s. Anm. 1), von denen aber m. E. viele (inhaltlich) völlig belanglos sind und deshalb wohl kaum in eine Dokumentation hineingehören.
Schon im Juli 1941 hat ein Essener Kaufmann (Hermann-Josef Peters) 9.500 Exemplare des Doernerschen Werkes vom Verlag Kühlen (im voraus) käuflich erworben und diese in den Handel gebracht. Vgl. Adriány (s. Anm. 1) 99–105; Theodor Maas-Ewerd, Krise (s. Anm. 2) 200–206; ebd. 225–242. Fünfzig Exemplare von »Sentire cum Ecclesia« sind im Nov. 1941 im Diplomatengepäck der Apostolischen Nuntiatur in Berlin nach Rom gelangt und dort (wie Adriány durch Direktor Paul Solbach, Lantershofen, weiß) von dem deutschen Kamillianerpater Peter Krämer OSC, Konsultor der Religiosenkongregation, verbreitet worden, den Adriány (S. 106) als »Gewährsmann« Doerners in Rom bezeichnet. Doerner hatte Krämer schon 1936 in Rom kennengelernt; er war damals durch seinen »Landsmann« Prälat Ludwig Kaas (1881–1952) an den Kamillianer verwiesen worden.

[13] Adriány (s. Anm. 1) V.-Gabriel Adriány, geb. 1935, Priester der Diözese Veszprém (Ungarn), war seit 1972 als Dozent für Kirchengeschichte auf Burg Lantershofen tätig (s. Anm. 7), bevor er 1976 als Ordinarius für Mittlere und Neuere Kirchengeschichte (mit Einschluß der Kirchengeschichte Osteuropas) in der Kath.-Theol. Fakultät der Rheinischen Friedrich-Wilhelms-Universität Bonn die Nachfolge der Kirchenhistoriker Eduard Hegel und Bernhard Stasiewski antrat. Infolge seiner Tätigkeit in Lantershofen hatte Adriány nicht nur Zugang zum Nachlaß des »Stifters« wie des »Trägervereins«, des von Doerner gegründeten »Apostolats«, sondern auch den Auftrag, die Geschichte des »Apostolats« zu erarbeiten. In jüngster Zeit ist Gabriel Adriány mit einer »Geschichte der Kirche Osteuropas im 20. Jahrhundert« hervorgetreten (Paderborn 1992).

[14] Bei Dok. Nr. 44 handelt es sich um das Schreiben, das Theodor Kardinal Innitzer, Erzbischof von Wien, namens der Österreichischen Bischofskonferenz am 15. Februar 1943 an Papst Pius XII. gerichtet hat (s. dazu Theodor Maas-Ewerd, Krise [s. Anm. 2] 405–411; 570–577), bei Dok. Nr. 45 um die Stellung-

Innerhalb des Hauptteils nehmen die Darlegungen Gabriel Adriánys über Doerners Werk »Sentire cum Ecclesia« – verglichen mit den vielen Schriftstücken im »Anhang«, die sich auf dieses Buch beziehen – nur einen geringen Raum ein (95–114). Allerdings erklärt der Bonner Kirchengeschichtler dazu verständlicherweise und mit Recht, eine »eingehende Untersuchung aller (auf Burg Lantershofen) vorhandenen Unterlagen« hätte den Rahmen seiner Arbeit gesprengt und das Kapitel über Doerners »Sentire cum Ecclesia« in ein »Mißverhältnis« zu den übrigen Kapiteln gebracht.[15] Wir fragen uns indessen, ob nicht auch und erst recht das gegebene »Mißverhältnis« zwischen den oben erwähnten Dokumenten (Zuschriften) und der kaum hinreichenden »Aufarbeitung« (Durchdringung) dieser Akten im Rahmen des Kapitels 13 bei Adriány in hohem Maße bedenklich ist. Ob man bei solchem Vorgehen den vielen Verfassern der Zuschriften und Stellungnahmen gerecht werden kann, die wohl nicht einmal im Traum daran gedacht haben dürften, daß ihre Äußerungen einst weithin zusammenhang- und kommentarlos in einem Buch über Doerners »Apostolat« schwarz auf weiß zu lesen sein würden?[16]

Die Stellungnahme von Michael Schmaus

Die Frage, welche Rolle August Doerner in den vor gut einem halben Jahrhundert hierzulande wogenden Auseinandersetzungen um die »liturgische Frage« mit seinem 1941 erschienenen Buch »Sentire cum Ecclesia« gespielt hat, ist bereits an anderer Stelle beantwortet worden.[17] Dabei richtete sich der Blick sowohl auf die Person Doerners als auch auf seine heftigen Einwände gegen die Liturgische Bewegung, die teils jeder Sachlichkeit entbehren, teils sogar zu Diffamierungen entarten, die einem befremdlichen Fanatismus zu entspringen scheinen.[18] Bemerkenswert sind die Informationen, die Adriány zur Entstehung des Buches »Sentire cum Ecclesia« liefert, aus denen er jedoch das Fazit zieht, dieses Buch sei nicht als ein »Teamwork« zu bezeichnen, sondern von Doerners »eigener Auffassung und Federführung

---

nahme Erzbischof Dr. Conrad Gröbers vom 21. April 1943 zum (offiziellen) Bericht Adolph Kardinal Bertrams nach Rom: »De ›Actione Liturgica‹ in Dioecesibus Germaniae« (10. April 1943). Vgl. Theodor Maas-Ewerd, Krise 443–448; 647–660; s. ebd. 434–443, 634–646. Adriánys Dokument Nr. 46 (Doerner an Nuntius Orsenigo v. 13. Juli 1944) wird ebd. 383–394 näher erklärt: Die zehn Gegenpunkte des »Rheinischen Kreises der Reformfreunde«. Die Dok. Nr. 44 und Nr. 45 sind durch Erzbischof Gröber (1872–1948) in den Besitz Doerners gelangt und befinden sich deshalb im Lantershofener Nachlaß. Vgl. Adriány (s. Anm. 1) 111f.

[15] Adriány (s. Anm. 1) 95 (Fußnote mit Stern). Ganz eindeutig soll das Buch »Sentire cum Ecclesia« nicht das Hauptthema abgeben.

[16] Häußling stellt in seiner Rezension (s. Anm. 1) nicht von ungefähr fest, Adriánys Werk gehe vor allem in den wiedergegebenen Dokumenten »bis an die Grenze der Indiskretion« (a.a.O. 444).

[17] S. die Hinweise in den Anmerkungen 2 und 3.

[18] Mit Recht spricht Häußling (s. Anm. 1) von einer »erstaunlichen inhaltlichen Dürftigkeit« der Argumente, die Doerner gegen die Liturgische Bewegung und deren Bestrebungen vorbringt. Er nennt ihn einen Mann, der »emotional« diese Anliegen ablehnt. Offenbar war Doerner »ein subjektiv überzeugter Eiferer, aber kein Mann des geduldigen Friedens«, wie Häußling wohl mit Recht formuliert. Offenbar ist Doerner nicht in der Lage gewesen, seine Vorurteile zu rationalisieren.

getragen«[19]. In einem Protokoll vom 4. Oktober 1941, das Paul Solbach, der damals als Sekretär Doerners fungierte, nach einer Besprechung mit dem Leiter des Wiener Seelsorgeamtes stenographiert hat, soll Prälat Dr. Karl Rudolf (1886–1964) zu Doerners »Sentire cum Ecclesia« erklärt haben: »Das ist das traurigste Buch, das ich je gelesen habe…«[20] Nicht weit entfernt von diesem Urteil sind die Äußerungen von Michael Schmaus, die der am 8. Dezember 1993 im Alter von 96 Jahren verstorbene, in aller Welt bekannte Dogmatiker[21] am 23. XII. 1941 in Münster/Westfalen niedergeschrieben hat. Er lehrte im Anschluß an seine Freisinger und Prager Jahre von 1933 bis 1946 an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Westfälischen Wilhelms-Universität.[22]

Um es gleich vorweg zu sagen: Schmaus' Stellungnahme, die bei Adriány viereinhalb Druckseiten umfaßt[23], schließt – »hochachtungsvoll« – mit der Empfehlung an Doerner: »Wenn Sie nicht schweren Schaden stiften wollen, dann wäre es das beste, Sie würden Ihr Buch einstampfen.«[24] Nicht weniger zimperlich nimmt sich der »Auftakt« des Schreibens aus der Melcherstraße 58 in Münster aus. Schmaus entlarvt das »als Manuskript gedruckte Werk« Doerners, von dem er sagt, daß dieses ihm »durch einen Zufall« in die Hand geraten sei, mit Recht als ein ohne Imprimatur erschienenes Buch; aus einer Bemerkung des Verfassers über die Stellungnahme der kirchlichen Zensurbehörde[25] – in diesem Fall ist das die des Generalvikariates in

---

[19] Adriány (s. Anm. 1) 96. Der Vf. erwähnt hier die Mitarbeit von Otto Richter und Eugen Groß (Mitglieder des Doernerschen »Apostolates«). Er verweist auf »manche Mängel« in »Sentire cum Ecclesia« – es sind erhebliche – hinsichtlich der Quellen, der Literatur und der Belege.

[20] Adriány (s. Anm. 1) 294; vgl. ebd. 294–297.

[21] Zur Person s. Friedrich Card. Wetter, Ein Geschenk Gottes für Theologie und Kirche. Michael Schmaus – einer der großen Theologen des 20. Jahrhunderts, in: Klerusblatt 74 (1994) Nr. 1,14–15; Michael Seybold, Klassiker der Theologie des 20. Jahrhunderts. Zum 90. Geburtstag von Michael Schmaus, in: Klerusblatt 67 (1987) Nr. 7, 191–192; Eduard Hegel, Geschichte der Katholisch-Theologischen Fakultät Münster 1773–1964. Bd. II. Münster/Westfalen 1971, 75–78: Schmaus, Michael (Angaben zur Person und Hinweise auf Veröffentlichungen).

[22] Nach seiner Habilitation in München (1928) wirkte der am 17. Juli 1897 in Oberbaar (zwischen Aichach und Rain am Lech gelegen) in der Diözese Augsburg geborene Michael Schmaus, der am 29. Juni 1922 Priester der Erzdiözese München und Freising geworden war, von 1929–1933 als ao. Prof. für Dogmatik an der Deutschen Universität Prag. Als Nachfolger Franz Diekamps (1864–1943) wurde Schmaus am 4. Mai 1933 zum o. Prof. für Dogmatik an der Westfälischen Wilhelms-Universität in Münster ernannt. Am 31. Oktober 1945 bat Schmaus »um unbesoldeten Urlaub, weil er den Auftrag erhalten hatte, die Wiedererrichtung der 1939 aufgehobenen Theologischen Fakultät München in die Wege zu leiten und dort den Lehrstuhl für Dogmatik zu übernehmen; am 1. Januar 1946 verzichtete er förmlich auf seine münsterische Professur«. So Eduard Hegel, Geschichte (s. Anm. 21). Bd. I. Münster/Westfalen 1966, 557; vgl. ebd. 458.

[23] Abgedruckt bei Adriány (s. Anm. 1) 378–382. Im folgenden zitiert mit: Stellungnahme (von Michael Schmaus).

[24] Ebd. 110 zitiert Adriány diesen Satz, und er fügt den folgenden (und allerletzten) hinzu: »Sie nützten damit dem Staat und der Kirche«. Gabriel Adriány spricht von einem sehr harten Urteil des Professors Michael Schmaus, den er irrtümlich bereits 1941 in München ansiedelt. Adriány geht aber nicht näher auf dessen Stellungnahme ein. Dies hängt damit zusammen, daß der Bonner Kirchenhistoriker zumal die Dokumente, die sich auf Doerner und die Bestrebungen der Liturgischen Bewegung beziehen, kaum auswertet. Er verzichtet ausdrücklich »auf die Einbeziehung der Liturgischen Bewegung in allen Detailfragen« (ebd. 95, Fußnote mit Stern), wobei (mir) nicht so recht klar wird, was er darunter verstanden wissen möchte.

[25] S. Anm. 12.

Aachen gewesen – lege sich, so Schmaus, »für jeden mit den kirchlichen Bräuchen Vertrauten die Vermutung nahe«, daß August Doerner das Imprimatur verweigert worden sei. Schmaus bemerkt wörtlich: »Wenn diese Vermutung zutrifft, dann geschieht die Verbreitung (des Buches) gegen den Willen Ihres zuständigen Bischofs. Dann erscheint der Titel Ihrer Schrift (Sentire cum Ecclesia) in einem eigentümlichen Licht.«[26]

Das Anliegen des damaligen münsterischen Dogmatikers – mit einem wertvollen Hinweis zur Terminologie

Ganz gezielt kündigt Michael Schmaus an, er wolle einiges zu Doerners »Äußerungen über die liturgische Erneuerung« sagen. »Sie verwenden hier«, bemängelt er zunächst, »mit Vorliebe die aus Kassiepe[27] entlehnten Ausdrücke ›Liturgist‹, ›Liturgismus‹, ›Hyperliturgen‹ usw. Mit diesen diskriminierenden Worten bezeichnen Sie offensichtlich alles, was man früher mit dem Worte ›Liturgische Bewegung‹, heute mit dem Worte ›Liturgische Erneuerung‹ meint.«[28] Dieser Feststellung fügt Schmaus in einer Klammer den aus anderen Gründen bemerkenswerten Satz an: »Daß das Wort ›Liturgische Bewegung‹ verboten ist, scheint Ihnen entgangen zu sein oder Sie nicht zu kümmern.«[29]

Dies ist in meinen Augen eine sehr aufschlußreiche Bemerkung. (Ich freue mich, diese dank Adriány entdeckt zu haben; denn sie stützt meine schon früher dargelegte Ansicht.) Offensichtlich spielt Schmaus hier auf Verfügungen seitens des NS-Regimes an, und zwar auf das »Gesetz zum Schutze der Bezeichnungen der NSDAP« vom 7. April 1937, das am 17. Februar 1938 durch den Reichsminister für kirchliche Angelegenheiten, Hanns Kerrl (1887–1941), erneut eingeschärft worden war. In diesem Erlaß, der in den kirchlichen Amtsblättern veröffentlicht werden mußte, wird ausdrücklich erklärt, daß die »Partei« (= NSDAP) den Alleinanspruch auf die Bezeichnung »Bewegung« erhebe. Sie dürfe von »anderen Vereinigungen« nicht geführt werden, »weder allein noch in Verbindung mit Zusätzen«.[30]

---

[26] Stellungnahme (s. Anm. 23) 378.

[27] Gemeint ist das Buch von Max Kassiepe, Irrwege und Umwege im Frömmigkeitsleben der Gegenwart. Kevelaer 1939; Würzburg [2]1940. S. dazu Theodor Maas-Ewerd, Krise (s. Anm. 2) 100–130. Nachdenklich macht das Schreiben Kassiepes an Doerner vom 27. Sept. 1941. Abgedruckt bei Adriány (s. Anm. 1) 426f. Kassiepe (1867–1948) spricht darin von dem »prächtigen Buch« Doerners, »das allen Priestern ... weise Belehrung und Stoff zum Nachdenken bietet«. Er werde das Buch überall empfehlen, weil es so »wichtig« sei, daß es »im deutschen Klerus« eine »weite Verbreitung« finden müsse. Die posthumen »Rehabilitierungsbemühungen« von Paul Joest (Die mächtige Stimme. Das Leben des großen Volksmissionars Max Kassiepe OMI. Würzburg [2]1954) hinsichtlich der Einstellung Max Kassiepes zur Liturgischen Bewegung werden durch dieses Schreiben mehr desavouiert als bestätigt.

[28] Stellungnahme (s. Anm. 23) 378.

[29] Ebd.

[30] Vgl. Pastoralblatt des Bistums Eichstätt 85 (1938) Nr. 4, 23; vgl. ebd. 84 (1937) Nr. 13, 79f.

Im Nationalsozialismus spielt ja der Begriff »Bewegung« von Anfang an eine Rolle. Der zweite Band von Adolf Hitlers »Mein Kampf« trägt den Titel »Die nationalsozialistische Bewegung«. Um 1930 und später scheint man in diesem Sinne – abgekürzt – einfach von der »Bewegung« gesprochen zu haben. Meines Erachtens lohnt es sich deshalb nur wenig oder überhaupt nicht, Ildefons Herwegen OSB (1874–1946), den verdienstvollen Abt von Maria Laach, zu bemühen (was in der einschlägigen Literatur immer wieder geschieht), um den angeblichen Vorzug der Bezeichnung »Liturgische Erneuerung« (statt: »Liturgische Bewegung«) herauszustellen.[31] Offenbar standen unter dem NS-Regime nicht beide Möglichkeiten zur Wahl. Und es ist leicht nachzuweisen, daß auch Herwegen sich vor 1933 des Ausdrucks »Liturgische Bewegung« oft und nicht ungern bedient hat.[32] Auch bei Abt Herwegen dürfte jene zeitbedingte Rücksicht auf das NS-System wirksam gewesen sein, die sich in der Stellungnahme von Michael Schmaus widerspiegelt.

Der Terminus »Liturgische Bewegung« besitzt inzwischen ganz eindeutig seine zeitgeschichtliche Bedeutung und Berechtigung, ohne Zweifel auch für die dreißiger und vierziger Jahre. Dies gilt prinzipiell, wenn es um die Phase vom »Mechelner Ereignis« (23. Sept. 1909)[33] bis zur Enzyklika »Mediator Dei« (20. Nov. 1947) geht. Für diese Zeitspanne läßt sich mit dem Begriff »Liturgische Bewegung« recht treffend der Vorrang der Initiativen signalisieren, die darin bestehen, daß viele Christen sich in neuer Weise der Liturgie zuwenden, um aus ihr mit der Kirche zu leben. Dies bedeutet nicht, daß ich der Meinung wäre, die ganze Liturgische Bewegung bestehe allein und ausschließlich in Initiativen der Basis.[34] Indem ich von einem »Vorrang« spreche, schließe ich die Schritte nicht aus, die auf die Hierarchie zurückgehen, vor allem auf Papst Pius X. (1903–1914), der bedauerlicherweise in jüngster Zeit von schismatischen Gruppierungen »vereinnahmt« wird, welche die seelsorglichen und liturgischen Anliegen dieses Papstes[35] offensichtlich nicht verstanden haben und diese deshalb, eklatant widersinnig, verzerren. Ohne den Papst und die Bischöfe, die bestellt sind, die Kirche zu leiten, rennt man – und treibt man Menschen – in die Häresie und ins Schisma. Ohne die authentischen Lehrer und Amtsträger der Kirche wäre auch die Liturgische Bewegung wohl ganz anders verlaufen, als sie historisch

---

[31] Vgl. Anton L. Mayer, Die Liturgie in der europäischen Geistesgeschichte. Darmstadt 1971, 388, Anm. 1; Arno Schilson, Restauration und Erneuerung. Ein Blick auf den Ursprung und die erste Etappe der Liturgischen Bewegung, in: Erbe und Auftrag 67 (1991) 424; Angelus A. Häußling OSB, Einleitung zu dem Band: Vom Sinn der Liturgie. Herausgegeben von Häußling. Düsseldorf 1991, 8.

[32] Vgl. z. B. Ildefons Herwegen OSB, Sinn, Geist und Ziel der liturgischen Erneuerung, in: Bericht der Liturgischen Priestertagung Wien (1924). Herausgegeben vom Liturgischen Priesterkreis der Erzdiözese Wien. Mödling 1925, 1–16.

[33] Balthasar Fischer, Das »Mechelner Ereignis« vom 23. September 1909. Ein Beitrag zur Geschichte der Liturgischen Bewegung, in: Liturgisches Jahrbuch 9 (1959) 203–219.

[34] Vgl. Theodor Maas-Ewerd, Was wollte die Liturgische Bewegung? Zu den liturgischen Entwicklungen in den Jahren zwischen den beiden Weltkriegen, in: Erbe und Auftrag 69 (1993) 223–246, besonders 227ff; ders., Art. Liturgische Bewegung, in: Christian Schütz OSB (Hg.), Praktisches Lexikon der Spiritualität. Freiburg – Basel – Wien 1988, 800–806.

[35] Jacobus Card. Lercaro, »Tätige Teilnahme« – das Grundprinzip des pastoralliturgischen Reformwerks Pius' X., in: Liturgisches Jahrbuch 3 (1953) 167–174.

konstatierbar vonstatten gegangen ist. Nämlich: Trotz aller Mängel und Unzulänglichkeiten zum Segen für die Kirche, was bereits Papst Pius XII. (1939–1958) überaus hellsichtig erkannt hat.[36]

Was ist Liturgie – ohne Zutaten und Entstellungen?

Michael Schmaus wendet sich folgendermaßen an August Doerner: »Was nach Ihrer Meinung Liturgie ohne die Zutaten und Entstellungen der ›Liturgisten‹ ist, geht aus [Ihren] Ausführungen nicht klar hervor. Der Grund für diesen Mangel ist einfach. Sie sind allem Anscheine nach hierüber selbst nicht zur Klarheit gekommen. Es wäre jedoch nützlich gewesen und hätte Sie vor zahlreichen Fehlbemerkungen und Fehlurteilen bewahrt, wenn Sie vor der Abfassung Ihres Werkes wenigstens in einem Lehrbuch sich genau informiert hätten. Dabei hätten Sie u.a. gesehen, daß die Volksandachten, so wichtig und unentbehrlich sie sind, nicht von allen Autoren unbestritten zur Liturgie gerechnet werden.[37] Die Bezeichnung alles dessen, was sonst liturgische Erneuerung heißt, als Liturgismus, gibt Ihnen eine bequeme Möglichkeit, Ihre Liturgiefeindschaft, die überall hervorbricht, zu tarnen[38] und sie zu betätigen, ohne formell mit den bischöflichen und päpstlichen Weisungen in Konflikt zu geraten. Es wäre jedoch sachlicher und ehrlicher, wenn Sie gleich glatt heraussagen würden, daß Sie alles ablehnen, was die letzten 20 Jahre an Sinnerschließung des Meßopfers und an aktiver Teilnahme der Gläubigen am Meßopfer gebracht haben. Sie würden sich dann freilich in offene Gegnerschaft zu den päpstlichen Weisungen setzen, Ihre Ansicht vom sentire cum ecclesia würde so auch dem weniger aufmerksamen Leser sogleich deutlich. Was Einzelheiten angeht, so machen Sie sich einer erstaunlichen Entstellung kirchlicher Erlasse über die Teilnahme am Meßopfer schuldig. Wo Ihnen eine Äußerung nicht paßt, gehen Sie darüber hinweg und verbiegen Sie in einer handgreiflichen Weise ihren Sinn.«[39]

Heben wir das wichtigste Stichwort aus diesem Passus hervor: »Sinnerschließung des Meßopfers«. Man braucht nur den 1941 in München erschienenen dritten Band (II. Teil) der großen »Katholischen Dogmatik« von Michael Schmaus aufzuschla-

---

[36] Papst Pius XII., Ansprache an den Ersten Internationalen Liturgischen Kongreß in Assisi, in: Johannes Wagner (Hg.), Erneuerung der Liturgie aus dem Geist der Seelsorge unter dem Pontifikat Papst Pius' XII. Akten des Kongresses. Trier 1957, 343–362. Vgl. dazu Siegfried Schmitt, Die internationalen liturgischen Studientreffen 1951–1960. Zur Vorgeschichte der Liturgiekonstitution (Trierer Theol. Studien 53). Trier 1992, 236ff; Johannes Wagner, Mein Weg zur Liturgiereform 1936–1986. Erinnerungen. Freiburg – Basel – Wien 1993, 208–219, besonders 218.

[37] August Doerner, Sentire (s. Anm. 3) 293–309: Ablehnung alter kirchlicher Andachten (Kreuzweg, Herz-Jesu-Verehrung, Rosenkranz); ebd. 309–315: Ablehnung der Volksandachten des Diözesangebetbuches und Einführung neuer »liturgischer« Andachten.

[38] Doerner betont in der Tat, daß seine Ausführungen gegen den »Liturgismus«, nicht gegen die Liturgische Bewegung gerichtet seien. Vgl. ebd. 252, wo der Vf. die Ansicht bekundet, daß die Liturgische Bewegung »viel Gutes« zu leisten vermöge oder leisten werde; oder ebd. 315, wo Doerner wörtlich erklärt: »Es ist zweifellos [so], daß die Liturgische Bewegung als solche in unseren Tagen viel Gutes geschaffen, daß sie bei Priestern und Laien den Sinn für die Liturgie der Kirche … gefördert hat. Päpste und Bischöfe haben die Bestrebungen der Liturgischen Bewegung … anerkannt und gefördert.« S. unter diesem Aspekt auch Doerners Stellungnahme vom 28. Dez. 1942 zum Schreiben Bischof Dr. Alois Hudals (Rom/Anima) vom 16. Okt. 1942: Adriány (s. Anm. 1) 327–331, besonders 329; vgl. ebd. 109f.

[39] Stellungnahme (s. Anm. 23) 378f.

gen, um zu erkennen, wie sehr der Verfasser die neuen Impulse aus den Jahren 1920 bis 1940 rezipiert.[40] Sie betreffen sowohl das Eucharistie- als auch das Kirchenverständnis, konzentrieren sich um das »Samenwort« von der »tätigen Teilnahme der Gläubigen« an der Feier der heiligen Mysterien als der ersten Quelle christlichen Geistes, finden ihren Ausdruck in den Kommuniondekreten Papst Pius' X. (1903–1914), werden vor allem sichtbar im Ringen um die angemessene Gestalt der »Gemeinschaftsmesse« und spiegeln sich sowohl in Ermunterungen Papst Pius' XI. (1922–1939) als auch in förderlichen Klarstellungen der Ritenkongregation.[41]

Zum Rückgriff auf frühe liturgische Praxis

Doerner hatte in seinem Buch »Sentire cum Ecclesia« z.B. behauptet, die »Gemeinschaftsmesse« werde von den »Hyperliturgen« mit »allem Nachdruck, ja oft geradezu rücksichtslos in der Gemeinde eingeführt und angeordnet«[42]. Bei ihrer einseitigen und »fast ausschließlichen Pflege der Gemeinschaftsmesse« beriefen sie sich – »wie auch sonst« – auf die Urkirche.[43] Deshalb sucht Doerner den Nachweis zu erbringen, die »Urkirche« habe die »Gemeinschaftsmesse« in der »heute propagierten Form« nicht gekannt;[44] ebenso sucht er davon zu überzeugen, die Konzelebration sei ein zeitbedingter, vorläufiger Brauch gewesen, der »naturnotwendig« von der Kirche abgeschafft worden sei.[45] Dies alles kommt über einen stümperhaften Versuch nicht hinaus, der Michael Schmaus entgegnen läßt:

---

[40] Dieser Bd. ist der Lehre von den Sakramenten und den Letzten Dingen gewidmet. Besonders das Kapitel über die Eucharistie (Kap. 3, 124–302) bestätigt das Gesagte. So heißt es zum Beispiel bei Schmaus (unter § 262: »Die Messe als Vollzugsform des eucharistischen Opfersakramentes«) auf der S. 288: »Von den Päpsten Pius X. und Pius XI. wurde gegenüber dem bloßen Anhören der Messe zur wirklichen Teilnahme an der Opferfeier aufgefordert... Die Art und Weise, wie die Teilnahme geschieht, ist durch die Liturgie der Eucharistie selbst bestimmt. Die Liturgie zielt darauf hin, daß Priester und Gemeinde sie gemeinsam feiern, nicht indem alle dieselben Worte sprechen, sondern indem sie in Gruß und Gegengruß, in Verkündigung und Zuhören, in Aussprache und Zustimmung, in lebendiger Verbundenheit die Gebete der Kirche als gemeinschaftliche Gebete vollziehen. Auch die Verwendung anderer als der von der Liturgie selbst vorgesehenen Gebete macht eine lebendige Teilnahme nicht unmöglich, sofern sie sich dem Gang der Messe anpassen. Wenn letzteres nicht geschieht, dann werden sie zu Frömmigkeitsübungen des gläubigen Volkes anläßlich der Opferfeier durch den Priester. Wenn indes auch in anderen als in den liturgischen Gebeten die Teilnahme am Opfer geschehen kann, so stehen sie doch nicht auf der gleichen Stufe wie die liturgischen Gebete. Sie sind Notbehelfe, die vielleicht unentbehrlich sind, aber kein ebenbürtiger Ersatz. Sie sind ja nicht in der Weise wie die liturgischen Gebete, in welchen die kirchliche Gemeinschaft als solche durch Christus im Heiligen Geiste zum Vater ruft, vom Heiligen Geist, der Seele der Kirche, gewirkt, sondern in der Regel Ausdruck der Frömmigkeit eines einzelnen Gläubigen, welchen sich die anderen aneignen. Man darf nicht sagen, daß die liturgischen Gebete infolge ihrer Nüchternheit und Sachlichkeit das religiöse Erlebnis nicht so stark fördern wie Gebete und Lieder, die aus der Ergriffenheit eines Gläubigen geboren wurden. Denn bei der eucharistischen Opferfeier handelt es sich nicht in erster Linie um ein religiöses Erlebnis, sondern um die Verehrung Gottes, die in ihrer wesentlichen Form von Christus selbst bestimmt wurde.«

[41] S. den in Anm. 34 genannten Beitrag.

[42] August Doerner, Sentire (s. Anm. 3) 258.

[43] Ebd.

[44] Ebd. 258–260.

[45] Ebd. 282–287, besonders 283.

»Insbesondere ergibt sich wirklich eine zu flüchtige und oberflächliche Kenntnis des altchristlichen Gottesdienstes, wenn Sie Ihre Ansichten hierüber allein aus Bartmann[46] oder einigen sonstigen zusammenfassenden Äußerungen beziehen. Damit Sie darüber sachgemäß und mit dem Anspruch, etwas Verbindliches zu sagen, sprechen könnten, bliebe wohl nichts anderes übrig, als die umfassende Literatur zu studieren oder noch besser die zum Teil auch deutsch zugänglichen Quellen selbst zu lesen. Sind Sie sich z.B. klar geworden, wie das Kyrie zuerst gesprochen wurde oder das Dominus vobiscum oder meinen Sie, wie es nach Ihren Ausführungen der Fall zu sein scheint, das sei immer so gewesen wie heute in der stillen Messe. Der gute Wille entschuldigt die Unkenntnis in diesem Punkte um so weniger, als Ihre Ausführungen normativ sein wollen.«[47]

Zu den Diözesanritualien

Als eine der »Forderungen der Hyperliturgen« hatte Doerner die »Einführung des deutschen Beerdigungsritus« gebrandmarkt und dazu u.a. erklärt, sie arbeiteten auf diese Weise »den Feinden der Kirche in die Hände«.[48] Dies veranlaßte Schmaus zu dem Hinweis: »Was Ihre Meinung über die deutsche Sprache bei der Beerdigung betrifft, so ist Ihnen entgangen, daß in einer Reihe von Diözesen die deutsche Sprache vorgesehen ist.« Und auch die Ritualien, bei denen das zutreffe, meint der Dogmatiker, seien »naturgemäß vom Rom genehmigt«[49].

Eine »naturgemäße« Approbation des Rituale kann jedoch nicht behauptet werden, war doch das Rituale Romanum von 1614 als ein Buch mit »Modellcharakter« erschienen, um bei der Erstellung der Diözesanritualien dienlich zu sein.[50] Erst im 19. Jahrhundert verlangte Rom auch bei diesem Buch eine Approbation durch die Ritenkongregation, ein spät eingefordertes Recht, das definitiv mit dem CIC/1917 »festgeschrieben« worden ist. Richtig ist jedoch, wenn Schmaus berichtet, die Bischöfe hätten zum Teil auch bei ihren in jüngster Zeit erschienenen Ritualien »sehr um die deutsche Sprache gekämpft«, ein Faktum, das ihn zu folgenden Fragen an Doerner veranlaßt: »Wollen Sie gegen die Bischöfe, ja gegen Rom selbst rebellieren? Erheben Sie den Anspruch, die Bischöfe zu belehren? Oder wollen Sie die Geistlichen der in Frage kommenden Diözesen gegen die Bischöfe aufhetzen?« Schmaus fügt hinzu: »Wenn Ihnen irgendetwas derartiges vorschwebt, dann wäre es

---

[46] Gemeint ist der Paderborner Dogmatik-Professor Bernhard Bartmann (1860–1939), auf dessen Lehrbuch der Dogmatik (Bd. II. Freiburg i. Br. [8]1932) Doerner sich beruft (Sentire 258ff), dabei aber nur das aufgreifend, was ihm (Doerner) gefällt bzw. ins Konzept paßt. Vgl. Theodor Maas-Ewerd, Krise (s. Anm. 2) 215f.

[47] Stellungnahme (s. Anm. 23) 379.

[48] August Doerner, Sentire (s. Anm. 3) 339, 341, 344, 351.

[49] Stellungnahme (s. Anm. 23) 379.

[50] Balthasar Fischer, Das Trierer Rituale im 19. Jahrhundert. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Diözesanritualien, in: Ekklesia. FS für Bischof Dr. Matthias Wehr (Trierer Theol. Studien 15). Trier 1962, 235–257. Vgl. auch: Manfred Probst, Bibliographie der katholischen Ritualiendrucke des deutschen Sprachbereichs. Diözesane und private Ausgaben (LQF 74). Münster 1993; Thomas Vollmer, Agenda Coloniensis. Geschichte und sakramentliche Feiern der gedruckten Kölner Ritualien (Studien zur Pastoralliturgie.Bd. 10). Regensburg 1994.

doch besser, dies nicht mit dem Worte sentire cum ecclesia zu verschleiern. Wenn Sie über die Diözesanritualien nicht Bescheid wissen, dann muß man es wohl als Anmaßung bezeichnen, mit so unzulänglichen geistigen Mitteln ein so anspruchsvolles Buch zu verbreiten. Ihr eigenes sentire cum ecclesia scheint jedenfalls seine eng gezogenen Grenzen zu haben.«[51]

»Was den Begräbnisritus betrifft«, hatte Doerner in seinem Buch erklärt, »so will uns scheinen, daß das gläubige Volk durch die ergreifenden lateinischen Gesänge des Beerdigungsritus weit mehr ergriffen und erbaut wird als durch das Abbeten der Gebete in deutscher Sprache. Wir hatten oft Gelegenheit zu hören, wie das gläubige Volk sich abfällig darüber äußerte, daß die ergreifenden lateinischen Gesänge abgeschafft und der Beerdigungsritus durch die Einführung der deutschen Sprache dem protestantischen Ritus angeglichen werde.«[52]

Dagegen wendet Michael Schmaus ein: »Geradezu naiv ist Ihr Vorwurf, daß die deutschen Beerdigungsgebete infolge des dabei zutage tretenden Geleiers die Gläubigen abstoßen, während diese durch das schön gesungene Latein erbaut werden. Hoffentlich vertreten Sie nicht, wie diese Äußerung nahelegen könnte, den Irrtum, daß die deutsche Sprache notwendig zum Geleier führt. Der Officiator kann in jeder Sprache leiern. Gerade das lateinische Geleier ist so bekannt, daß es sprichwörtlich ist. Wenn sich die Gläubigen daran nicht in dem Maße stoßen wie am deutschen 'Geleier', so kommt dies daher, daß sie nicht Latein verstehen und ihnen daher die schlechte Ausführung der Funktion nicht so zum Bewußtsein kommt wie bei der deutschen Sprache. Wollen Sie etwa deshalb dem Latein – im Gegensatz zu vielen Ritualien – das Wort reden, damit der Geistliche nicht gezwungen ist, die Funktion schön auszuführen? Sie dürfen nicht die gute Ausführung in lateinischer Sprache mit einer schlechten in deutscher Sprache vergleichen, sondern die gute in deutscher Sprache mit der guten in lateinischer. Das ist überhaupt, wenn ich schon jetzt darauf aufmerksam machen darf, ein Grundfehler Ihrer Ausführungen, daß Sie die gegnerische Ansicht und Praxis jeweils in ihrer entstellten Form der vollkommenen Form Ihrer eigenen Ansicht und Praxis gegenüberstellen.«[53]

Zur »Gemeinschaftsmesse« der Priester

Wichtiger und ernstzunehmender als die Frage eines Begräbnisritus in deutscher Sprache, die in der Diözese Trier bald eskalierte, nachdem am 15. August 1941 die *»Ordines sepeliendi adultos et parvulos in usum Dioecesis Treverensis«* erschienen waren[54], sind die massiven Angriffe gewesen, die August Doerner in einem eigenen

[51] Stellungnahme (s. Anm. 23) 379.

[52] August Doerner, Sentire (s. Anm. 3) 344.

[53] Stellungnahme (s. Anm. 23) 380.

[54] Näheres bei Andreas Heinz, Liturgiereform ohne Rom. Ein unbekanntes Kapitel aus der Vorgeschichte des deutschen Einheitsrituales (1950), in: Herbert Hammans – Hermann-Josef Reudenbach – Heino Sonnemans (Hg.), Geist und Kirche. Studien zur Theologie im Umfeld der beiden Vatikanischen Konzilien. Gedenkschrift für Heribert Schauf. Paderborn u. a. 1990, 115–163, besonders 129–138, 140–154; vgl. ebd. 155–159: Von Rom nicht genehmigte Ritualeausgaben in anderen Diözesen (Hildesheim, Innsbruck, Aachen, Danzig und Kulm).

Kapitel seines Buches zusammengestellt hatte, um die Praxis der »Priestergemeinschaftsmesse« zu geißeln.[55] Zwei Stellen aus diesem Kapitel seien angeführt, um zu illustrieren, mit welcher Schärfe sich Doerner gegen diese Praxis, die im Laufe der dreißiger Jahre bei Priestertagungen und -exerzitien nachzuweisen ist, gewandt hat.

Unter dem ersten Punkt des genannten Kapitels in »Sentire cum Ecclesia« mit dem Titel *»Die Priestergemeinschaftsmesse und die geschichtliche Entwicklung und Praxis der Kirche«* stößt man auf Doerners Behauptung:

»In ihrer einseitigen liturgischen Einstellung scheinen die Hyperliturgen ihre eigene erhabene priesterliche Würde zu vergessen; sie degradieren sich sozusagen selbst, indem sie an der Feier der hl. Messe keinen andern Anteil nehmen wollen, als es den Laien möglich ist. Anstatt selber zu zelebrieren, begnügen sie sich damit, der hl. Messe beizuwohnen, mit dem zelebrierenden Priester zu beten und zu kommunizieren. Priester vergessen ihre erhabenste Vollmacht, vergessen ihre heilige Konsekrationsgewalt, steigen gleichsam vom Altare herab und stellen sich wieder unter die Masse des Volkes, aus der sie doch herausgehoben wurden, um das hl. Meßopfer zu feiern.«[56]

Mit Berufung auf eine Aussage des *Beda Venerabilis* (672/673–735), für die allerdings in »Sentire cum Ecclesia« der Nachweis fehlt, führt Doerner unter der Zwischenüberschrift *»Die 'Priestergemeinschaftsmesse' und die Hochschätzung des heiligen Meßopfers«* aus:

> »Ein Priester, der diese Worte ernstlich erwägt, wird es für unvereinbar mit seiner priesterlichen Aufgabe und seiner priesterlichen Gesinnung halten, nicht zu konsekrieren und in der Priestergemeinschaftsmesse nur zu kommunizieren. Alle aber, die bei Konferenzen usw. ohne triftigen Grund die Zelebration unterlassen und bloß der 'Priestergemeinschaftsmesse' beiwohnen, ziehen sich die schweren Vorwürfe zu, von denen der hl. Beda Venerabilis spricht: Durch die Unterlassung des hl. Meßopfers berauben sie die allerheiligste Dreifaltigkeit der höchsten Ehre und Anbetung, entziehen sie den Engeln eine Vermehrung ihrer akzidentellen Freude, verweigern sie den armen Seelen im Fegfeuer Hilfe und Erleichterung, berauben sie die Kirche vieler Gnaden und bringen sich selber um die göttliche Hilfe und die Arznei der Seele. Durch keine 'Priestergemeinschaftsmesse', durch kein gemeinschaftliches Beten, durch keine gemeinschaftliche Priesterkommunion kann man ersetzen, was durch Unterlassung der Zelebration Gott an Ehre und Anbetung, den unsterblichen Seelen an göttlichen Gnaden entzogen wird.«[57]

Daß solche Vorwürfe einen Dogmatiker wie Michael Schmaus auf die Palme bringen mußten, ist leicht zu verstehen. Von besonderer Brisanz bleibt, daß er seine Antwort in diesem Punkt mit dem Hinweis auf die unter Bischof *Dr. Michael Rackl* (1935–1948) bei Priesterkonferenzen auf Schloß Hirschberg bei Beilngries im Bistum Eichstätt favorisierte Praxis[58] beginnt. Bischof Rackl hatte, bevor er als Nach-

---

[55] August Doerner, Sentire (s. Anm. 3) 282–293: Die Priestergemeinschaftsmesse.
[56] Ebd. 284.
[57] Ebd. 290.
[58] S. dazu Theodor Maas-Ewerd, Meßfeier in Gemeinschaft. Die Bemühungen des Eichstätter Bischofs Dr. Michael Rackl (1935–1948) um die Feier der Gemeinschaftsmesse in seiner Diözese, in: Veritati et Vitae. 150 Jahre Theologische Fakultät Eichstätt. Herausgegeben von Alfred Gläßer (Eichstätter Studien XXXIII/1). Regensburg 1993, 105–133, besonders 107–109, 131f.

folger *Konrad Graf von Preysings* (1932–1935), der den Stuhl des heiligen Willibald auf Wunsch Roms verlassen und die Cathedra im Berliner St.-Hedwigs-Dom übernehmen mußte, zum Bischof geweiht wurde, von 1913 bis 1935 den Lehrstuhl für Dogmatik an der Phil.-Theol. Hochschule in Eichstätt innegehabt. Rackl war hier Nachfolger *Martin Grabmanns* (1875–1949), des Lehrers von Michael Schmaus. In der besagten heiklen Frage äußerte sich Schmaus wie folgt gegenüber Doerner :

»Was Ihre Meinung über die Gemeinschaftsmesse der Priester betrifft, so ist Ihnen wiederum ein wichtiges Faktum entgangen. Der Bischof von Eichstätt hat den Wunsch ausgesprochen, daß in den Exerzitien[59], an denen er teilnimmt, die Priester an dem von ihm gefeierten Opfer teilnehmen und selbst nicht zelebrieren. Sie schreiben, bei solchen Veranstaltungen würden die 'Gutgesinnten' sich vielfach den Wünschen der anderen fügen und die Zelebration unterlassen. Die 'anderen' sind offensichtlich nach Ihrer Meinung schlechtgesinnt. Sie müssen konsequenterweise den Bischof von Eichstätt dazu rechnen. Was bleibt da von Ihrer Ermunterung zum Gehorsam gegen die Bischöfe? Wiederum muß man sagen: Lassen Sie alle Verschleierungen fallen und erklären Sie doch deutlich, daß Sie selbst bestimmen wollen, was kirchliche Gesinnung ist und was nicht. Begreifen Sie auch, was es für ein Pharisäismus ist, sich selbst und die Gleichgesinnten als die Gutgesinnten, die anderen aber als die Schlechtgesinnten zu bezeichnen?

Es ist nicht ohne weiteres ein Mensch schon schlecht, wenn er nicht Ihrer Ansicht ist. Im übrigen sollte Ihnen bekannt sein, daß es längst vor der liturgischen Erneuerung üblich war, daß bei derartigen Veranstaltungen die einen zelebrierten, die anderen nicht. Von Augustinus könnten Sie sich belehren lassen, um von anderen zu schweigen, daß es auch andere als 'schlechte' Motive gibt, an solchen Tagen nicht zu zelebrieren. Was Sie von dem geistlichen Schaden der Nichtzelebration bei solchen Gelegenheiten sagen, ist so untheologisch, daß sich eine Diskussion hierüber nicht lohnt. Ich möchte auch hier keine dogmatische Vorlesung halten.«[60]

Zur Frage nach den Motiven der Förderer der Liturgischen Bewegung

»Das Erstaunlichste am ganzen Buch« schreibt Schmaus an Doerner, »sind Ihre Ausführungen über die Beweggründe derer, welche die liturgische Erneuerung fördern und pflegen. Sie können nur schlechte Beweggründe finden.[61] Was würden Sie sagen, wenn man den Gegnern der liturgischen Bewegung nachsagte, und zwar in der halben Öffentlichkeit, in der Sie mit Ihrem Buche sprechen, sie leisteten nur aus Eitelkeit, Herrschsucht, Unverstand usw. so hartnäckigen Widerstand? Sie wären vermutlich empört.[62] Nun, dann gestehen Sie das Recht

[59] Der Vorschlag Bischof Rackls bezog sich auf Pastoralkonferenzen. S. Anm. 58. Doerner (Sentire [s. Anm. 1] 291f) hingegen geht von Exerzitien aus und schildert entsprechende Vorgänge. Aber das ist kein gravierender Unterschied hinsichtlich der »Priestergemeinschaftsmesse«.

[60] Stellungnahme (s. Anm. 23) 380f.

[61] August Doerner, Sentire (s. Anm. 3) 315–324: Die inneren Gründe für die Übertreibungen der Hyperliturgen.

[62] Dieser Gedanke, der im folgenden noch zweimal (leicht variiert) wiederholt wird, erinnert an Romano Guardini, Ein Wort zur liturgischen Frage. Mainz 1940, 20: »Kritik ist gut; sie soll aber gerecht und sachlich sein, sonst baut sie nicht auf, sondern zerstört. Fehler sind bedauerlich, aber Fehler gibt es überall, und worum es letztlich geht, sind doch die zu Grunde liegenden Motive. Wo wären gute Gedanken nicht schon mißbraucht worden? Was würden die Angreifer sagen, wenn man gegen das von ihnen Vertretene all die

der Empörung auch den von Ihnen so schmählich Angegriffenen zu. Sie betreiben eine groteske Verleumdung. Nach Ihnen sind die Geistlichen, die die liturgische Bewegung fördern, damit eo ipso als veräußerlichte, bequeme Ästheten gekennzeichnet.[63] Sind Sie wirklich so fanatisch auf Ihre Ideen versessen und so allen Gerechtigkeitssinnes und jeder Liebe bar, daß Sie sich nicht vorzustellen vermögen, daß auch ein ernstes Anliegen hinter den Bemühungen um die liturgische Erneuerung steht?[64] Die Sorge nämlich, die Gläubigen zum Verständnis des Opfers und zu der darin gründenden wirklichen Beteiligung zu bringen? Natürlich gibt es die Fehler, von denen Sie sprechen, da und dort. Mir persönlich sind allerdings bisher sehr wenige begegnet, die ihnen verfallen sind. Was würden Sie denn sagen, wenn, Ihrer Methode getreu, die Freunde der Liturgie im Lande herumgingen und alle Fehler der Liturgiefeinde registrierten und damit die frühere Form der Seelsorge als verdammenswert und als dem kirchlichen Geiste widersprechend abtun würden?[65] An jede Sache hängen sich die Fehler, auch an die beste. – Wenn man sie deshalb abschaffen wollte, müßte man, um in dem umkämpften Bereich zu bleiben, die ganze Seelsorge abschaffen. Sie sind doch wohl nicht der Meinung, daß in jenen 'gutgesinnten' Kreisen, zu denen Sie sich rechnen, in Predigt, bei dem Vollzug kirchlicher Funktionen und in der gesamten Seelsorge nicht dauernd Verstöße vorkommen. Geben Sie acht, daß nicht einmal einer der Liturgiefreunde aus der bisher beobachteten Reserve heraustritt und nach Ihrem Vorbild solche Verstöße der Öffentlichkeit unterbreitet. Sie haben also einen großen Anteil Ihrer Amtsbrüder schwer verleumdet und schwer beleidigt. Sie haben gerade dadurch die kirchliche Gesinnung schwer verletzt. Wenn es Ihnen mit dem, was Sie dauernd in ihrem Buche versichern, Ernst ist, wird Ihnen nichts anderes übrig bleiben, als die von Ihnen ausgesprochenen Verleumdungen und Beleidigungen in den gleichen Kreisen, in denen Sie sie verbreitet haben, zu widerrufen. Damit erfüllen Sie auch eine Forderung der Moral. Sie könnten sich nur dann von dieser moralischen Verpflichtung

---

wahrlich angreifbaren Dinge anführen wollte, die sich in Literatur und Praxis finden? Sie wären empört. Sie würden verlangen, man solle ihre Gedanken so sehen, wie sie wirklich sind. Sie würden sagen, es sei armselig, eine geistige Position an ihren schwachen oder nebensächlichen Stellen zu fassen. Wenn man kämpfen wolle, dann solle man es ehrlich tun, das heißt so, daß der Gegner in seinem eigentlichen Wesen genommen werde. Mit dieser Forderung hätten sie recht, zehnmal; mögen sie aber selbst ebenso handeln!« – Zu diesem »Wort« Guardinis, das nicht zuletzt auf Max Kassiepes Einwände (s. Anm. 27) reagiert, vgl. Theodor Maas-Ewerd, Romano Guardinis »Wort zur liturgischen Frage«. Seine Bedeutung vor 50 Jahren und für die Gegenwart, in: Klerusblatt 70 (1990) Nr. 9, 201–210.

[63] August Doerner, Sentire (s. Anm. 3) 319f.

[64] S. Anm. 40. Eduard Hegel, Die Katholisch-Theologische Fakultät Münster I (s. Anm. 22) 469, weist auf folgenden Sachverhalt hin: Die Rückbesinnung auf die Theologie Matthias Joseph Scheebens (1835–1888), auf die Leistungen der ersten Tübinger Schule, vor allem Johann Adam Möhlers (1796–1838), und nicht zuletzt auf Johann Michael Sailer (1751–1832) sei bezeichnend für die Neuorientierung der katholischen Theologie in Deutschland zwischen dem Ersten und Zweiten Weltkrieg. Das Bemühen um das Wesen der Liturgie und das geschichtliche Werden seiner äußeren Formen habe zur Welt der altchristlichen Kirche, zum Denken der Kirchenväter und schließlich zu den biblischen Grundlagen zurückgeführt. Die »Anstöße zu einer neuen Erfassung des Kirchenbegriffs, zur Liturgischen Bewegung, zur Bibelbewegung« seien nicht von den Fachtheologen ausgegangen. Darum nehme »es nicht wunder, daß die Theologischen Fakultäten Deutschlands sich den neuen Fragestellungen nur zögernd zugewendet hatten. In Münster wurde diese Hinwendung seit 1934 mit dem Eintritt einer jüngeren Professorengeneration in die Fakultät vollzogen: Schmaus, Lortz, Höfer und Pascher sind hier zu nennen.« Vgl. dazu die beiden folgenden dogmatischen Dissertationen: Rudolf M. Schmitz, Aufbruch zum Geheimnis der Kirche Christi. Aspekte der katholischen Ekklesiologie des deutschen Sprachraumes von 1918–1943 (MThS. S. 46). St. Ottilien 1991; Josef Schierl, In Christus. Deutschsprachige Stimmen zur Verbindung der Gläubigen mit Christus im Vorfeld der Enzyklika Pius' XII. »Mystici Corporis« (Eichstätter Studien NF XXXV). Regensburg 1994.

[65] S. Anm. 62.

befreit erachten, wenn Sie die Hoffnung haben können, daß Ihre diesbezüglichen Ausführungen nicht ernst genommen werden. Ihre S. 4 ausgesprochene Versicherung, daß Sie niemanden persönlich treffen wollen[66], erscheint gegenüber den Äußerungen S. 315 ff als leere Floskel und als hohle Phrase.«[67]

Diesen Ausführungen Michael Schmaus' ist außer einigen Hinweisen in den Fußnoten, die möglicherweise das Verständnis erleichtern, nichts hinzuzufügen. Sie sprechen für sich. Man muß voraussetzen, daß die Theologiestudenten, die Michael Schmaus in den Jahren 1933 bis 1945 in den Vorlesungen und Übungen in Münster/Westfalen vor sich gehabt hat, fast ausnahmslos Priesteramtskandidaten der Diözese Münster gewesen sind. Von daher dürften Kontakte mit dem damaligen Direktor des Bischöflichen Theologenkonviktes Collegium Borromaeum, Msgr. *Franz Schmäing*[68], wie auch mit dem Regens des Priesterseminars[69] in Münster nicht nur naheliegend, sondern selbstverständlich gewesen sein.

Sorgen hinsichtlich der »theologischen Jugend«

Da bekannt ist, daß Doerner allen Regenten der Priesterseminarien wie auch allen Direktoren Bischöflicher Theologenkonvikte, wie sie in den größeren Diözesen anzutreffen sind, sein Buch als Geschenk hat zusenden oder überbringen lassen, verwundert es nicht, daß man in der Dokumentation Gabriel Adriánys auch ein Schreiben des Direktors des münsterischen Collegium Borromaeum vom 23. Oktober 1941 abgedruckt findet.[70]

Msgr. Schmäing erklärt in diesem Antwortbrief an Doerner, er könne sich des Eindrucks nicht erwehren, das »manche Dinge« in dessen Opus »Sentire cum Ecclesia« zu negativ behandelt worden seien. Bezeichnenderweise schreibt Direktor Schmäing: »Als Beispiel darf ich Ihnen die Kapitel über die Liturgie und die Liturgisten nennen. Da stehen über [die Liturgische] Bewegung auf der Seite 252 und ebenso auf Seite 315 einige Sätze, während etwa 100 Seiten über die Auswüchse handeln. Das muß und wird unsere Jugend zweifellos aufs Tiefste verbittern...« Es werde befremdend wirken, mutmaßt Franz Schmäing, daß z.B. die »Liturgisten« mit Recht ge-

---

[66] August Doerner, Sentire (s. Anm. 3) 4: »Der Verfasser will durch seine Ausführungen niemand verletzen. Was der Verfasser treffen will, sind nicht die Personen, sondern die Sache, die offensichtlichen Verstöße und Strömungen gegen das ›Sentire cum Ecclesia‹.«

[67] Stellungnahme (s. Anm. 23) 381f.

[68] Franz Schmäing, geb. 12. Mai 1884, Priester 25. Mai 1907, war von 1934–1944 Direktor des Collegium Borromaeum. Gest. am 25. Jan. 1944. Vgl. 100 Jahre Bischöfliches Collegium Borromaeum zu Münster. 1854–1954. Münster/Westfalen 1954, 115f.

[69] Domkapitular Arnold Francken (1875–1954), Regens des Priesterseminars 1933–1949, vorher lange Subregens, Dr. theol. h. c. (1948). Zur Person Alois Schröer (Hg.), Das Domkapitel zu Münster 1823–1973. Münster/Westfalen 1976, 400.

[70] Adriány (s. Anm. 1) 353. Regens Francken (s. Anm. 69) hat vermutlich auf die Zusendung des Doerner-Buches überhaupt nicht reagiert.

tadelt würden, weil sie die Austeilung der heiligen Kommunion nur während der heiligen Messe zulassen wollen, daß aber kein Wort gesagt werde über die Priester, die sich weigerten, während der heiligen Messe auszuteilen, und zwar aus Gründen, die durchaus nicht stichhaltig seien, wie er aus seiner »Pfarrerzeit« wisse.[71] Msgr. Schmäing beendet diese Bedenken mit dem Satz: »Hoffentlich bestätigen sich meine Befürchtungen nicht, denn es wäre zu schade, wenn unsere Jugend, die mit so viel echter Begeisterung der Liturgischen Bewegung zugetan ist, bei uns Älteren nur Mißtrauen und Widerstand vermutete anstatt verständnisvolle Hilfe und Führung.«[72]

Es ist durchaus möglich, daß Michael Schmaus durch Direktor Schmäing das Buch Doerners in die Hand bekommen hat. Dafür spricht nicht nur, daß der Direktor des Collegium Borromaeum in seinem Brief vom 23. Oktober 1941 vermerkt, er habe sich schon Anfang Oktober vergebens bemüht, das Werk im Buchhandel zu erhalten; vielmehr lassen gleichartige Bedenken vermuten, daß Schmaus und Schmäing über Doerners »Sentire cum Ecclesia« miteinander gesprochen haben. Wie dem auch sei, Michael Schmaus teilt mit auffallender Deutlichkeit die Bedenken Msgr. Schmäings im Hinblick auf die »theologische Jugend«, indem er seine Stellungnahme vom 23. Dezember 1941 mit folgenden Worten abschließt: »Über die sonstigen Ausführungen Ihres Buches will ich mich nicht äußern. Wenn Sie aber der Meinung sind, mit Ihrem Buch Priesterberufe wecken oder wahren zu können, so befinden Sie sich in einem verhängnisvollen Irrtum. Die heutige Jugend fühlt sich durch Bücher wie das Ihrige nicht angezogen, sondern abgestoßen. Ihr Werk hemmt die Berufe. Sie können sich darauf verlassen, daß dies stimmt. Ich habe durch meine Berufsarbeit fast zwanzig Jahre hindurch die theologische Jugend so gut kennengelernt – nicht nur die einer Diözese, sondern diejenige fast ganz Deutschlands –, daß ich nicht fürchten muß, mich zu täuschen. Natürlich gibt es auch andere junge Leute. Das sind Ausnahmen. Wenn Sie nicht schweren Schaden stiften wollen, dann wäre es das beste, Sie würden Ihr Buch einstampfen. Sie nützten damit dem Staat und der Kirche.«[73]

---

[71] Msgr. Schmäing (s. Anm. 68) war von 1931–1934 Pfarrer an St. Josef in Münster gewesen. Vgl. August Doerner, Sentire (s. Anm. 3) 280–282: Ablehnung der Kommunionausteilung außerhalb der hl. Messe.

[72] Adriány (s. Anm. 1) 353.

[73] Stellungnahme (s. Anm. 23) 382.

[74] Langjähriger Leiter des Liturgischen Instituts Trier. Weitere Angaben zur Person in: Johannes Wagner, Mein Weg (s. Anm. 36) 323.

[75] Mitbegründer der Liturgischen Kommission (1940) und weitsichtiger Förderer der Liturgischen Bewegung. Vgl. Andreas Heinz, Heinrich von Meurers (1888–1953). An den Anfängen eines Lebens im Dienst der liturgischen Erneuerung, in: Trierer Theol. Zeitschrift 97 (1988) 298–312; Theodor Maas-Ewerd, Erinnerung an Heinrich von Meurers. Zum 100. Geburtstag eines Förderers liturgischer Erneuerungsbemühungen in Deutschland, in: Liturgisches Jahrbuch 38 (1988) 199–222; Andreas Heinz, Heinrich von Meurers (1888–1953). Ein Leben im Dienst der liturgischen Erneuerung, in: Liturgisches Jahrbuch 43 (1993) 94–108.

Schlußbemerkungen

Prälat *Dr. Johannes Wagner* (geb. 1908)[74], der als Mitarbeiter des Trierer Generalvikars *Heinrich von Meurers* (1888–1953)[75] früh, schon seit 1936, den Weg zu seiner Lebensaufgabe gefunden hat, skizziert aus seiner Erinnerung die Verhältnisse, unter welchen August Doerner mit seinem Buch »Sentire cum Ecclesia« auf den Plan getreten ist, mit wenigen Sätzen: »Das ›Erwachen der Kirche in den Seelen‹ (Romano Guardini) jener Generation hatte an sich nichts Aufrührerisches. Die neue Liebe zum alten Gottesdienst der Kirche hätte nicht revolutionär zu erscheinen brauchen. Doch in Wirklichkeit war sie parteienbildend. Zwar hatte die kritische Gelehrsamkeit jener Zeit seit langem immer wieder Verbesserungswürdigkeiten an der überkommenen Liturgie entdeckt und beschrieben, doch hielt die große Masse der ›Liturgisch Bewegten‹ die Liturgie für unveränderlich. Sie bemühte sich, sie zu verstehen, in ihre Tiefe einzudringen, sie würdig zu feiern und geistlich aus ihr zu leben. Aus diesem Bemühen entstand das Verlangen nach einem wenigstens teilweisen muttersprachlichen Vollzug. Das laute Begehren und hie und da Nicht-Abwarten, sondern Ungeduldig-Realisieren wurde vielfach als umstürzlerisch empfunden. Es gab Streit. Jung stand gegen Alt, aber auch in beiden Altersgruppen Bewegt gegen Unbewegt. Man verketzerte sich gegenseitig und verleumdete die ›Neuerer‹, ja man trug die Kontroverse nicht daheim aus, sondern suchte deren Entscheidung bei der Zentralstelle der Kirche, beim Heiligen Stuhl. *Die Ankläger erhofften, die Freunde der Liturgischen Bewegung befürchteten Verbote von ganz oben...*[76] Die weithin herrschende Stimmung brachte Romano Guardini in einem Brief an den Bischof von Mainz ›Wort zur liturgischen Frage‹ zum Ausdruck.[77] Aber auch die Gegner schwiegen nicht...«[78]

Zu ihnen gehört August Doerner, dessen Namen Johannes Wagner nur in einer Fußnote mit falschem Vornamen (»Josef« statt »August«) vermerkt, dessen Nachlaß der Bonner Kirchenhistoriker *Gabriel Adriány* aber 1979 in Verbindung mit seinem Buch über das *»Apostolat der Priester- und Ordensberufe«*[79] so vollständig präsentiert hat[80], daß dabei auch die Stellungnahme, die Michael Schmaus, einer der großen Theologen unseres Jahrhunderts, am 23. Dezember 1941 in Münster/Westfalen verfaßt hat, ans Licht treten konnte. Die hier vorgestellten Äußerungen des Dogmatikers sind zum Teil bemerkenswert aktuell geblieben.

---

[76] Hervorhebungvom Vf. dieses Beitrags.

[77] S. Anm. 62.

[78] Johannes Wagner, Mein Weg (s. Anm. 36) 1f.

[79] S. Anm. 1.

[80] Trotzdem bleibt eine »Auswahl« nicht ganz ausgeschlossen. Das Gesagte gilt nur im Hinblick auf die Auseinandersetzung um Doerners »Sentire cum Ecclesia«, nicht hinsichtlich anderer Schriftstücke, die liturgische Fragen betreffen. Vgl. die Hinweise bei Adriány (s. Anm. 1) 112. Ebd. 112–114 aufschlußreiche Informationen zum »Versuch einer Neuauflage« des Buches »Sentire cum Ecclesia« mit Imprimatur durch Erzbischof Conrad Gröbers Generalvikar Simon Hirt (1890–1958) vom 7. Juni 1947. Die Neuauflage, die zunächst in Karlsruhe (Badenia-Verlag), dann in Freiburg (Verlagsgesellschaft H. Rombach) erscheinen sollte, ist aber nach dem Tode des Freiburger Erzbischofs Conrad Gröber, der am 14. Februar 1948 starb, gescheitert. Der Kapitularvikar, Weihbischof Wilhelm Burger (1924–1952), zog die kirchliche Druckerlaubnis am 8. April 1948 zurück.

Alte Kirchengeschichte

Brakmann, H., Τὸ παρὰ τοῖς βαρβάροις ἔργον θεῖον: Die Einwurzelung der Kirche im spätantiken Reich von Aksum, Verlag Norbert M. Borengässer: Bonn 1994, VIII u. 213 Seiten, 7 Abbildungen; ISBN 3-923946-24-4; kartoniert DM 39,00/öS 304,00/SFr 39,00.

Wie der Verfasser im Vorwort feststellt, ist diese Arbeit in der »Vorbereitung des 1. Supplement-Bandes des ›Reallexikons für Antike und Christentum‹« (S. V) entstanden und 1993 als Dissertation von der Kath.-Theol. Fakultät der Universität Bonn angenommen worden. Der Autor versucht in der Arbeit »die spätantiken Voraussetzungen, Umstände und Folgen der Einwurzelung der Kirche im Reich von Aksum … zu untersuchen« (S. 2).

Nach einer Einleitung zur Lage, den Namen und der Sprache im Reich von Aksum in der Spätantike (S. 3–9) wird die nichtchristliche Geschichte besonders anhand einiger archäologischer Monumente, der gefundenen Münzen und Königsinschriften aufgezeigt (S. 10–32). Fortgesetzt wird mit der Behandlung der Profan- und Kultbauten (S. 32–35) und der nichtchristlichen Religionen (S. 36–46). Abgeschlossen wird dieses Kapitel mit einem Exkurs über die Bēta Esrā'ēl (Falāšā), den ›Äthiopischen‹ oder ›Schwarzen Juden‹ (S. 46–50). Das Kapitel über das christliche Aksum gliedert sich in drei Abschnitte: I. Anfänge des Christentums im aksumitischen Reich (S. 51–67); II. Das aksumitische Reich unter christlichen Herrschern (mit den Königen ʿĒzānā und Kālēb und den jeweiligen Nachfolgern) (S. 67–117) und: III. Christianisierung der Aksumiten: In diesem Abschnitt legt der Verfasser zunächst die Verbreitung des Christentums durch Gründergestalten und frühe Bischöfe (S. 117–125), Mönche, Märtyrer und Missionare (S. 125–136) dar, schreitet dann weiter zur Darstellung von Profan- und Kultbauten (S. 139–144) und der Literatur, die sich in Übersetzungen (S. 144–170) und Einheimische Literatur (S. 171–172) gliedern läßt. Schließlich wird noch auf die jüdischen Einflüsse besonders in Staatsideologie, Kult und Brauchtum (S. 172–185) eingegangen. Dem Buch sind ein sehr umfangreiches Literaturverzeichnis und sieben Abbildungen angefügt.

Die Dissertation ist sehr gründlich gemacht und bietet eine Zusammenschau der frühchristlichen Geschichte Nordäthiopiens. Der ausgedehnte Anmerkungsapparat zeigt von reichlich erarbeiteter Literatur und wiegt auch divergierende Forschermeinungen gegenseitig ab. Die Karten, die im Anhang zu finden sind, sind äußerst hilfreich. Der Korrekturleser hat sehr gute Arbeit geleistet, was den deutschsprachigen Text betrifft, allerdings hat er diese Sorgfalt bei fremdsprachlichen (griechischen und lateinischen) Zitaten vermissen lassen. So finden sich in Anm. 296 wenigstens zwei, in Anm. 301 vier, in Anm. 513 drei Tippfehler und in Anm. 307 wird die Historia monachorum zu einer Nonnengeschichte gewandelt (monacharum). Das in Anm. 295 belegte Zitat findet sich in der angegebenen Ausgabe auf Seite 32 (nicht 33). Obwohl das Literaturverzeichnis sehr umfangreich ist, sind nicht alle im Buch zitierten und benützten wissenschaftlichen Beiträge aufgenommen, so daß kein vollständiger Überblick gewonnen werden kann. Dies ist umso bedauerlicher, da keine Register zum Text verfaßt sind, weder Autoren- noch Namensregister oder vielleicht sogar ein Gəʿəz-Register (altäthiopisches R.), die einen indirekten Überblick über die benützte Literatur erlauben würden.

Das Ziel des Buches, »die Christianisierung der Aksumiten in ihrem Verlauf und mit ihren handelnden Personen« und »den Beitrag der mittelmeerischen Antike an Gründung und Ausbreitung der Kirche in Abessinien zu bestimmen« (S. 2), ist dem Verfasser in herausragender Weise gelungen.

Franz Mali, Streitheim

Zumkeller, Adolar – Krümmel, Achim (Hrsg.), Traditio Augustiana. Studien über Augustinus und seine Rezeption. Festgabe für Willigis Eckermann OSA zum 60. Geburtstag, (Cassiciacum Bd. 46), Augustinus Verlag: Würzburg 1994, LII u. 597 S., ISBN 3-7613-0176-6, DM 130,00.

Die Augustiner gehören zu jenem Orden, die anerkennenswerterweise Kräfte zur Erforschung Augustins, seiner Rezeption und der Augustiner freigestellt haben. Diese Forscher sind auf diesem Gebiet mit ansehnlichen Leistungen hervorgetreten, auch wenn Spezialuntersuchungen, noch dazu über geschichtliche Themen, nur selten eine breite Öffentlichkeit erreichen. Zu diesen Wissenschaftlern gehört P. Willigis Eckermann, der

mit dieser Festgabe geehrt wird. Seine Studien über das Spätmittelalter, eine Zeit des Umbruchs, die auch für die Reformationsforschung bedeutsam ist, vor allem die Editionen des Sentenzenkommentars Hugolins von Orvieto (4 Bd.e!) und des gleichnamigen Kommentars Gregors von Rimini sind der Fachwelt bekannt. Das Curriculum Vitae von M. Wernicke (S. XXV–XLIII) und die Publikationsliste, verfaßt von A. Krümmel (S. XLV–LII), stellen die Gestalt und das bisherige Werk des Vechtaer Professors Eckermann vor.

Es ist hier nicht möglich, die 23 Beiträge einzeln zu würdigen: Sie gelten der Lehre Augustins, der Rezeption Augustins bis zum Ende des Mittelalters, der Augustinus-Rezeption in der Neuzeit und der Theologie und Geschichte des Augustinerordens. Es ist erfreulich, daß die Autoren bereit waren, in ihren Artikeln die Nähe zu Augustin und zum Forschungsgebiet Eckermanns zu wahren.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Drobner, Hubertus R., Lehrbuch der Patrologie, Verlag Herder: Freiburg – Basel – Wien 1994, XLIV, 452 S., geb. ISBN 3-451-23499-8, DM 98,00; kart. ISBN 3-451-23498-X, DM 78,00.

War eine Umarbeitung und Neuauflage der Altaner-Stuiber-Patrologie in Fachkreisen schon lange im Gespräch, so hat nun der Paderborner Ordinarius für Kirchengeschichte und Patrologie die Initiative ergriffen und eine Patrologie vorgelegt, die denselben Zeitraum, nämlich das 1. bis 8. Jh., absteckt. Eigentlich müßte der Titel genauer heißen: »Lehrbuch der griechisch-lateinischen Patrologie«, denn die gesamte nichtwestliche (syrische, koptische, armenische, arabische u.a.) Literatur ist ausgeklammert. »Lehrbuch« heißt das Buch zurecht, weil es keine vollständig-abgerundete Patrologie ist, sondern eher Lernende mit den wichtigsten Autoren und ausgewählten Texten der »Väterzeit« vertraut machen, also eher eine Einführung denn ein auf Vollständigkeit bedachtes Nachschlagewerk sein will. Damit dient dieses Buch dem Anliegen der römischen Kongregation für das Kath. Bildungswesen (Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung, Rom 1989), die Theologiestudenten, die im Fach der Alten Kirchengeschichte zumeist ein rein kirchengeschichtliches Lernpensum bewältigen, gezielter mit der Literatur und Theologie der wichtigsten Kirchenschriftsteller bekannt zu machen. Um dieses Ziel zu erreichen, ist freilich aufgrund der zunehmenden sprachlichen Barrieren die schrittweise Übersetzung der patristischen Literatur, wie sie nun in den Fontes Christiani in Angriff genommen ist, eine conditio sine qua non. Deshalb wird auch der Leser des Buches die sorgfältigen Hinweise auf deutsche Übersetzungen der verschiedenen Werke dankbar annehmen. Überhaupt ist die Aufschlüsselung der Editionen und Übersetzungen der Väterschriften vorzüglich; besonders zu beachten ist das Werkeverzeichnis zu Augustinus (S. 357/63). Zusammen mit dem Tusculum-Lexikon und dem Buch von A. Dihle, Die griech. u. lat. Literatur der Kaiserzeit (München 1989), sind nun sehr hilfreiche Überblicke über die antik-spätantike und frühchristlich-patristische Literatur auf dem Markt.

Dem Lehranliegen dient das Verzeichnis der Hilfsmittel der Patrologie (S. XXXIV/XLIV), das auch Microfiches und elektronische Datenbanken einschließt (S. XLIIIf). Hilfreich ist die Karte antiker Orte und Provinzen (S. XIVf). Gegenüber dem Altaner/Stuiber sind die näher besprochenen Väterschriften stark ausgewählt, jedoch ausführlicher vorgestellt. Z.B. erfahren wir viel über die Chronik, Kirchengeschichte und Konstantinsvita Eusebs, über die anderen umfangreichen Werke nicht einmal die Datierung. Es fehlen überall die zweifelhaften Schriften bzw. Pseudo-Schriften (z.B. Pseudoclementinen). Manche Autoren fehlen ganz (z.B. Methodios von Olympos, Marius Victorinus). Hier muß nach wie vor auf Altaner/Stuiber zurückgegriffen werden.

Bei Anerkennung der immensen und zuverlässigen Arbeit des Autors und seiner Helfer möchte der Rezensent doch einige Mängel vermerken, die bei einer eventuellen zweiten Auflage zu beheben wären. Folgende Titel sind auf den jeweils angegebenen Seiten zu ergänzen: S. XXXIV bzw. XL: H. J. Sieben, Voces. Eine Bibliographie zu Wörtern und Begriffen aus der Patristik 1918–1978 (Berlin/New York 1980); ders., Exegesis Patrum. Saggio bibliografico sull'esegesi biblica dei Padri della Chiesa (Roma 1983); V. Pöschl, Bibliographie zur antiken Bildersprache (Heidelberg 1964). S. XLIIf: die von E. Dassmann u.a. herausgegebene Reihe Hereditas, Bonn 1987ff. S. XXXVIf: die bisher umfassendsten und gelehrtesten Patrologien von O. Bardenhewer, Geschichte der altkirchlichen Literatur 1–5 (Freiburg 1913/32), und A. Harnack, Geschichte der altchristlichen Literatur bis Eusebius 1–2 (Leipzig ^{2}1958). S. XXXVf: das berühmte »DACL« – Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie von F. Chabrol/H. Leclercq

(1924/53) und für die apostolisch-nachapostolische Zeit den »Kittel«: Theologisches Wörterbuch zum NT (1933/79).

Gänzlich fehlen Sprachlexika, Atlanten und prosopographische Handbücher. Manche Werke, die man bei den Übersetzungsreihen und Hilfsmitteln (S. XXXIXf) vermißt, finden sich bei den einzelnen Autoren, etwa SOPHIA. Quellen östlicher Theologie, hg. von J. Tyciak/W. Nyssen, Trier 1961ff, die Bibliothek der alten Welt, Zürich 1948ff, und Christliche Meister, Einsiedeln. Zum Registerband der BKV (S. XXXIX) ist zu erwähnen, daß dieser nicht die gesamte Bibliothek erfaßt, da viele Bände ein Einzelregister haben. M. E. hätte auch auf Indices und Konkordanzen kommentierend eingegangen werden müssen, damit der Student weiß, was er etwa von einer Biblia Patristica zu erwarten hat. Denis, Concordance grecque, erschien 1987 statt 1967 (S. 15).

Zu ergänzen ist ferner S. 119: Ü: Th. Keim, Kelsos. Wahres Wort (Aalen 1969). S. 126: die einzige dt. Gesamtübersetzung Tertullians von K. A. H. Kellner, Tertullians sämtliche Schriften 1 + 2 (Köln 1882). S. 256: Ü: B. M. Weischer (Hg.), Qerellos IV 2: Traktate des Epiphanios von Zypern und des Proklos von Kyzikos = Äthiopistische Forschungen 6 (Wiesbaden 1979). S. 262: J. Huhn, Ambrosius von Mailand. Der Tod ein Gut (Freiburg 1992). S. 278f: M. Gärtner, die Familienerziehung in der alten Kirche. Eine Untersuchung über die ersten vier Jahrh. des Christentums mit einer Übersetzung und einem Kommentar zu der Schrift des Johannes Chrysostomus über Geltungssucht und Kindererziehung (Köln u.a. 1985). S. 116 u. 419: Ü: K. S. Frank, Origenes und Gregor der Große. Das Hohelied (Einsiedeln 1987). S. 297: die wichtigsten Artikel »Heiligenverehrung I, II« im RAC. S. 325: Art. »Hippo Regius« im RAC.

Uneinheitlich ist die Behandlung exegetischer Kommentare und Homilien. Bei Origenes etwa werden die Homilien unter den Kommentaren subsummiert und bei Hieronymus taucht weder die Überschrift Kommentar noch Homilie auf. Bei der Sekundärliteratur mußte zweifellos stark selektiert werden, aber man vermißt doch manches, etwa S. 59 und 119: C. Andresen, Logos und Nomos. Die Polemik des Kelsos wider das Christentum (Berlin 1955); S. 194 u. 211: V. Twomey, Apostolikos Thronos. The Primacy of Rome as reflected in the Church History of Eusebius and the historico-apologetic writings of Saint Athanasius the Great (Münster 1982); S. 326: J. Ratzinger, Der Weg der religiösen Erkenntnis nach dem heiligen Augustinus: Kyriakon, FS J. Quasten 2 (Münster 1970) 553/64. S. 206 fehlt ein Hinweis auf die Paphnutios-Legende bzgl. der angeblichen Ablehnung des Klerikerzölibats in Nizäa (C. Cochini, The Apostolic Origins of Priestly Celibacy [San Francisco 1990] 195/200). Wohl wäre auch ein Abriß über die frühjüdische Literatur, besonders die Schriften von Flavius Josephus und Philo von Alexandrien, und über die Nag-Hammadi-Schriften dankbar aufgenommen worden, ohne die sich die frühe Patrologie schlecht verstehen läßt, genauso wie D. ja auch die häretischen Schriften behandelt, um die Häresiologen zu verstehen.

Vermissen kann man auch einen Zugang zu den alt- und neutestamentlichen Schriften durch ein Verzeichnis verläßlicher Übersetzungen, Vokabularien und Konkordanzen, da doch die Hl. Schrift Grundlage der gesamten Väterliteratur ist. Hinsichtlich des Kursivdrucks in der Allgemeinen Bibliographie läßt sich vielleicht noch ein besseres Prinzip finden als jenes von Kraut und Rüben. Das schmälert freilich nicht den Wert dieses überaus verdienstvollen Buches.

Stefan Heid, Siegburg

Geschichte der Reformationszeit

Mittermeier, Otto, Evangelische Ordination im 16. Jahrhundert: Eine liturgiehistorische und liturgietheologische Untersuchung zu Ordination und kirchlichem Amt (Münchener theologische Studien II/50), Eos-Verlag: St. Ottilien 1994, 269 S., ISBN 3-88096-250-2.

M. untersucht in seiner Dissertation die Entwicklung der Ordinationsliturgie von der frühen Kirche bis zum 16. Jahrhundert. Er berichtet über Luthers Kritik am katholischen Ordinations- und Amtsverständnis und schildert die neugläubige Ordinationspraxis. M. geht auch auf die »Bischofsordination« durch Luther ein und erörtert sein Verständnis des Bischofsamtes. Abschließend informiert er über die Ordinationsformulare, die in den verschiedenen lutherischen Gegenden gebraucht wurden, in denen sich bekanntlich katholische Überlieferungen erhalten haben. Leider beschäftigt er sich nicht mit den Diskussionen über das Sakrament der Priesterweihe, das im 16. Jahrhundert zu den entscheidenden Kontroversfragen zählte und verwertet auch nicht die neuere Literatur über das Verständnis des priesterlichen Amtes in der Theologie des 16. Jahrhunderts. Ein Studium der Arbeit von Johannes Meier, Der priesterliche Dienst nach Johannes

Gropper (Münster 1977) hätte sein Problembewußtsein stärken können. Erstaunlicherweise hat M. auch die neueren Diskussionen über die Confessio Augustana nicht zur Kenntnis genommen, obschon er in einem eigenen Kapitel »Ordination und Amt nach den Bekenntnisschriften und in der Theologie Philipp Melanchthons« behandelt. Er vertritt noch die früher herrschende These, daß es für Melanchthon keinen theologischen Unterschied zwischen Bischöfen und Pfarrern gab und behauptet (166): In diesem Sinne konnte er schon in der CA dieses Amt mit »pastor seu episcopus« umschreiben. Überraschenderweise verwertet er auch nicht die Ergebnisse des Internationalen Syposiums »Confessio Augustana und Confutatio« im August 1979, die gedruckt im Band 118 der »Reformationsgeschichtlichen Studien und Texte« (Münster 1980) vorliegen. Die darin enthaltenen Beiträge von Erwin Iserloh, Georg Kretschmar, Harding Meyer und Piere Fraenkel hätten ihn vor manchen Fehlurteilen bewahren können. So hat Erwin Iserloh daran erinnert, daß die Confutatio der Confessio Augustana keinen Widerspruch gegen die Formulierung »episcopi seu pastores« erhoben hat. Eine Leugnung der hierarchischen Überordnung des Bischofsamtes wäre – hätte der Text der CA eine solche Interpretation auch nur wahrscheinlich gemacht – als Provokation und als Umsturz der kirchlichen Verfassung scharf verurteilt worden. Der Münchener evangelische Kirchenhistoriker Kretschmar hat darauf aufmerksam gemacht, daß »pastor« nie Ausdruck für den Gemeindepfarrer ist. Auch P. Fraenkel hat darauf hingewiesen, es sei ganz ausgeschlossen, daß »pastor« Bezeichnung für den Ortspfarrer sei. Nach H. Meyer spricht die Confessio Augustana den Bischöfen eine geistliche Lehr- und Leitungsgewalt jure divino zu. Die Bischöfe haben Obrigkeit über die Pfarrer.

Nicht überzeugend sind auch die Aussagen von M. über Luthers Ansichten über die Priesterweihe. Die abwertenden Urteile Luthers über das Sakrament der Priesterweihe übergeht M. Für Luther ist die Priesterweihe eine Gotteslästerung. Die von den Bischöfen geweihten Priester sind für Luther »Baals- und Teufelspriester«. Er nennt sie »monstra sacerdotalia«. Die Angriffe Luthers auf das Sakrament der Priesterweihe hätten M. eigentlich zu der Erkenntnis bringen müssen, daß zwischen der protestantischen Ordination und dem Sakrament der Priesterweihe fundamentale Unterschiede bestehen. M. spricht jedoch von einer bemerkenswerten Übereinstimmung zwischen dem katholischen mit dem elementaren Ansatz der reformatorischen Neugestaltung der Ordinationsliturgie des 16. Jahrhunderts. Sein erklärtes Ziel ist der Nachweis, daß es in den Gemeinschaften, die aus der Reformation hervorgegangen sind, den vom 2. Vatikanischen Konzil im Ökumenismusdekret festgestellten »defectus ordinis« nicht gibt.

Hier zeigt sich eine überraschende Blickverengung. M. übersieht völlig, daß es nach Luther kein Sakrament der Priesterweihe gibt, und es für Luther eine Erfindung der Papstkirche ist. Die Ordination bezeichnet Luther als einen Ritus, durch den der Prediger in der Kirche ausgewählt und bestellt wird. Die evangelische Theologin Irmgard Höß hat bei dem Augsburger Symposium festgestellt, daß Ordination im evangelischen Verständnis nicht Weihe, sondern Handauflegung ist. Angesichts dieser Tatsachen stellt man mit Erstaunen fest, daß M. einen »defectus« des Weihesakramentes bei den Lutheranern zu leugnen sucht.

Auch an anderen Stellen sind die Ausführungen von M. zu berichtigen. Der Kritikpunkt an der katholischen Amtskonzeption liege für Luther im Verständnis des Presbyters als Opferpriester und Beichtiger. An Stelle Diener des Wortes zu ordinieren, weihten die Bischöfe »sacrificuli«. Luther meine damit Priester, die nur das Meßopfer vollziehen sollen und können. Diese Unterstellung Luthers korrigiert M. mit keinem Wort, sondern sagt: Die falsche papistische Ordinationsauffassung zeige sich nach Luther auch in der Liturgie der Priesterweihe seiner Zeit. Ein wichtiger Hinweis für das damalige Verständnis ist nach M. die Übergabe von Kelch und Patene bei der Priesterweihe als Zeichen der Konsekrationsgewalt. Luther denke offensichtlich an die dabei verwendeten Begleitworte, die die lateinischen Pontifikalien seit dem 10. Jahrhundert kennen. M. erwähnt aber nicht die Tatsache, daß das Pontifikale in der einleitenden Ermahnung an die Weihekandidaten ausdrücklich betont, daß es Aufgabe des Priesters sei, zu opfern, zu segnen, vorzustehen, zu predigen und zu taufen. Auch Luther wußte um diese Aufgaben des Priesters. Er nannte (WA 12,180) als officia sacerdotalia: Docere, praedicare, annunciare verbum dei, baptizare et consecrare. Aber seit 1520 bestritt Luther den Sakramentscharakter der Priesterweihe.

M. versucht, die späteren Auffassungen Luthers zu rechtfertigen. Wenn Luther erkläre: Bischöfe und Pfarrer sind ein Ding, sei er mit solchen Aussagen nicht unbedingt im Gegensatz zur Lehre der Kirche geraten. Gleichzeitig erklärt M.: Luther sei sich bewußt gewesen, daß eine evangelische Ordination eindeutig auf eine Kirchenspaltung hinführen mußte. Er erinnert daran, daß Luther selbst den

Anspruch erhoben hat, Priester weihen zu können. Bereits 1523 erklärte Luther, eine Ordination durch den Bischof sei nicht erforderlich, sofern sich der durch die Gemeinde gewählte Priester durch ein öffentliches Gelübde zu einem treuen Dienst an Wort und Sakrament verpflichte.

Die völlig neue Wertung der Ordination durch die Reformatoren wird ferner deutlich, wenn man bedenkt, daß z. B. Melanchthon, obschon er Laie war, als Mitordinator fungierte. Nach M. bleibt es dahingestellt, wie Melanchthon seine theologische Auffassung mit seiner eigenen Praxis als (Mit-) Ordinator vereinbaren konnte. Offensichtlich sei Melanchthon in Wittenberg wie ein Geistlicher angesehen worden. Auch Luther habe in Notsituationen die Handauflegung durch Laien prinzipiell nicht ausgeschlossen. Melanchthon habe in einer Notlage die Doktorpromotion als Ordinationsersatz anerkannt.

Nicht stichhaltig ist auch die Behauptung von M., der von einer angeblichen Notsituation spricht, die Luther gezwungen habe, selbst Weihen vorzunehmen, da die katholischen Bischöfe nicht bereit waren, protestantischen Predigern die Priesterweihe zu erteilen. Eine solche Notsituation war nicht gegeben. Denn Luther hätte die Möglichkeit gehabt, die Priesterweihen von einem rechtmäßig geweihten Bischof dem lutherisch gewordenen Bischof von Samland vornehmen zu lassen. Aber Luther hat gar nicht daran gedacht, den abgefallenen Bischof um die Erteilung der Weihen zu bitten, sondern hat selbst die »Ordinationen« vorgenommen. M. versucht, das von Luther beanspruchte Ordinationsrecht mit dem Hinweis auf die päpstliche Erlaubnis an den Abt von Essex, die Priesterweihe zu erteilen, zu begründen. Hier übersieht er aber, daß Luther kein Abt war und keine Weiheerlaubnis hatte.

Nicht fundiert ist auch die Behauptung von M. über die einseitige Festlegung des Dienstes des Priesters allein auf die Darbringung der Eucharistie. Eine solche Festlegung steht im Gegensatz zu den Texten des Weiheritus, zu den Entscheidungen des 5. Laterankonzils und den Aussagen der Theologen des 16. Jahrhunderts. Das 5. Laterankonzil betonte: Es sei eine besondere Sorge des Papstes, daß das Predigtamt in der vollen Würde verwaltet werde. Bereits 1512 hatte der Leipziger Theologe Hieronymus von Dungersheim das Predigtamt als das wichtigste Amt im Kirchendienst bezeichnet und die Aussage von Papst Innozenz III. zitiert: Das Amt des Predigers genieße Vorrang in der Kirche. Das Konzil von Trient hat die Aussage des 5. Laterankonzils wiederholt und auf die Verbindung von Ordo und der Verkündigung des Wortes Gottes hingewiesen: Ordo est potestas congrue praedicandi evangelium (Concilium Tridentinum VI/2, 85).

M. hat überraschenderweise die Entscheidungen des Konzils von Trient zu dieser Frage nicht zur Kenntnis genommen und die einschlägige Literatur nicht verarbeitet. Seine Behauptung, das 2. Vatikanische Konzil habe die theologisch einseitige Festlegung des Dienstes der Priester allein auf die Darbringung der Eucharistie korrigiert, dokumentiert die unzureichenden theologiegeschichtlichen Kenntnisse des Autors. Er hat unkritisch falsche Behauptungen der Reformatoren wiederholt, ohne zu erkennen, daß das 2. Vaticanum bei seiner Aussage die Entscheidungen des 5. Laterankonzils und des Tridentinum erneuert.

Widerspruch lösen auch die Ausführungen von M. über »Luther und das Bischofsamt« aus. M. spricht von einem gemeinsamen liturgietheologischen Ausgangspunkt im Verständnis der ordinatio episcopi. Er weist zwar auf Wortgleichheiten in der Liturgie der Bischofsweihe und der evangelischen Ordinationsliturgie hin, stellt sich aber nicht die Frage, ob eine Übereinstimmung in den Texten die Rechtmäßigkeit der von dem einfachen Mönch Luther vorgenommenen Bischofsweihe begründen kann. Luther war sich noch seiner mangelnden Vollmacht bewußt, wie seine Schrift »Exempel einen rechten christlichen Bischof zu weihen« zeigt. Darin versuchte Luther, die Rechtmäßigkeit seiner »Bischofsweihe« von Nikolaus von Amsdorf in Naumburg mit dem wenig überzeugenden Argument zu begründen, daß mit ihm drei Pfarrer dem neuen »Bischof« die Hände aufgelegt hätten. Die evangelische Theologin Irmgard Höß hat mit Recht darauf hingewiesen: Obwohl Luther von Weihe spricht, handelt es sich eindeutig nicht um eine Weihe, sondern um eine Ordination in der Form der Handauflegung, denn Luther anerkannte keine sakral-rechtliche Sukzession. Sie weist ferner darauf hin, daß sich Georg von Anhalt nicht weihen, etwa von dem Bischof von Brandenburg, sondern von Luther ordinieren ließ.

Zu korrigieren ist auch die Behauptung von M. (66), daß die liturgischen Bücher die Bischofsweihe seit dem Mittelalter nicht mehr ordinatio, sondern consecratio episcopi nannten. Ein Blick in die Belege, die M. für diese Behauptung anführt, zeigen das Gegenteil. Hier wird ausdrücklich von ordinatio episcopi gesprochen, so z. B. im Pontifikale des Durandus. Darin heißt es: De examinatione, or-

dinatione et consecratione episcopi. M. schreibt selbst (144): Die Verwendung des Terminus »ordinatio« für die Bischofsweihe noch im Mittelalter zeigt in den lateinischen Pontifikalien die Erhaltung altkirchlicher Tradition in der Auffassung der Bischofs-Ordination.

Luther hat über das Priester- und Bischofsamt, die Priester- und Bischofsweihe widersprüchliche Aussagen gemacht, die auch in der Dissertation von M. angesprochen werden. Für den frühen Luther (1513) sind die Bischöfe die Nachfolger der Apostel. Damals vertrat er noch die traditionelle Auffassung vom Bischofsamt. Erst in den zwanziger Jahren sprach sich Luther für eine Identität von Pfarramt und Bischofsamt aus. 1523 schreibt Luther der Gemeinde das Recht zu, einen Bischof zu wählen, der dann ordinieren kann. Die päpstlichen Weihen solle niemand mehr empfangen. Gleichzeitig bedauert Luther, daß die Bischöfe seine Prediger nicht weihen wollen. Im Gegensatz dazu steht eine Behauptung, daß die Ordination durch die Bischöfe nicht erforderlich sei und die Gemeinde ein Ordinantionsrecht habe. Sie könne die Vollmacht übertragen, das Predigtamt auszuüben und die Sakramente zu spenden. 1533 erklärt Luther seine Bereitschaft, seine Prediger durch die Bischöfe weihen zu lassen und wiederholt sie 1537 in den Schmalkaldischen Artikeln.

Als 1541 der Bischof von Naumburg stirbt, und das Domkapitel Julius von Pflug als neuen Bischof wählt, versucht Luther Nikolaus von Amsdorf als lutherischen »Bischof« durchzusetzen. Er entdeckt seine »Vollmacht«, Bischöfe zu weihen und setzt am 20. Januar 1542 Amsdorf in sein Amt ein und »weiht« ihn zum Bischof mit der Begründung, er wisse besser, einen christlichen Bischof zu weihen als der Papst samt all' den Seinen.

Eine besondere Weihegewalt ist nach Luther nicht erforderlich. Aber seine Unsicherheit kommt in den Worten zum Ausdruck, seine »Bischofsweihe« sei eine tollkühne Tat. Das Ordinationsformular bei der Weihe von Amsdorf ist – wie M. betont – in wesentlichen Teilen mit dem Wittenberger Ordinationsformular für Pfarrer 1535–1539 übereinstimmend.

Die Gegensätze und Widersprüche bei Luther sieht auch M., versucht sie aber »aufzuhellen« und zu rechtfertigen. Luther hat nach M. die Bischofsweihe getreu dem Vorbild der alten Kirche wieder als Ordination bezeichnet und so eine Fehlentwicklung der mittelalterlichen Theologie überwunden.

Verschiedene Auffassungen von M. stehen im Gegensatz zum Tridentinum und zum zweiten Vatikanum. Ich verweise nur auf die Entscheidung des Konzils von Trient in seiner 23. Sitzung am 15. 7. 1563. Das zweite Vatikanum erinnert mit Recht an das Fehlen des Weihesakramentes bei den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften. Aber M. spricht – trotz der gegensätzlichen Aussagen Luthers – von einer Übereinstimmung der römisch-katholischen Liturgiereform mit dem elementaren Ansatz der reformatorischen Neugestaltung der Ordinationsliturgien des 16. Jahrhunderts und meint überraschenderweise (254): Auf dem Hintergrund des theologischen Zeugnisses der reformatorischen Ordinationsliturgien des 16. Jahrhunderts ist der dringende Wunsch zu äußern, seitens des kirchlichen Lehramtes die Frage neu zu überdenken, was mit diesem Wort vom »defectus des Weihesakramentes« ausgesagt werden soll und inwieweit dieser defectus noch vorliegt.

Die Antwort auf diese Frage hat M. zum Teil selbst gegeben, wenn er S. 113 daran erinnert, daß Luther sich bewußt war: Eine »evangelische« Ordination müsse eindeutig auf eine Kirchenspaltung hinführen.

So enthält die Dissertation von M. Schwachstellen, Fehler und Widersprüche. Er hat leider die Entscheidungen des 5. Laterankonzils über die Bedeutung des Predigtamtes nicht beachtet. Ihm fehlt eine fundierte Kenntnis der Aussagen Luthers und seiner Gegner über das Priester- und Bischofsamt. So verwertet er nicht den Beitrag über das Bischofsamt in der TRE und die Arbeit über das Bischofsamt bei Luther, die Martin Brecht 1990 herausgegeben hat. M. hat auch die neueren Diskussionen über die Confessio Augustana und die Forschungsergebnisse über das Priester- und Bischofsamt auf dem Tridentinum nicht verarbeitet. So überrascht die Kritik von M. am 2. Vatikanischen Konzil. Wenn die Väter des zweiten Vaticanum von einem »defectus ordinis« sprachen, dokumentierten sie eine fundierte Kenntnis der Theologiegeschichte des 16. Jahrhunderts. Ihre Aussage über die fehlende Weihevollmacht wird durch das Studium der Arbeit von M. bestätigt. Sein Versuch, das Fehlen der Weihevollmacht zur Diskussion zu stellen, war zum Scheitern verurteilt angesichts der radikalen Abwehr Luthers von der katholischen Lehre über das priesterliche und bischöfliche Amt. Die Arbeit von M. ist ein Beispiel dafür, wie Voreingenommenheit den Blick für dogmengeschichtliche Fakten trüben kann.

Remigius Bäumer, Freiburg

Beer, Theobald, Luthers Theologie – eine Autobiographie (Heftreihe der Gustav-Siewerth-Akademie 1), Weilheim – Bierbronnen 1995, 42 S., ISBN 3-928273-50-7

Der Verfasser dieser Studie ist vielen bereits durch sein in zwei Auflagen (1974 u. 1980) erschienenes Buch »Der fröhliche Wechsel und Streit« bekannt, das in Fachkreisen bisweilen überaus kontroverse Diskussionen ausgelöst hat. Hatte Beer darin die zentralen Themen lutherischer Theologie dargestellt und u. a. auf deren Abhängigkeit von Hermes Trismegisthos hingewiesen, so versucht er in dieser neuen, sehr knapp, ja fast thesenhaft gehaltenen Untersuchung, die sowohl für die Lutherforschung als auch für den einfachen Luther-Leser kaum aufzulösenden Widersprüche in der Lehre Luthers durch einen Rekurs auf dessen Biographie und eigene Gotteserfahrungen zu klären. Weshalb dieses Unterfangen als solches schon höchste Aufmerksamkeit verdient: Eine umfassende, gerade auch an den Quellen orientierte Biographie Luthers gilt immer noch als ein Desiderat; die dunklen Stellen seiner Theologie treffen sich mit denen seiner Biographie. Während nun die Arbeiten von D. Emme, auf dessen bedenkenswerte These, wonach Luther durch den Ausgang eines Duells zum Klostereintritt gezwungen worden sei, sich Beer erkenntlich stützt, unmittelbar an der Lebensgeschichte Luthers und ihren Quellen ansetzen, geht Vf. einen etwas anderen Weg: Er versucht, in Luthers theologischen Ideen eine Entsprechung zu dieser Biographie zu finden, Theologie als Autobiographie also.

Für den Vf. ist klar, daß die Widersprüchlichkeiten und Doppelungen in Luthers Lehre nicht einfach aus einer höchstens theologisch zu monierenden, sich aber von einem in seiner Strenge bisweilen überspitzten scholastischen Denken durchaus sympathisch abhebenden Systemlosigkeit gründen, wie viele Luther-Forscher glauben, sondern selbst System – also Instrument der Realitätsbewältigung – sind, wobei diese Realität Luthers eigenes bewegtes, »von schweren Einbrüchen gezeichnetes Leben« bildet. Zu diesem Ergebnis wird der Autor durch den schon im »Fröhlichen Wechsel« bewährten Kunstgriff geführt, die Reichhaltigkeit der Quellen voll auszuschöpfen. So widmet er besondere Aufmerksamkeit den Randbemerkungen Luthers, seinen Predigtschriften und Vorlesungen und vor allem auch den leider oft viel zu wenig beachteten Tischreden Luthers.

Die Suche nach dem Ausgangspunkt oder Quellgrund lutherischer Theologie läßt ihn Luthers Verhältnis zu Erasmus von Rotterdam – ihm habe Luther als einzigem das Lob zuteil werden lassen, »seinem Anliegen auf den Grund gegangen« zu sein (7) – in den Blick nehmen. So wird gerade die Interpretation von »De servo arbitrio« wegweisend, das wesentlich von der Auseinandersetzung Luthers mit Erasmus geprägt ist. Aus den vom Vf. geschickt ausgewählten Belegen ersieht man, daß Luther selbst die Vielzahl der von ihm angesprochenen Themen, wie etwa Papsttum, Fegfeuer, Ablaß und vieles andere mehr, auf einen einzigen »Angelpunkt« zurückgeführt haben will. Diesen sieht Luther selbst in seinem Gleichnis vom menschlichen Willen als einem Lasttier, auf dem sowohl Gott wie auch der Teufel reiten könne, zum Ausdruck gebracht. Diese Erfahrung der absoluten Passivität des Menschen habe, so deutet Beer anhand weiterer Texte aus, ihren Sitz im Leben Luthers, vor allem in dem von den Eltern und, wie Luther denkwürdigerweise selbst sagt, von Gott wie dem Teufel erzwungenen Eintritt ins Kloster. Hier macht der Vf. darauf aufmerksam, daß Luther in einer von Lauterbach aufgezeichneten Tischrede den Ausdruck »intrusus diis« gebraucht, statt etwa von »intrusus deo« oder »divine« zu reden. Leider bleibt der Leser alleingelassen mit der Frage, ob er die Verwendung des Plurals »Götter« als ein bewußt von Luther eingesetztes Äquivalent für das unheilvolle Zusammenwirken Gottes und des Teufels bei seinem Klostereintritt deuten soll und – wenn ja – welche Auffassung vom Wirken und der Macht des Bösen jemand haben muß, der Gott und Satan in ihrem Einfluß auf das menschliche Leben auf diese Weise zusammenkoppelt. Zu Recht wird indes herausgestellt, daß Luthers Erfahrungen im Zusammenhang mit Klostereintritt und Mönchsgelübden es nie zur Idee einer »lenkenden und leitenden Kraft der Gnade« sowie eines, wenn auch geheimnisvollen, »Zusammenwirkens von Gnade und Wille« kommen ließen (9).

Die Unterbewertung des freien Willens – und damit die Zerrissenheit der Lebensgeschichte Luthers selbst – kommt vor allem im Kontext der Rechtfertigungslehre zum Tragen, die in einer doppelten Weise vom Motiv des Hasses durchzogen scheint. Da ist einmal der Haß Gottes gegenüber der menschlichen Konkupiszenz, die selbst schon als Sünde gewertet wird. Damit geht die Einheit des Menschen auch im Rechtfertigungsgeschehen unwiederbringbar verloren; die Rechtfertigung bleibt dem Menschen etwas Fremdes, von außen Auferlegtes. Vf. weist hier nach, daß Luther sich darin gerade nicht auf Augustinus berufen kann, sondern ihn bewußt an entscheidenden Stellen umgedeutet hat. Und Gott selbst? Er wird zu einem Gott, dessen Gnade zuerst immer nur Zerstörung sein kann, dessen Begegnung mit uns wenig Befreiendes hat.

Dies macht begreifbar, daß auch in umgekehrter Richtung der Haß durchbricht, jetzt aber als Gotteshaß des Menschen: Sobald der Mensch über die Majestät Gottes nachdenkt, preßt ihm der Teufel Lästerungen ab gegen einen Gott, der selbst gerecht ist und die Sünder bestraft (vgl. 28). Auch dieser Haß resultiert aus der biographisch zu begründenden Annahme, daß Gott alles, was in uns ist, zerstören und vernichten will (29); Ein solcher Ansatz führt, so die Meinung des Vf., weiter in die grundlegendere Unterscheidung von iustitia passiva und iustitia activa und wird noch bis auf Hegel und Karl Barth seine Wirkung ausüben. Hier hätte man noch weiter ausführen können, daß, wenn Gott für Luther nicht nur der absolut Souveräne, sondern auch der absolut Fremde und Doppelgesichtige bleibt, überhaupt das Ende einer rationalen Theologie erreicht ist.

Diese Spur wird in die vielen anderen Doppelungen lutherischer Theologie hinein weiterverfolgt. Besonderes Interesse findet hier natürlich die Christologie, in der sich das Unvermögen Luthers, die personale Einheit zu denken, wohl am meisten manifestiert. Sie hebe nur mehr auf die Ämter und Funktionen Christi ab, gehe an der hypostatischen Union vorbei, um Raum zu schaffen für die dunklen und düsteren Bilder vom »Gigantenkampf« in Christus und vom »geköderten Leviathan«. Auch hierfür stehe also nicht nur die neuplatonisch-plotinische Tradition – Vf. erwähnt hier gerade auch die Rolle der »Theologia Deutsch« als »Darstellungshilfe« (30–32) – Pate, sondern die eigene Gotteserfahrung Luthers, die von ihm unzulässigerweise verallgemeinert werde. Melanchthons Not mit dieser Christologie, ja seine selbst durch »äußere Angleichung« (13) nicht zu übertünchende innere Ablehnung – auch was die Fragen der Rolle Christi im Erlösungsgeschehen angeht – wird anhand zahlreicher Textbelege und gelungener Gegenüberstellungen ans Licht gebracht.

Zusammenfassend darf man sagen: Der Autor legt in seiner Schrift hochbrisante, oftmals vernachlässigte Texte vor, in denen sich Biographisches und Theologisches, das für sich genommen in einem Halbdunkel bleiben würde, gegenseitig erhellt und so erlaubt, von einer »Erfahrungstheologie« bei Luther zu sprechen. Es liegt nicht nur an der Sensibilität und Gewissenhaftigkeit der Interpretationen des Vf., daß hierbei die Gefahr eines methodischen Zirkels umgangen wird; es ist vor allem auch ein außerordentliches Gespür für diesen um seine eigene innere Einheit ringenden Menschen, das ihn Leben und Werk Luthers in einer Art Zusammenschau erfassen läßt. Die Lutherforschung sollte daran nicht achtlos vorbeigehen und zumindest bereit sein, manche Arbeitshypothese daraus zu entnehmen. Einiges hätte man sich gerade mit Blick auf breitere Leserkreise, die nicht unbedingt den »Fröhlichen Wechsel« parat haben, ausführlicher gewünscht, mit mehr verbindenden und erklärenden Übergängen; anderes harrt noch der Fortführung und Vertiefung, so z. B. Luthers Lehre vom »Überwillen«, die allen Brüchen und Doppelungen, wie Vf. betont, ein trotziges »Du mußt« (12) entgegensetzt, oder auch (damit zusammenhängend) die genannten Inkonsequenzen Luthers (39) – doch ein kräftiger Anstoß für weitere Arbeiten ist dieses Heft gerade in seiner Prägnanz und Kürze auf jeden Fall.

Dem Hochschulverlag der Gustav-Siewerth-Akademie sei dafür gedankt, daß er dem hochverdienten und leider noch immer zu wenig beachteten Luther-Experten Beer Gelegenheit gegeben hat, seine überaus interessanten Forschungen, obwohl sie nicht unbedingt für eine heute so oft praktizierte Schönwetter-Ökumene taugen, vorzulegen.

Richard Niedermeier, Köβlarn

Mariologie

Ziegenaus, Anton (Hrsg.), Marienerscheinungen. Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche (Mariologische Studien X), Verlag Friedrich Pustet: Regensburg 1995, 199 S., ISBN 3-7919-1441-4, DM 38,00.

Mit dem von Anton Ziegenaus herausgegebenen Band *»Marienerscheinungen. Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche«* erscheint der 10. Band der Mariologischen Studien, der damit die Vorträge einer 1994 in Augsburg veranstalteten Tagung der deutschen Arbeitsgemeinschaft für Mariologie dokumentiert.

Georg Söll führt mit dem ersten Beitrag in die Thematik der *»Marienerscheinungen im 19. und 20. Jahrhundert und ihre Bedeutung für die Marienverehrung«* ein. Nachdem er Beispiele aus dem christlichen Altertum und dem Mittelalter erwähnt, wendet er sich den (anerkannten oder angeblichen) Erscheinungen in Paris (Rue du Bac), La Salette, Lourdes, Fatima, Banneux und Medjugorje zu. Söll geht in seiner dokumentarischen Untersuchung in einem Dreischritt vor: Feststellung der Tatsachen, Anerkennung durch die Kirche, Auswirkung auf die Marienverehrung. Zum Schluß referiert er von Josef Scharbert erarbeitete Echtheitskriterien.

Manfred Hauke behandelt den *»prophetischen Dienst Mariens. Inhaltliche Schwerpunkte der marianischen Botschaften seit 1830«*, insgesamt 15 an der Zahl. Er geht dadurch, ausgehend von einer Deutung der Wunderbaren Medaille, dem notwendigen Desiderat einer theologischen Durchdringung der Materie »Marienerscheinungen« nach. Besonders den Erscheinungen in Paris, Lourdes und Fatima kommt wegen ihrer gesamtkirchlichen Rezeption eine herausragende Bedeutung zu. Als inhaltliche Schwerpunkte der marianischen Botschaften macht Hauke die christologische Ausrichtung, die Hinordnung auf die Kirche, den Aufruf zur Buße, die Ermunterung zum Gebet, innere Grundhaltungen, die Förderung des sakramentalen Lebens, die eschatologische Prägung und die Gestalt Mariens aus. In diesem Zusammenhang wird deutlich, daß Marienerscheinungen der Kirche Glaubenswahrheiten existenziell in Erinnerung rufen, die zwar im depositum fidei enthalten sind, aber häufig in theologischen Büchern verstauben anstatt den einzelnen im Glaubensleben zu berühren. Zu diesen für die Kirche notwendig zu verkündenden Wahrheiten gehört der Ernst der Sünde und der eindringliche Aufruf zur Buße angesichts der realen und nicht nur theoretischen Gefahr des Heilsverlustes, das Wirken der Engel und Dämonen und die herausragende Stellung der Gottesmutter in der Heilsgeschichte sowie die Dominanz des Kindlichen und des Weiblichen. Im Anhang seines Artikels bietet Hauke in tabellarischer Form eine hilfreiche Zusammenstellung der historischen Fakten über die Erscheinungen in Paris, La Salette, Lourdes, Philippsdorf, Pontmain, Pellevoisin, Dietrichswalde, Cnoc Mhuire, Fatima, Beauring, Banneux, Syrakus, Zeitoun, Akita und Cua sowie eine nützliche Bibliographie zu Marienerscheinungen im allgemeinen und den behandelten im besonderen.

Ursula Bleyenberg behandelt *»die Bedeutung der Marienerscheinungen für die Inkulturation des Evangeliums in Lateinamerika«*. Nachdem sie auf die Bedeutung und die Notwendigkeit der Inkulturation hingewiesen hat, zeigt die Autorin anhand zahlreicher Details auf, inwieweit im Rahmen der Tradierung der Marienerscheinungen, vor allem jener der Jungfrau von Guadalupe, lateinamerikanische Kultur in den Katholizismus aufgenommen wurde: Marienfrömmigkeit bestätigt und ergänzt die Kultur, nimmt Vorhandenes auf oder ergänzt es, zerstört aber nie und wird damit zu einer tragenden Säule der Evangelisierung Lateinamerikas.

Adolphine Treiber handelt über *»die Gegenwart der Mutter Christi im Advent der Jahrtausendwende – Marienerscheinungen und Botschaften in Afrika und Asien«* und macht dadurch weithin unbekannte Phänomene, die sie in den Einzelheiten schildert, einer breiteren ôffentlichkeit bekannt: Mirjam Bauardy (Israel), Zeitoun (Ägypten), Akita (Japan), Kibeto (Ruanda), Mushasa (Burundi) und Jall-el-Dib (Libanon). Besonders wertvoll ist dieser Artikel durch die ausführliche Dokumentation von Hirtenworten betroffener Bischöfe, die die Phänomene, ohne unkritisch zu sein, in ihren verschiedenen Aspekten positiv würdigen und bezüglich offensichtlich übernatürlicher Ereignisse in ihren Diözesen klare pastorale Weisungen erteilen.

Ferdinand R. Gahbauer untersucht die *»Marienerscheinungen im Bereich der orthodoxen Kirchen und des früheren kommunistischen Herrschaftsgebietes«*, deren Berichte teilweise weit zurück in die christliche Geschichte verweisen: Ägypten und koptische Kirche, Armenien und Syrien, Rußland, Griechenland, ehemalige Sowjetunion, ehemaliges Jugoslawien, Ungarn, Rumänien, ehemalige Tschechoslowakei, Polen, China und Vietnam. Als herausragendstes Beispiel sind hier die Marienerscheinungen 1968 in Zeitoun bei Kairo zu nennen, die von hunderttausenden Christen und Moslim über der koptischen Marienkirche beobachtet wurden und ökumenische Anerkennung gefunden haben.

Herbert King wertet *»die Bedeutung der Marienerscheinungen im kirchlichen Leben der Neuzeit«*. Es ist sein Anliegen, das Geflecht von objektiven Tatsachen und subjektiven Voraussetzungen zu beschreiben. Er stellt heraus, daß das in den Erscheinungen zum Ausdruck kommende »marianische Wurzelgeflecht« nicht vom Wesentlichen wegführt, sondern »tatsächlich zu größerer Christusliebe, zu einer lebendigeren Beziehung zu Gott, zur Dreifaltigkeit und einem Leben aus dem Geheimnis der Christusgliedschaft und Gotteskindschaft. Es führt zur Beichte und zur Versöhnung, zur vollen Teilnahme an der Eucharistiefeier, zur häufigen Kommunion, zu ausdrücklicher Kirchlichkeit, zu häufigerer Bibellesung und zu einem entfalteteren Gebetsleben. Nirgendwo wird so viel gebeichtet und gibt es so viele Bekehrungen wie an den Marienwallfahrtsorten... Die Bekehrung des Lebens, die Buße, die christliche Tat steht überall im Vordergrund«. King untersucht, was es bedeutet, wenn Maria sich zeigt, spricht und handelt: Auf außergewöhnliche Weise hebt so Gott Aspekte hervor, die heute vielfach leicht verlorengehen, aber für das Leben des Christen von entscheidender Bedeutung sind.

Walter Baier handelt in seinem Artikel *»Wegweisung und Stärkung: Die Bedeutung der Marienerscheinungen für die Anfangszeiten der Orden«*

die Frage ab, inwieweit Marienerscheinungen bei der Gründung von Ordensgemeinschaften von Bedeutung waren: bei den Merzedariern, den Jesuiten, den Schwestern vom hl. Joseph von Cluny, den Salesianern Don Boscos und der Kongregation der kleinen Schwestern der Unbefleckten Empfängnis. Kritik äußert er an jenem unkritischen Werk, das durch unwissenschaftliche Tradierung unsicherer Legenden das Phänomen der Marienerscheinungen insgesamt ins Lächerliche zieht.

François Reckinger deckt in seinem Artikel *»Falsches Zeugnis zum Wunder. Vor hundert Jahren erschien Emile Zolas Lourdes-Roman«* das gegen den südfranzösischen Wallfahrtsort gerichtete literarische Komplott auf. Das tendenziöse Ziel von Zolas Roman bestand darin, die junge Generation für den Atheismus zurückzugewinnen. Um dieses Ziel zu erreichen, nahm Zola offenkundige Wahrheitsentstellungen in Kauf und unterstellte den Wunderheilungen eine natürliche Ursache. Reckinger würdigt durchaus die positiven Aspekte an Zolas Roman und bewertet das Gesamtergebnis sachlich und korrekt. Zola habe jedoch gegen besseres Wissen Fakten verschwiegen oder entstellt. Aufschlußreich ist vor allem, daß hinsichtlich der Wunder die Aufklärung des Betrugs von Zola durch einen Vortrag am 21. November 1894 in Paris nicht in die literarkritische und literaturhistorische Tradition einging. Der Referent des Vortrags, der damalige Leiter des Medizinischen Büros von Lourdes, Dr. Boissarie, konnte vor einem 1000 bis 1500 Teilnehmer großen Publikum aus Ärzten, Studenten und Reportern die offensichtlichen Irrtümer Zolas bloßlegen, indem er einzelne Wunderheilungen medizinisch dezidiert darlegte und vierzehn in Lourdes geheilte Personen vorstellte. Ohne es zu wollen, bestätigte Zola durch die offensichtlichen Fehler seines Romans den übernatürlichen Charakter der Phänomene in Lourdes, und der erwähnte Vortrag wurde zu einem einmaligen Verkündigungsereignis der Neuzeit.

Anton Ziegenaus nennt *»Kriterien für die Glaubwürdigkeit. Zur Prüfung der Echtheit von Marienerscheinungen«*. Er untersucht die Frage, inwiefern für die verschiedenen Phänomene natürliche oder übernatürliche Ursachen vorliegen können. Dabei kommt er zu einem negativen Urteil über die Parapsychologie, die noch nicht als seriöse Wissenschaft anerkannt ist und keine hilfreiche Erklärung für entsprechende Phänomene bietet. Ziegenaus untersucht, ob es sich bei Erscheinungen um einbildliche/imaginative Visionen der Seher handelt oder ob die Erscheinungen eine objektive Ursache besitzen. Des weiteren fragt Ziegenaus nach der Glaubwürdigkeit der Seher, die abhängt von ihrer natürlichen Veranlagung, ihren menschlichen Grundhaltungen sowie etwaigen psychischen Fehlentwicklungen. Auch die als Begleitumstände einer Erscheinung geschilderten Fakten können Aufschluß über ihre Echtheit geben: die Botschaft, bestimmte Ausdrücke, auffällige Ereignisse, Quellen, Krankenheilungen oder Naturwunder. Der Sinn der Marienerscheinungen liegt im Prophetischen, in der Aktualisierung und Verlebendigung des Evangeliums. Daher sind sie sicher unecht, wenn sie im Widerspruch zur Lehre der Kirche stehen. Spannungen zwischen dem kirchlichen Amt und den Anhängern eines angeblichen Marienerscheinungsortes sind vorprogrammiert: Während es den einen um die Einbindung in die kirchliche Ordnung geht und daher Mißtrauen gegen alles Außerordentliche gehegt wird, handeln die anderen aus einem prophetischen Charisma heraus, das allerdings nicht gegen Irrtümer und Fehlformen gefeit ist; und während Zurückhaltung gegenüber Marienerscheinungen als mangelnde Bußbereitschaft interpretierbar ist, kann auf der anderen Seite mangelnder Gehorsam und Manipulation im Spiele sein. Letztlich »sicher« sein kann die Kirche aus dem Konvergenzbeweis heraus, der viele einzelne positive Indizien zusammenträgt und daher eine »fides humana« rechtfertigt.

Franz Courth schreibt über das Verhältnis von *»Marienerscheinungen und kirchliches Amt«*. Heede und Marienfried sind für ihn exemplarische Beispiele für Phänomene, die von der Kirche zwar (noch) nicht anerkannt wurden, aber angesichts eines aufblühenden religiösen Zentrums einer seelsorglichen Regelung bedurften. Hierbei zeigt sich, daß der Bischof nicht als »irdischer Bürokrat« verstanden werden darf, der sich gegen »himmlische Kundgaben« zur Wehr setzt. Vielmehr geht es um die rechte Wertung von Marienerscheinungen innerhalb der Theologie und des kirchlichen Lebens. Auch die Päpste sind in dieser Frage zu unterschiedlichen Ergebnissen gelangt. Während Paul VI. in Marialis Cultus sehr zurückhaltend ist, Privatoffenbarungen gesamtkirchlich auszuwerten, verfolgen andere Päpste eine andere Linie: Für Pius XII. ist Lourdes ein locus theologicus; die Erscheinung im Jahr 1857 bestätigt das drei Jahre zuvor verkündete Dogma der Unbefleckten Empfängnis und beweist durch zahlreiche Wunder, »daß die katholische Religion die einzige von Gott geoffenbarte und von ihm bestätigte ist«. Johannes XXIII. empfiehlt in einer Radiobotschaft, die Botschaft von Lourdes ernst zu nehmen und sie in das persönliche Frömmigkeitsleben zu integrieren. Johannes Paul II. schließlich betrachtet Fatima als einen »Weckruf«, der inhaltlich im Evangelium

und in der ganzen Tradition so tief verwurzelt sei, »daß sich die ganze Kirche dieser Botschaft verpflichtet fühlt«. Courth sieht in der Botschaft von Fatima und der Empfehlung von fünf Sühnesamstagen (mit Beichte, Kommunion, Rosenkranz und 15minütiger Betrachtung) die Gefahr, daß »ein eng umschriebenes Bündel frommer Übungen überstarke Kraft mit untrüglicher, den Sakramenten gleicher Wirkung« erhält, nämlich den Beistand Mariens in der Todesstunde. Er scheint hier einerseits nicht zu beachten, daß zu jenen »Übungen« gerade der Empfang zweier Sakramente gehört, deren eines immerhin als Wegzehrung gerade die Funktion besonderer Christusnähe in der Todesstunde verheißt (warum sollte nicht auch Maria anwesend sein, die unter dem Kreuz stand?) und daß darüber hinaus auch die Kirche den Empfang bestimmter vollkommener Ablässe abhängig macht von einem »temporären Maß religiöser Vollzüge« (Courth), beispielsweise von der Anbetung des Allerheiligsten Altarsakramentes »wenigstens eine halbe Stunde« oder der halbstündigen geistlichen Bibellesung (vgl. Handbuch der Ablässe, S. 39 und 56). Courth mahnt die bischöfliche Behörde zu »einer genaueren und auch kompetenteren Durchsicht vorgelegter Manuskripte«, damit nicht durch ein vorschnell erteiltes Imprimatur für zweifelhafte Schriften und damit zusammenhängende Erscheinungen ein bischöfliches Gütesiegel erteilt werde. An Erscheinungs- und Wallfahrtsorten sollten drei Gesichtspunkte besonders bedacht werden: die Christozentrik, die marianische Ortung und erneuerte Frömmigkeitsformen.

Der vorliegende Band bietet mit der Zusammenstellung umfangreichen Materials und hilfreicher Unterscheidungskriterien eine unverzichtbare Aufsatzsammlung zum Thema Marienerscheinungen dar. Daß verschiedene Autoren andernorts bereits Gesagtes wiederholen, Fakten aber in einem anderen Aspekt ausleuchten und auch teilweise zu unterschiedlichen Ergebnissen gelangen, ist ein Indiz für die Freiheit theologischer Forschung und regt den Leser zur kritischen Reflexion der Thematik an. Das Werk stellt somit nicht nur eine wissenschaftliche Hilfe für die rechte Einordnung früherer Phänomene dar, deren größte Zahl nicht kirchlich anerkannt wurde, sondern erweist sich auch als kritischer Orientierungsmaßstab für aktuelle Phänomene. Bei aller notwendigen Zurückhaltung darf die Kirche dankbar sein für die Marienerscheinungen, deren Echtheit sie anerkannt hat. Wenn auch nach Prosper Lambertini (dem späteren Papst Benedikt XIV.) »die Anerkennung einer Privatoffenbarung nichts anderes ist als die nach sorgfältiger Prüfung zugestandene Erlaubnis, diese Offenbarung zur Belehrung und zum Nutzen für die Gläubigen bekannt zu geben«, so stellen die Marienerscheinungen, die mit einer fides humana angenommen werden können, doch eine Bereicherung für die Gläubigen dar, weil sie ihnen helfen, die Botschaft des Evangeliums ernst zu nehmen und ihnen verdeutlichen, daß Gott auch heute noch in der Welt handelt.

Peter Christoph Düren, Buttenwiesen

Brecher, August, Ave Maria, Kaiserin. Das Aachener Gnadenbild im Wandel der Jahrhunderte, Einhard-Verlag: Aachen 1994, 137 S., ISBN 3-920284-92-5.

Die Marienfrömmigkeit hat der Mutter des Herrn im Laufe der Geschichte zahlreiche Ehrentitel beigelegt. So wird sie im »Salve Regina« und »Regina coeli« angerufen als Königin. Seltener bezeichnete man Maria als Kaiserin. In einer mittelalterlichen Sequenz wird Maria »imperatrix angelorum« genannt. Auch der große Mystiker Johannes Tauler würdigte Maria als »Kaiserin der Engel«. K. Wittkemper hat in seinem Artikel »Kaiserin« im 3. Band des »Marienlexikons« an vielen Beispielen die Anrufung Mariens als Kaiserin seit dem frühen Mittelalter aufgezeigt. So ist es verständlich, daß auch im Aachener Dom, der Krönungskirche der Kaiser des Hl. Römischen Reiches, Maria seit vielen Jahrhunderten als Kaiserin verehrt wird. In seiner Arbeit über das Aachener Gnadenbild im Wandel der Jahrhunderte zeigt August Brecher auf, daß der Titel »Maria Kaiserin« in Aachen verschiedentlich belegt werden kann. Er verweist u.a. auf eine Inschrift aus der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts. Noch heute ist diese Bezeichnung lebendig, wie ein Lied im Aachener Diözesananteil zum »Gotteslob« bezeugt, in dem Maria mit den Worten gegrüßt wird: »Ave Maria, Kaiserin«. B. berichtet über die jahrhundertealte Marienverehrung in Aachen und die dort verehrten Gnadenbilder. Eingehend informiert er auch über die Pilgerfahrten nach Aachen und die Weihegaben an unsere Liebe Frau von Aachen. Die Studie bietet eine fundierte Darstellung der Marienverehrung im Aachener Dom, der von Karl d. Gr. errichteten Marienkirche, übrigens eine der ältesten großen, der Gottesmutter geweihten Kirchenbauten in Deutschland. Dem Verfasser gebührt unser Dank für die mühevolle Erforschung der Geschichte der Marienverehrung in Aachen. Seine Schrift belegt die Verehrung der Gottesmutter als Kaiserin. Eine interessante und aufschlußreiche Untersuchung.

Remigius Bäumer, Freiburg

Schöpfungstheologie

Breid, Franz (Hrsg.), Gottes Schöpfung, Referate der »Internationalen Theologischen Sommerakademie 1994« des Linzer Priesterkreises in Aigen/M., W. Ennsthaler Verlag: A-4402 Steyr 1994, 376 S., TB-Format, ISBN 3-85068-444-X.

Der vorliegende Sammelband vereinigt eine Reihe von Beiträgen, die aus unterschiedlicher Perspektive das Schema »Schöpfung« beleuchten. Das Einleitungsreferat von Leo Scheffczyk befaßt sich mit dem Gottesbild, das dem christlichen Schöpfungsglauben zugrunde liegt (»Gott der Schöpfer. Das Gottesbild der Schöpfung«: 13–38). Hiermit wird ein zentraler Nerv der Diskussion berührt, denn »im heutigen Sprachgebrauch« wird »das Wort ›Schöpfung‹ ... kaum einmal mit der Wirklichkeit oder der Person des Schöpfers verbunden« (13). Scheffczyk geht dabei auch kritisch ein auf pantheisierende Tendenzen innerhalb der Theologie, welche die Schöfung als quasi notwendig erklären oder die göttliche Allmacht leugnen. »Biblisches Schöpfungsverständnis und modernes Weltbild« vergleicht miteinander Joseph Schumacher (39–66). Das hierbei angeschnittene Thema »Evolution« wird dann aus naturwissenschaftlicher und kosmologischer Sicht vertieft durch Bruno Vollmert, einem Spezialisten für Makromolekulare Chemie: »Entstehung des Lebens: Schöpfung oder Evolution?« (67–111). Während sich im vorhergehenden Beitrag der Fundamentaltheologe Schöpfung und Evolution zusammenbringen will, setzt der Naturwissenschaftler hier die Antithese: »Schöpfung *oder* Evolution?«. Er betont: eine spontane Entstehung von Leben »durch Zufall« oder die Entstehung von neuen Arten durch Mutation und Selektion ist naturwissenschaftlich falsifizierbar. Vollmert wendet sich dabei nicht nur gegen den evolutionistischen Darwinismus, sondern auch (in Auseinandersetzung mit Robert Spaemann und Reinhard Löw) gegen die Evolutionstheorie als solche (96–99). Vermutlich ist dies der typischste Punkt im Sammelband, wozu der Herausgeber »differierende Positionen bei einigen Referenten« angibt (Vorwort, 11). Nach Meinung des Rezensenten ist einerseits klar zu zeigen (und dies ist die Stärke der Argumentation Vollmerts), daß eine Evolutionstheorie als Totalerklärung der Wirklichkeit tatsächlich ideologischen Charakter trägt und schon auf naturwissenschaftlichem Boden nicht standhält, andererseits aber auch zu bedenken (das Anliegen Schumachers), inwieweit naturwissenschaftliche Faktoren »von unten« mit dem göttlichen Schöpfungsimpuls »von oben« zusammenspielen.

Aloysius Winter, Fundamentaltheologe aus Fulda, bleibt beim Thema der beiden vorausgehenden Beiträge: »Evolutionismus und Schöpfungsglaube: Die Antwort der Theologie« (113–151). Winter nimmt keine detaillierte Stellung zur naturwissenschaftlichen Diskussion, meint aber doch: »Erstaunlich ist nur, daß bei soviel Unklarheiten die Evolutionslehre in vielen Schulbüchern (und sogar schon in Religionsbüchern) als gesicherte Erkenntnis dargestellt wird...« (119). Abzulehnen sei in jedem Fall die Theorie einer »Selbstorganisation« des Universums, was der Autor mit beachtlichen Wortmeldungen aus der modernen Kosmologie (z.B. Karl Popper) und Naturwissenschaft untermauert. Der »konstruktive Konflikt« (Chr. Schönborn) zwischen Evolutionsforschung und Schöpfungsglaube sei beherzt auszutragen (128f). Winter hebt dabei den spezifisch philosophisch-theologischen Blickwinkel hervor und stellt verschiedene Modelle der Diskussion dar. Kritisiert wird dabei u.a. die Rahner'sche Lehre von der aktiven Selbsttranszendenz, der die Gefahr eines »spirtualistischen Monismus« vindiziert wird (138), und die auf dieser Linie liegende Zweitursachentheorie von Weissmahr (138–140). In der Folge versucht Winter, aus der Naturphilosophie Kants (!) »vergessene Ansatzpunkte auch für ein theologisches Weiterdenken« (141) herauszustellen (141–151), was freilich noch weiterer Präzisierung bedürfte.

Einen Einblick in die chaotische Welt der Esoterik bietet Robert Prantner (u.a. Dozent für Ethik und Gesellschaftslehre in Heiligenkreuz): »Vom Mythos des Urschlamms zur Entscheidungsschlacht zwischen Licht und Dunkelheit: Schöpfungsmythen in der Palette des monistischen New Age!« (153–210). Interessant wären hier genauere Literaturbelege für die Fülle der präsentierten Inhalte (Gnosis, Satanismus, Freimaurerei...). »Nebenbei« erwähnt wird u.a., daß Karl Marx »einem satanistischen Zirkel in der Stadt Trier« angehört habe und »vermutlich« von der gnostischen Kosmologie des Hermes Trismegistos beeinflußt sei, deren Dialektik stark an Hegel erinnere (168f).

Ein hilfreicher Durchblick zur Angelologie stammt von Anton Ziegenaus: »Sein und Wirken geistiger Mächte: Engel und Dämonen« (211–238). Der Augsburger Dogmatiker erschließt zentrale biblische Perspektiven des Themas, korrigiert die bei einigen Theologen zu findende Leugnung personaler Geistwesen und gibt eine Sinnbestimmung dessen, wie der Engelglaube im Gesamt der Theologie und des christlichen Lebensvollzugs einzuordnen ist. Hinzuzufügen wäre freilich, daß inzwi-

schen – sichtbar in zahlreichen Neuerscheinungen verschiedener Provenienz – eine theologische »Neuentdeckung« der Engel in vollem Gange ist, auch wenn man nicht behaupten kann, sie habe sich allseits durchgesetzt. Wichtig ist allerdings auch die dezente Warnung vor zu viel Neugier in diesem Bereich (214, Anm. 6).

Eine »handfeste« Hilfe für die aktuelle Diskussion bietet Andreas Laun: »Überbevölkerung – eine Anfrage an die Kirche« (239–322). Der Leser erfährt hier zahlreiche Fakten, die moderne Fehlurteile (welche weithin die Öffentlichkeit bestimmen) zu korrigieren vermögen. In einem ersten Teil (»Empirische Fragen«: 241–267) wird die Komplexität der Fragestellung erschlossen: »Überbevölkerung« kann sehr unterschiedlich definiert werden; zu sehen ist z. B. nicht nur die numerische Anzahl einer Bevölkerung, sondern auch der Verbrauch von Ressourcen, der in den reichen Ländern viel massiver ist als in der »Dritten Welt«. Bei einer Zusammenschau der zu betrachtenden Faktoren kann insgesamt weder pauschal von »Über-« noch von »Unterbevölkerung« die Rede sein. Ein zweiter Teil (»Ethische Fragen«: 268–318) nennt moralische Kriterien des Handelns und kritisiert dabei die fragwürdige Praxis der amerikanischen Regierung, die in Verbindung mit »Planned Parenthood« und deren Parallelinstitutionen (»pro familia« in Deutschland) aus egoistischen Interessen – pointiert gesagt – nicht die Armut in der Welt vermindern möchte, sondern die Armen (310). Die dabei von den US-Organisationen verwandten neokolonialistischen Methoden sind nicht nur inhaltlich, sondern zum Teil sogar historisch mit dem Genozidprogramm der Nationalsozialisten verwandt (307–310). Laun bringt dabei die Erfahrungen mit, die er 1994 als Teilnehmer der Weltbevölkerungskonferenz in Kairo sammeln konnte. Mit einer reichhaltigen Literaturliste zum Thema schließt der Beitrag (319–322).

Das letzte Referat, verfaßt von Anton Strukelj (Professor für Dogmatik und Patrologie in Ljubljana), betrachtet das Schöpfungsthema unter eschatologischem Aspekt: »Vollendung der Schöpfung« (323–343). Strukelj betont wichtige Grundlinien, die Schöpfung und Eschatologie miteinander verbinden, so die trinitarische Perspektive, »Ehre Gottes als Ziel der Schöpfung«, der leibhafte Realismus, die Beziehung zwischen menschlicher Arbeit und endzeitlichem »Ertrag« und der Geschenkcharakter. Die starke Orientierung an Hans Urs von Balthasar, der fast auf jeder Seite zitiert wird, gibt freilich Anlaß zu manchen kritischen Fragen; so etwa: Gibt es im himmlischen Erkennen Gottes tatsächlich einen ständigen Fortschritt? (336; dagegen der Rez. in: FKTh 7, 1991, 175–195) Gibt es in Gott eine Veränderung, ein »Pathos«? (339) Können die innertrinitarischen Personen einander durch welthafte Geschenke bereichern? (343) Ist das Kreuz schon in der Schöpfung präfiguriert (325 f)? Ist die Existenz der Himmelsbewohner wirklich »dramatisch«, mit »Dunkelheiten« versetzt (337)? Finden tatsächlich »im Himmel selbst« »Schlachten« statt? (337 f) Ist ein nichttrinitarischer Schöpfergott wirklich denkerisch unmöglich? (323 f).

Der Sammelband schließt mit je einer Predigt von Kardinal Stickler (345–356), Erzbischof Eder (357–362) und Militärbischof Werner (363–370); in letzteren finden sich bemerkenswerte Hinweise zur Militärseelsorge. Kurzbiographien zu den Verfassern der theologischen Beiträge (371–376) runden den gehaltvollen Sammelband ab, der eine »praxisbezogene« Fülle von theologischen Gesichtspunkten zur Schöpfungslehre bietet und dem man eine weite Verbreitung wünschen möchte.

Manfred Hauke, Lugano

Ästhetik

Lanza, Franco, Paolo VI e gli scrittori (Istituto Paolo VI Saggi/4), Edizioni Studium: Brescia/ Roma 1994, 184 S., ISBN 88-382-3724-7, Lire 28.000.

Das 1979 in Brescia gegründete und um die wissenschaftliche Erforschung des Montini-Papstes hochverdiente »Istituto Paolo VI« hat den Fundus seiner Veröffentlichungen (in der Reihe »Pubblicazioni« 1981–1991 14 Bände, in der Reihe »Quaderni« 1981–1992 12 Bände, in der Reihe »Saggi« 1989–1994 bisher 3 Bändchen) um einen weiteren Band der letztgenannten Reihe bereichert, in dem der Literaturwissenschaftler Franco Lanza die Beziehungen von Giovanni Battista Montini – Paul VI. (1897–1978) zur Welt der Litareatur untersucht. Bei dem Buch handel es sich um die Erweiterung eines ursprünglichen Zeitschriftenartikels. Doch ist sich der Verfasser bewußt, daß auch mit dieser Erweiterung sein Thema keineswegs ausgeschöpft ist, sondern nach allen Seiten hin noch angereichert werden kann (vgl. S. 16). An Material fehlt es beileibe nicht. Nicht nur die primären Quellen fließen übervoll: für die Zeit des Pontifikats (1963–1978) liegen 15 dicke Bände der »Insegnamenti di Paolo VI« vor, hinzu kommen die Dokumente aus der Mailänder Bischofszeit (1955–1963) und die inzwischen edierten Jugendschriften, sowie

diverse Briefwechsel; sondern vor allem die Sekundärliteratur ist in den zurückliegenden Jahren ins Unermeßliche gestiegen – eine Feststellung, bei der der deutsche Sprachraum freilich eine auffallende Ausnahme bildet. Gerade aus diesem Grund möchte der Rezensent auf die Neuerscheinung und überhaupt auf die qualitätsvollen Publikationen des »Istituto Paolo VI« hinweisen.

Auf drei Ebenen baut der Autor seine kenntnisreiche Untersuchung auf. Die beiden ersten Kapitel profilieren die Ästhetik Montinis. Das Corpus der Studie bilden sechs Kapitel über die von Montini im Verlauf seines Lebens und Wirkens assimilierte, konsultierte, ja frequentierte Literatur, seinen Dialog mit zeitgenössischen Schriftstellern, Publizisten und Dichtern. Und schließlich wird in einem Schlußkapitel der Versuch unternommen, seine eigenen Qualitäten als »homme de lettres« zu würdigen. Jeder Ebene entspricht ein differenziertes, methodisches Instrumentar. Auf der ersten herrscht die philosophische Reflexion vor, die zweite bedient sich der literaturgeschichtlichen Betrachtungsweise, der dritten wird ein stilistischer Diskursus zugrundegelegt, der bis zur Frage der religiösen Sprache, der Sprache des Gebetes vordringt. Diese pluridimensionale Methodik läßt die komplexe Größe des »umanesimo montiniano« eindrucksvoll hervortreten. Die Kultur des christlichen Humanismus Pauls VI. ist das Leitmotiv, das sich durch das ganze Buch hindurchzieht und aus dem subtilen Gewebe der Gedanken und Beobachtungen als klares Grundmuster hervorleuchtet.

Bevor etwas ausführlicher auf die beiden Eröffnungskapitel eingegangen werden soll, ist wenigstens ein kursorischer Blick auf den weit gespannten Bogen der Kapitel III bis VIII zu werfen. Als Eckpfeiler figurieren Dante (Kap. III) und Manzoni (Kap. IV). An Dante fasziniert Montini, daß ihm hier die von seinem Humanismus angestrebte kulturelle Synthese als historisch verwirklicht begegnet. Alessandro Manzoni (1785–1873) steht ihm landsmannschaftlich nahe. Die Werke des Lombarden, allem voran der Roman »I promessi sposi«, haben seine politische und religiös-sittliche Vorstellungswelt von Jugend an beeinflußt. Das folgende V. Kapitel (»Classici e moderni«) bietet einen Streifzug durch die Lektüre Montinis, wie sie sich aus seinen Zitationen (den direkten, aber auch den indirekten, die nur der Kenner entdeckt), den von ihm verfaßten Vorworten (etwa 70 Vorworte!) oder Rezensionen und aus seiner Handbibliothek, die in Brescia im erwähnten »Istituto« aufgestellt worden ist, rekonstruieren läßt. Daß bei dem Schüler der »Alliance Française« (Sommer 1924 in Paris) unter der fremdsprachigen Literatur das Französische dominiert, hat bereits Jean Guitton herausgestellt. Deutsche Autoren und Theologen nahm er auf dem Umweg einer französischen oder italienischen Übersetzung zur Kenntnis. Shakespeare und Newman avancieren unter seiner englischen Lektüre. Der Katalog der italienischen Autoren (Kap. VI) ist selbstverständlich reichhaltiger, aber mit deutlichen Präferenzen belegt. In Kapitel VII wird die Begegnung zwischen Paul VI. und dem Lyriker Giuseppe Ungaretti (1888–1970) festgehalten und der Nachruf meditiert, den der Dichter Eugenio Montale (1896–1981) beim Tod des Papstes veröffentlicht hat. Drei Briefwechsel von unterschiedlichem Umfang, aber aussagekräftig für das Thema bespricht das VIII. Kapitel: die voluminöse Korrespondenz, die zwischen Montini und seinem Studienfreund Don Giuseppe de Luca (1898–1962) in den Jahren 1930 bis 1962 statthatte und nebenbei einen bei uns weitgehend unbekannten italienischen Kleriker vorstellt, der einen Vergleich mit Abbé J.-P. Migne nicht zu scheuen hätte; das schmale Konvolut von Briefen, die der Erzbischof mit dem Mailänder Aristokraten Tommaso Gallarati Scotti (1878–1966) gewechselt hat; schließlich das bewegende Dokument des Austausches mit dem renommierten Dichter Guiseppe Prezzolini (1882–1982), dem Verfasser des Buches »Dio è un rischio«, an den Paul VI. am 31. Juli 1978, eine Woche vor seinem Hinscheiden, den sehnsuchtsvollen Wunsch gerichtet hat: »...den Schritt zu tun, den so viele mit Uns erwarten, um sich in den väterlichen Armen Gottes wiederzufinden, umgeben von seiner unermeßlichen und versöhnenden Liebe: das ist es, was Wir Ihrer anima ›naturaliter christiana‹ mit der Kühnheit und dem Vertrauen wünschen, das die auch für Uns inzwischen letzten Jahre beim Gedanken an das Gericht der Liebe in uns wecken, das uns alle erwartet« (S. 146, vom Rez. aus dem Italienischen übersetzt).

Die beiden Eingangskapitel fragen nach der Ästhetik Montinis. Allein die Tatsache, daß diese Frage überhaupt mit Gewinn gestellt werden kann, spricht für sich. Als Quellen kommen die unter dem Titel »Colloqui religiosi« publizierten Texte aus seiner Zeit bei der FUCI (Federazione Universitari Cattolici Italiani) in Betracht, die frühen Aufsätze »L'arte di Beuron« (1929) und »Su l'arte sacra futura« (1931), ein inzwischen ediertes Konvolut von Aufzeichnungen zur Kunst »Note sull'arte«, hrsg. v. P. V. Begni Redona, in: Notiziario Heft 22 [1991], 7–26), dann die zahlreichen markanten Äußerungen aus der Zeit des Pontifikats, aus denen die Ansprache bei der Messe mit den Künstlern (7. 5. 64), die Botschaft an die Künstler bei der

Schlußfeier des 2. Vaticanums (8. 12. 65), die Rede bei der Eröffnung der von ihm ins Werk gesetzten »Sammlung moderner religiöser Kunst« (23. 6. 73) in den Vatikanischen Museen hervorstechen. Allein die Fülle des Materials rechtfertigt die Charakterisierung Montinis als »pontifex-artifex« (S. 15), die zugleich den pastoralen Impetus seiner Zuwendung zur Kunst und zu den Künstlern signalisiert.

Auf der Suche nach den Wurzeln seiner Ästhetik, die selbstverständlich nicht die Ausmaße eines Traktates und schon gar nicht eines Systems erreicht, aber in den greifbaren Äußerungen die Höhe seiner Reflexion und seines sensiblen Problembewußtseins bezeugt, wird vor allem der Einfluß des seit frühen Jahren vertrauten – 1928 konnte Montini das von ihm ins Italienische übersetzte »Trois réformateurs« vorlegen – Philosophen Jacques Maritain (1882–1973) erwogen, dem der Autor das theologische Werk Hans Urs von Balthasars (1905–1988) zur Seite stellt. Diese überraschende Einordnung der Ästhetik Montinis zwischen Maritain und Balthasar darf aber keinesfalls im Sinne einer Abhängigkeit mißverstanden werden, was hinsichtlich Balthasars schon aus chronologischen und biographischen Gründen unmöglich wäre, aber sie trifft ins Schwarze, wenn damit eine geistige Wahlverwandschaft erkannt wird. Wie für Maritain und Balthasar ereignet sich auch für Montini in der Wahrnehmung des Schönen ein Aufleuchten der göttlichen Herrlichkeit. Drei Aussagen fassen die Quintessenz seiner Ästhetik zusammen: 1. Die Kunst ist der Glanz der Wahrheit (ihre ontologische Dimension); 2. Sie ist ein bomun arduum (ihre aszetische Dimension); 3. Sie teilt sich mit (ihre dialogale Dimension).

Was aus dem mit spürbarer Sympathie geschriebenen Essay, den ein Register der Personennamen S. 173–179) abschließt, zwingend folgt, ist die Korrektur, ja Widerlegung des weit verbreiteten Klischees vom verschlossenen, introvertierten, ängstlichen und traurigen Papst Paul VI. Genau entgegengesetzte Züge im geistigen Portrait des »pontifex-artifex« entdeckt und belegt zu haben, ist nicht das geringste Verdienst dieser Studie von Franco Lanza. Im Blick auf die immer wuchtiger sich abzeichnende Größe Pauls VI. bewahrheitet sich die Beobachtung des Historikers, daß die Nachwelt oft sehender – und damit auch gerechter – ist, als es die Mitwelt war.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Spiritualität

King, Herbert (Hrsg.), Marianische Bundesspiritualität. – Ein Kentenich-Lesebuch. – Texte aus Schriften und Ansprachen Pater Joseph Kentenichs, Patris-Verlag: Vallendar-Schönstatt 1994, 365 S., brosch., ISBN 3-87620-177-2.

Die vorliegende Textsammlung will in einen gewichtigen Aspekt der Gedankenwelt Pater Kentenichs einführen: das »Liebesbündnis«, eine der drei zentralen Dimensionen der Schönstattspiritualität neben der sog. »Werktagsheiligkeit« und der »Werkzeugsfrömmigkeit«. Schon dieses Beispiel aus der Terminologie zeigt freilich die Notwendigkeit einer Einführung in die »Sonderideen« der Schönstattbewegung, was der Herausgeber denn auch relativ ausführlich versucht (13–109). Der vorgelegte Band erscheint dabei im Rahmen eines Projektes »Kritische Gesamtausgabe der Werke Josef Kentenichs« an der Universität Koblenz-Landaz (17).

Der Terminus »Liebesbündnis« übersetzt einen korrespondierenden Begriff der Marianischen Kongregation (»contractus bilateralis gratuitus«) und kommt in etwa der gesamtkirchlich gebräuchlicheren Bezeichnung »Marienweihe« gleich (22f). Wichtig ist auch der Hinweis auf die Inspiration Kentenichs durch Grignion de Montfort und Vinzenz Palotti (20). King legt großen Wert auf die biblische Prägung der Bundesspiritualität, die allerdings in der Einleitung nur unzureichend zur Geltung kommt. So ist durchgehend von »Partnerschaft« die Rede (z.B. 105), eine Kategorie, die in der präsentierten Form dem Vorrang Gottes ebensowenig gerecht wird wie die Problematisierung der göttlichen Unveränderlichkeit (93–95). Ohne wissenschaftliche Belege finden sich seltsame Thesen, mit denen etwa Augustinus gegen Thomas ausgespielt wird (für Augustinus sei typisch, daß der Mensch seinen Mittelpunkt in Gott habe, während für Thomas der Mensch auch seinen eigenen Mittelpunkt besitze: 103) oder die unmißverständliche Meinung formuliert wird, die Kennzeichnung des Unterschiedes zwischen den o.g. »drei Dimensionen« (13.58), der dem Rezensenten erst durch Studium eines anderen Beitrages klar wurde. Doch diese Mängel können nicht Pater Kentenich zur Last gelegt werden. Für die Lektüre ist es vielleicht empfehlenswert, mit den Texten selbst zu beginnen.

Die Kentenichtexte selbst sind thematisch geordnet und zeigen, wie sich das »Liebesbündnis« konkret verwirklichen soll, ausgehend von der Gottesmutter zu den drei göttlichen Personen und zur gesamten Schöpfung. Maria erscheint hier als Erzie-

herin, welche die liebende Verbindung mit dem gesamten Wirklichkeit fördert. Der Herausgeber hat in die Texte umfangreiche Fußnoten eingebracht, die oft die Hälfte oder mehr der jeweiligen Seite ausmachen und dem besseren Verständnis dienen sollen. Der Einführungsband wird abgeschlossen mit Hinweisen auf Sekundärliteratur (354), auf den Ursprung der Kentenichtexte (355–358) und mit einem Stichwortregister (359–365). Bei der Sekundärliteratur vermißt man den für die wissenschaftliche Rezeption wichtigen Artikel von Lothar Penners, »Kentenich«: Marienlexikon 3 (1991) 541f. Nichtsdestoweniger ist dem Herausgeber für ein interessantes Textbuch zu danken, das einer Hinführung zur Schönstattspiritualität dienen kann.

Manfred Hauke, Lugano

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. Lina Börsig-Hover, Am Angerl 14, 82439 Kleinweil
Dr. Clemens Breuer, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstraße 2, 86486 Bonstetten
Prof. Dr. Theodor Maas-Ewerd, Ostenstraße 26–28, 85072 Eichstätt

FORUM KATHOLISCHE THEOLOGIE

11. Jahrgang 1995 Heft 4

Überbevölkerung? Nachdenkliches nach Kairo

Von Hans Thomas, Köln

Moraldebatten haben bei der Weltbevölkerungskonferenz vom 5. bis 13. September 1994 in Kairo einen unerwartet breiten Raum eingenommen. Auslöser war die vatikanische Delegation auf persönliche Veranlassung des Papstes. Einige, vor allem lateinamerikanische Delegationen hatten sich dem Anliegen des Papstes angeschlossen. Auch hatte seine Initiative einige islamische Länder ermutigt, ihrerseits religiös begründete ethische Bedenken stärker in die Waagschale zu werfen. Man kann darüber streiten, ob die Moraldebatten davon abgelenkt haben, daß die »Internationale Konferenz über Bevölkerung und Entwicklung« kaum über Bevölkerungs- und Entwicklungsfragen diskutiert hat.

Nicht erst bei der Weltbevölkerungskonferenz selbst, sondern auch schon bei der dritten Vorbereitungskonferenz in New York im April 1994 hatte die vatikanische Delegation unter der Leitung von Erzbischof Renato Raffaele Martino hartnäckig auf eindeutige Bekenntnisse gegen Abtreibung und zur Familie gedrängt und auf differenzierte Klarheit, was etwaigen Zwang zu »Familienplanung« und die Öffnung entsprechender Programme für Jugendliche angeht. Der Päpstliche Rat für die Familie hatte 1993 ein umfangreiches »instrumentum laboris« über »Demographische Entwicklungen – ihre ethischen und pastoralen Dimensionen«[1] vorgelegt, und im März 1994 hatte der Papst einen persönlichen Brief an die Staatspräsidenten der Teilnehmernationen[2] und einen persönlichen Brief an die Exekutivdirektorin des Bevölkerungsfonds der Vereinten Nationen (UNFPA) Frau Nafis Sadik[3] geschrieben. Sie war auch die Generalsekretärin der Weltbevölkerungskonferenz.

Die Konferenz fand im September statt. Das vorausgehende »Sommerloch« hatte der Weltpresse uferlos Platz geboten, Zukunftsszenarien eines unter andrängenden Menschenmassen erstickenden Planeten auszumalen und Ängste zu schüren. Dessen hatten sich die deutschen Medien nachhaltig und besonders einheitlich angenommen. Und nun war der Papst wieder einmal dagegen, daß geschehe, was nun einmal zu tun sei, und zwar international konzertiert in einer globalen Bevölkerungspolitik, nämlich etwas gegen die vielen Geburten unter den Ärmsten in der Dritten Welt. Wieder kam der Papst mit seinen »unverantwortlichen« moralischen Bedenken. »Moral gegen Sachverstand«, so lautete, um es auf eine kurze Formel zu bringen, die kritische Botschaft ungezählter Presseberichte und -kommentare zum Geschehen auf der Weltbevölkerungskonferenz. Der geballte Sachverstand von zehntausend

[1] Deutsche Fassung bei Libreria Editrice Vaticana, Cittá del Vaticano 1994.
[2] Brief v.19. 3. 1994, in: Osservatore Romano 15. 4. 94 (Dtsche. Ausg. Nr. 17 v. 29. 4. 94).
[3] Brief v.18. 3. 1994, in: Osservatore Romano 19. 3. 93 (Dtsche. Ausg. Nr. 18 v. 6. 5. 94).

Spezialisten, den die Weltkonferenz mühsam versammelt habe, sei von einer Handvoll moralisierender Fundamentalisten – einer unheiligen katholisch-islamischen Allianz – mit endlosen Moraldebatten aufgehalten worden.

Um der Konferenz gerecht zu werden, muß man sich von diesem Medien-Stimmungsbild befreien. Tatsächlich sieht das Abschlußdokument der Konferenz, das Aktionsprogramm[4], schon durchaus anders aus als noch der Entwurf nach der dritten Vorbereitungskonferenz vom April 1994.[5] Das schließlich verabschiedete Aktionsprogramm hat durch diese Debatten manches an Klarheit in menschenrechtlichen Fragen gewonnen. Im übrigen trägt es eine Reihe von konsensfähigen Einsichten zusammen, darunter die Bedeutung der Entwicklung für die Entschärfung des Bevölkerungs»problems«, die Würdigung der Rolle der Frau für die Entwicklung, die Notwendigkeit ihres Zugangs zu Bildung und Ausbildung, die Dringlichkeit eines verstärkten Gesundheitsschutzes für Mutter und Kind, den Vorrang der nichtstaatlichen vor der staatlichen Initiative in Sachen Entwicklung, den Hinweis auf die Hausaufgaben der Industrieländer, nämlich selbst weniger Ressourcen und Umwelt zu verbrauchen, umweltverträglichere Technologien zu entwickeln und den Entwicklungsländern zu einer ökologisch tragbaren, zukunftsfähigen, das heißt »nachhaltigen« Entwicklung (sustainable development) zu verhelfen. Hinzu kommen aufgrund jener Debatten mindestens eine Absage an Abtreibung als Mittel der Familienplanung (Aktionsprogramm 7.24/8.25)[6], ein Bekenntnis zur Familie als

---

[4] Aktionsprogramm der Konferenz der Vereinten Nationen über Bevölkerung und Entwicklung (ICPD) – Informatorische Übersetzung v. 14. 10. 94 (Entwurf), hrsg. v. Deutsche Ges. f. die Vereinten Nationen, Bonn.

[5] Draft Programme of Action of the International Conference on Population and Development, vorläufige Ausgabe, Mai 1994, ausgel. v. Deutsche Stiftung Weltbevölkerung, Göttingen.

[6] Der schließliche Erfolg der vatikanischen Delegation besteht nicht in einer generellen Ächtung des Schwangerschaftsabbruchs im Aktionsprogramm, sondern nur darin, daß er – wie schon bei der WBK 1984 in Mexico – als zu förderndes ordentliches Mittel von Familienplanungsprogrammen ausgeschlossen wird. Als Mittel der Gesundheitsversorgung und Konfliktbewältigung, um eine Art Recht auf ein gesundes Kind zu verwirklichen (vgl. 7.2) und als Antidot gegen »gefährliche Schwangerschaftsabbrüche« (durch Dilettanten oder unter medizinisch mangelhaften Umständen) wurde er nicht ausgeschlossen, bleibt vielmehr implizit Teil der Pflege reproduktiver Gesundheit. Das Aktionsprogramm verweist insoweit auf die nationalen gesetzlichen Regelungen. Der meist umkämpfte Abschnitt hat abschließend folgenden Wortlaut:
»8.25 Auf keinen Fall sollte der Schwangerschaftsabbruch als eine Familienplanungsmethode gefördert werden. Alle Regierungen und einschlägigen zwischenstaatlichen und nichtstaatlichen Organisationen sind aufgefordert, sich der Gesundheit der Frauen stärker zu verpflichten, sich mit gesundheitlichen Auswirkungen eines gefährlichen Schwangerschaftsabbruchs als einer wichtigen Frage der Volksgesundheit auseinanderzusetzen und die Notwendigkeit von Schwangerschaftsabbrüchen durch erweiterte und verbesserte Familienplanungsdienste zu verringern. Die Verhütung ungewollter Schwangerschaften muß immer höchsten Vorrang erhalten, und es sollte alles versucht werden, um die Notwendigkeit eines Schwangerschaftsabbruchs auszuschalten. Frauen mit einer ungewollten Schwangerschaft sollten ohne weiteres Zugang zu zuverlässigen Informationen und einfühlsamer Beratung haben. Über jegliche Maßnahmen oder Veränderungen in bezug auf den Schwangerschaftsabbruch innerhalb des Gesundheitssystems kann nur auf nationaler oder örtlicher Ebene entsprechend dem nationalen legislativen Prozeß entschieden werden. In Fällen, in denen Schwangerschaftsabbrüche nicht gegen die rechtlichen Bestimmungen verstoßen, sollte ein solcher Schwangerschaftsabbruch ungefährlich sein. Auf jeden Fall sollten Frauen Zugang zu hochwertigen Diensten für die Behandlung von Komplikationen infolge eines gefährlichen Schwangerschaftsabbruchs haben. Beratung, Aufklärung und Familienplanungsdienste sollten nach einem Schwangerschaftsabbruch unverzüglich angeboten werden, was auch zur Vermeidung erneuter Schwangerschaftsabbrüche beitragen wird«.

Kern der Gesellschaft mit Anerkennung des Elternrechts (2.9/5.1/7.45)[7] und eine gewisse Bereinigung des Dokuments von den schillernden Neologismen »sexuelle Gesundheit« und »reproduktive Rechte«, die aber nach wie vor eine hinreichende inhaltliche Bestimmung vermissen lassen.[8] Mindestens aber hatte jemand nach einer präzisen inhaltlichen Bestimmung dieser neuen Begriffe gefragt und immerhin konnte das Schlußdokument im Großen und Ganzen, das heißt unter Aussparung einiger Abschnitte und mit bestimmten Vorbehalten gegenüber nicht eindeutiger Begrifflichkeit, auch von der vatikanischen Delegation angenommen werden – erstmals bei einer Weltbevölkerungskonferenz. Unter die Vorbehalte fällt auch die Frage nach den Methoden von Familienplanung.

In Sachen Empfängnisverhütung hatte Erzbischof Martino bereits bei der letzten Sitzung des Vorbereitungskomitees die Erklärung abgegeben, der Vatikan bestehe

---

[7] Das Bekenntnis zur Familie als Keimzelle der Gesellschaft begleitet der Hinweis auf plurale Formen der Familie; eine Präzisierung, daß die Ehe eine Verbindung von einem Mann und einer Frau ist, fehlt im Aktionsprogramm.

[8] Gem. Definition in Abschn. 7.2 ist Reproduktive Gesundheit (Gesundheit der Fortpflanzung) »ein Zustand uneingeschränkten körperlichen, geistigen und sozialen Wohlbefindens – und nicht nur das Nichtvorhandensein von Krankheit oder Gebrechen – bei allen Aspekten, die mit den Fortpflanzungsorganen und ihren Funktionen und Prozessen verbunden sind. Reproduktive Gesundheit bedeutet deshalb, daß Menschen ein befriedigendes und ungefährliches Sexualleben haben können und daß sie die Fähigkeit zur Fortpflanzung und die freie Entscheidung darüber haben, ob, wann und wie oft sie hiervon Gebrauch machen wollen. In diese letzte Bedingung eingeschlossen sind das Recht von Männern und Frauen, informiert zu werden und Zugang zu sicheren, wirksamen, erschwinglichen und akzeptablen Familienplanungsmethoden ihrer Wahl sowie zu anderen Methoden ihrer Wahl zur Fertilitätsregulierung zu haben, die nicht gegen die rechtlichen Bestimmungen verstoßen, und das Recht auf Zugang zu angemessenen Gesundheitsdiensten, die es Frauen ermöglichen, eine Schwangerschaft und Entbindung sicher zu überstehen, und die für Paare die bestmöglichen Voraussetzungen schaffen, daß sie ein gesundes Kind bekommen. Entsprechend der obigen Definition des Begriffs reproduktive Gesundheit ist die Pflege der reproduktiven Gesundheit als das Zusammenwirken von Methoden, Verfahren und Dienstleistungen definiert, die zur reproduktiven Gesundheit und zum Wohlbefinden durch Verhütung und Behebung von Beeinträchtigungen der reproduktiven Gesundheit beitragen. Sie umfaßt auch die sexuelle Gesundheit, deren Zweck die Bereicherung des Lebens und der persönlichen Beziehungen und nicht lediglich die Beratung und Betreuung in bezug auf Fortpflanzung und durch Geschlechtsverkehr übertragene Krankheiten ist.«
Reproduktive Rechte (Rechte bezüglich der Fortpflanzung) umfassen gem. Abschn. 7.3 »bestimmte Menschenrechte, die bereits in nationalen Rechtsvorschriften, völkerrechtlichen Menschenrechtsdokumenten und anderen Dokumenten der Vereinten Nationen, in denen ein Konsens zum Ausdruck kommt, anerkannt sind. Diese Rechte stützen sich auf die Anerkennung des Grundrechts aller Paare und Individuen, frei und eigenverantwortlich über die Anzahl, den Geburtenabstand und den Zeitpunkt der Geburt ihrer Kinder zu entscheiden und über die diesbezüglichen Informationen und Mittel zu verfügen, sowie des Rechts auf Erfüllung der zu verwirklichenden höchsten Anforderungen bezüglich der sexuellen und reproduktiven Gesundheit. Dies umfaßt auch das Recht von Paaren und Einzelpersonen, frei von Diskriminierung, Zwang und Gewalt Entscheidungen in bezug auf die Fortpflanzung zu treffen, wie es in Menschenrechtsdokumenten niedergelegt ist. Bei der Ausübung dieses Rechts sollten die Menschen die Bedürfnisse ihrer bereits lebenden und ihrer zukünftigen Kinder sowie ihre Verpflichtungen gegenüber der Gemeinschaft berücksichtigen. Die Förderung der verantwortungsbewußten Ausübung dieser Rechte für alle Menschen sollte für vom Staat und von der Gemeinschaft unterstützte grundsatzpolitische Konzeptionen und Programme auf dem Gebiet der reproduktiven Gesundheit, einschließlich Familienplanung, die wesentliche Grundlage sein. Im Rahmen ihrer Verpflichtung sollte der Förderung von auf gegenseitiger Achtung beruhenden und gleichberechtigten Beziehungen zwischen den Geschlechtern und insbesondere der Deckung des Aufklärungs- und Dienstleistungsbedarfs von Heranwachsenden, damit sie positiv und verantwortungsbewußt mit ihrer Sexualität umgehen können, volle Aufmerksamkeit geschenkt werden.«

nicht auf einer weiteren Debatte der Weltkonferenz über dieses Thema und ziehe den Einspruch gegen den (nicht präzisierten) Begriff »Familienplanung« zurück. Es gibt ja genügend auch für die katholische Kirche annehmbare Methoden der Familienplanung wie heraufgesetztes Heiratsalter, temporäre Enthaltsamkeit, Natürliche Familienplanung – »NFP«. Dieser Begriff kommt bemerkenswerterweise im gesamten Text des Aktionsprogramms nur einmal vor. Von der abschließenden generellen Zustimmung der vatikanischen Delegation zum deutlich verbesserten Text blieben aber einige der Abtreibung gewidmete Passagen (bes. 8.25) und die Abschnitte des 7. Kapitels, die ohne Erwähnung elterlicher Rechte und ethischer Aspekte Heranwachsende geradezu zu einem liberal-sexuellen Lebensstil ermutigen, ausdrücklich ausgespart. Weitere Vorbehalte trafen die »Aufweichung manch familienbezogener Terminologie«. Dies alles werde, so der Sprecher der vatikanischen Delegation, Joaquín Navarro Valls, auf die Dauer den Einzelnen und der Gesellschaft nur Schaden bringen.

Einen Eindruck erwachender Aufmerksamkeit vermittelt es immerhin, daß etwa »sexuelle Gesundheit« durch »Fortpflanzungsgesundheit« ersetzt wurde. Daß »Fruchtbarkeitsregulierung« gegen »Regulierung der Fruchtbarkeit« ausgetauscht wurde, hängt mit dem UNO-Rahmen der Konferenz zusammen. In einem früheren UNO-Dokument kommt das Wort »Fruchtbarkeitsregulierung« vor und schließt dort Abtreibung ein. »Regulierung der Fruchtbarkeit« sollte dieser Vorbelastung entgehen.

Nun ist es, darüber darf man sich keinen Illusionen hingeben, mit dem Abschlußpapier nicht getan. Welche Absichten, muß man sich vielmehr weiter fragen, und vor allem, welche Kräfte standen – und stehen dann auch weiterhin – hinter den Ursprungsformulierungen, die eben Abtreibung doch als Mittel der Familienplanung rechtfertigen und ein individualistisch-emanzipatorisches Selbstbestimmungsrecht der Frau auch gegen die Familie durchsetzen wollten. Und sollten solch unbestimmte Begriffe wie »sexuelle« und »reproduktive« Gesundheit und Rechte nicht erst einmal eingeführt werden, um ihren Inhalt später, wenn die Wörter schon akzeptiert sind, dann nach und nach bekanntzugeben? Die Fragestellung reicht hin, um die Sorge des Papstes nicht unbegründet erscheinen zu lassen. Das entscheidend zwischen New York und Washington entworfene Aktionsprogramm gegenüber den Ärmsten der Welt setze, hatte der Papst im März 1994 den Staatspräsidenten geschrieben, hohe kulturelle Werte aufs Spiel und laufe Gefahr, die Familie zwischen Individualismus und Politik zu erdrücken. Nach Kairo wird die Wachsamkeit der Praxis gelten müssen. Und der 4. Internationalen Frauenkonferenz im September 1995 in Peking. Denn wenn schon in Kairo die reproduktiven Rechte und Gesundheit der Frau so in den Mittelpunkt rückten, dann ist das für Peking erst recht zu erwarten.

»Reproduktive Rechte« der Frau

Auf die Frage nach der Herkunft des Begriffs »reproduktive Rechte« läßt ein Strategiepapier, das beim sogenannten »Women's Caucus« (Frauenausschuß) des »NGO-Forums« in Kairo dort vertrauenswürdig erscheinenden Teilnehmerinnen zugesteckt wurde, keinen Zweifel mehr.

Unweit des Hauptkonferenzortes der 182 Länderdelegationen mit ihren 3.500 Teilnehmern, wo in der Aula Cheops des Kongreßzentrums vor dem Plenum die Grundsatzreden und -diskussionen stattfanden und in der Aula Chefren der Hauptausschuß das Aktionsprogramm bearbeitete, war in Kairo, zu Fuß schnell erreichbar, das Forum der Nichtregierungsorganisationen (deutsch: NRO; engl.: NGO – Non-Governmental Organization) im Olympiazentrum untergebracht. Hier tagte eine etwa doppelt so große Anzahl von Teilnehmern, von denen viele auch als Berater der Delegierten oder Lobbyisten tätig wurden. Im Rahmen des NGO-Forums traf sich täglich um 9 und 13 Uhr der »Women's Caucus«. Den Vorsitz führte die ehemalige amerikanische Kongreßabgeordnete Bella Abzug, eine ausgewiesene Vertreterin des in den USA etablierten Feminismus der 70er Jahre. Zunächst bei der National Organization for Women (NOW) engagiert, gründete sie später die Women's Environmental and Development Organization (WEDO) in New York, eine bei der UNO akkreditierte NGO, die auch die Clinton-Regierung berät, an der Abfassung des Aktionsprogrammentwurfs beteiligt war und in Kairo privilegierten Zugang zur Hauptkonferenz und allen Delegierten hatte.

Das 75 Seiten starke Strategiepapier trägt den Titel »Sexual and Reproductive Rights and Health as Human Rights: Concepts and Strategies. An Introduction for Activists.« (Sexuelle und Reproduktive Rechte und Gesundheit als Menschenrechte: Begriffe und Strategien. Eine Einführung für Aktivisten) und wurde eigens für das NGO-Forum in Kairo verfaßt von zwei Professorinnen, den Direktorinnen der jeweiligen Institute für Frauenrechte in den rechtswissenschaftlichen Abteilungen zweier Universitäten in New York.[9] Das Papier liefert als Grundlagenmaterial Auszüge aus einer Fülle von UN-Erklärungen, -Entschließungen und -Projektvorlagen zum Thema Menschenrechte. Aus einer Perspektive radikaler Gleichsetzung von Mann und Frau (die auch keine besonderen Schutzrechte für Frauen gelten läßt und selbst biologische Unterschiede tabuisiert) finden die Verfasserinnen in den zu diesem Zweck ausgewählten Texten Anknüpfungspunkte, die ihrer Meinung nach implizit bereits ein Menschenrecht auf Abtreibung enthalten oder andeuten, das es nun explizit aus diesen Quellen abzuleiten gilt, um die Menschenrechtsdoktrin insoweit frauenrechtlich weiterzuentwickeln und schließlich die reproduktiven Rechte der Frauen einschließlich Abtreibung als Menschenrecht international zu etablieren. Ferner enthält das Papier eine Art Führer durch das Labyrinth der UNO-Institutionen, insbesondere derjenigen, die in irgendeiner Weise maßgeblich mit Menschen- und Frauenrechtsfragen befaßt oder zu entsprechender Einflußnahme dienlich sind. Schließlich zeigt das Papier die Funktionsmechanismen dieser Kommissionen, Ausschüsse, Arbeitsgruppen auf und gibt Empfehlungen, wie solche Einflußnahmen am aussichtsreichsten zu bewerkstelligen sind. So berufen, um nur ein Beispiel zu nennen, die Menschenrechtskommission und ihre Untergliederungen häufig sogenannte

[9] Ronda Copelon, Professorin und Direktorin der International Women's Human Rights Law Clinic (IWHR) En la defensa de los Derechos Humanos de la Mujer (DEHMUJER), City University of New York (CUNY), School of Law; und Berta Esperanza Hernández, Professorin und Direktorin des International Women's Human Rights Project of the Center for Law and Public Policy, St. John's University, School of Law, New York.

»special rapporteurs«. Das sind Einzelpersonen, die nicht zum UN-Personal gehören, aber im UN-Auftrag als Beobachter, Berichterstatter, Fachgutachter, usw. herangezogen werden. Es gibt Rapporteurs mit themenbezogenem oder länderbezogenem Auftrag. »Fraglos«, heißt es hierzu in dem Papier, »liegt ein bedeutsames neues Potential, um die reproduktiven und sexuellen Rechte und Gesundheit der Frauen als Menschenrechte durchzusetzen, darin, die Rapporteurs und Arbeitsgruppen zu benutzen.«[10]

Offenkundiges Fernziel des Strategiepapiers ist die internationale Erklärung eines individuellen Menschenrechts auf reproduktive und sexuelle Gesundheit, eines Anspruchs auf ein »befriedigendes und ungefährliches Sexualleben«.[11] Abtreibung auf Verlangen, daran lassen weder das Strategiepapier noch das Aktionsprogramm in der ursprünglichen Fassung einen Zweifel, soll in einem solchen Recht eingeschlossen sein. Im verabschiedeten Aktionsprogramm von Kairo wurde zwar ein direktes Recht auf Abtreibung abgewendet und Abtreibung als Mittel der Familienplanung abgelehnt. Im Hinblick auf die Einwände bereits bei der III. Vorbereitungskonferenz in New York hatte vorsorglich auch schon der Vorsitzende der International Planned Parenthood Federation IPPF (deutsche Sektion: Pro Familia) Fred Sai den NGOs im April nahegelegt, wenn »legal abortion« (rechtmäßige Abtreibung) nicht durchzusetzen sei, sollten sie »safe abortion« (ungefährliche Abtreibung) fordern. Diese Forderung ist mindestens indirekt im Repertoire des in Kairo verabschiedeten Aktionsprogramms enthalten. Um eine abtreibungsentschlossene Schwangere vor einer »gefährlichen«, d.h. unsachgemäßen Abtreibung zu schützen, ist dann eine fachgerechte Abtreibung zu gewährleisten. So bedeutet das Prinzip »safe abortion« (ungefährlich? für wen?) den Einstieg in die allgemeine Abtreibungsfreigabe. »In Fällen, in denen Schwangerschaftsabbrüche nicht gegen die rechtlichen Bestimmungen verstoßen«, heißt es in Abschnitt 8.25 des Aktionsprogramms, »sollte ein solcher Schwangerschaftsabbruch ungefährlich sein.« Daß er nach der Intention des Aktionsprogramms nicht gesetzlich verboten sein sollte, ist allenthalben offenkundig.

Man erkennt drei Stufen der Strategie, deren erste erreicht wurde: daß einer abtreibungswilligen Schwangeren praktisch eine Abtreibung nicht verweigert werden darf. Sie muß nur durchblicken lassen, daß diese sonst unfachgerecht vorgenommen wird. Wäre – zweite Stufe – das Aktionsprogramm in der ursprünglichen Fassung angenommen worden, hätte dies eine internationale Legitimation nicht nur jener Praxis mancher Industrieländer, zumal der USA, und internationaler Institutionen wie IWF und Weltbank bedeutet, Kreditvergabe an Entwicklungsländer oder andere Entwicklungshilfeleistungen von nationalen Familienplanungsprogrammen abhängig zu machen, sondern auch die Legalisierung der Abtreibung zu verlangen. Die Erklärung eines entsprechenden Menschenrechts – dritte Stufe – hätte zur Folge, daß

[10] »There is unquestionably significant new potential for advancing women's reproductive and sexual rights and health as human rights through using the rapporteurs and working groups. Coordinated action among women in different countries to press a particular theme can also enhance the attention to the problem and development of the needed documentation.« (Strategiepapier, S. 67).

[11] Aktionsprogramm 7.2 (vgl. Anm. 8).

jeder Staat mit restriktiver Abtreibungsgesetzgebung der Verletzung der Menschenrechte beschuldigt werden könnte.

Angesichts des im Women's Caucus verbreiteten Strategiepapiers verwundert es nicht, daß die in den USA heimischen Grabenkämpfe zwischen Altfeministinnen wie Bella Abzug, die den Women's Caucus leitete, und amerikanischen pro-life-Frauengruppen ihre Fortsetzung fanden in einem Kleinkrieg hinter den – und nicht nur hinter den – Kulissen. Als an beiden Saalmikrophonen je eine Angehörige des National Institute for Womanhood NIW (pro life) gestanden habe, berichtet eine Journalistin, sei eine Frau zum Podium geeilt, habe sich über den Tisch zu Bella Abzug gebeugt und, von der Simultanübersetzung erfaßt und übertragen, gesagt: »Unsere Leute an die Mikros! Die Lebensschützer sind hier.«[12] Eine andere Journalistin will nach einer Plenarsitzung, auf der sich Widerstände gegen das Aktionsprogramm als aussichtsreich abzeichneten, im Bus Bella Abzugs aufgeregte Bemerkung aufgeschnappt haben: »Das ist unsere Konferenz. Wir haben sie zusammengestellt. Es ist unsere Sprache. Wir haben das Dokument verfaßt. Wir werden nicht zulassen, daß es scheitert.«[13] Am Freitagabend, als die Vatikanische Delegation ihren Einspruch gegen den Abschnitt 8.25 des Aktionsprogramms durchgesetzt hatte, soll eine Vertreterin der NOW (The National Organization for Women) namens Rosemary Dempsey mit Hilfe des amerikanischen Staatssekretärs Timothy Wirth vom State Department den katholischen Geistlichen Keith Tucci, Mitglied der pro-life-Bewegung »Operation Rescue«, bei den Sicherheitskräften angezeigt haben. Er sei, gab sie an, in einem Mordfall in Florida an einem Abtreibungsarzt verwickelt. Tucci wurde in einem Hotelzimmer festgehalten, bis er auf Intervention des aufmerksamen amerikanischen Kongreßabgeordneten Christopher Smith und des Botschafters in Kairo Walker wieder freikam.[14] Die Journalistin, die das berichtet, will auch eine Spaltung zwischen den Altfeministinnen der 70er Jahre und den »back-to-nature«-Feministinnen der 90er Jahre beobachtet haben, die sich auch für Nebenwirkungen von Verhütungstechniken und Abreibungen interessierten.

Auch wenn solch atmosphärische Berichte, von welcher Seite auch immer, kein Argument beitragen, erklären sie vielleicht, warum man aus Kairo vergeblich auf Berichte über aufrichtigen interkulturellen Nord-Süd-Dialog, zumal über Frauen- und Familienfragen, gewartet hat. Teilnehmerinnen aus der Dritten Welt, die nicht auf Einladung von Veranstalter- oder Sponsororganisationen, sondern spontan oder in Vertretung heimischer Gruppen angereist waren wie etwa Mrs. Mercy Wambui aus Kenia mit ihrer Klage, daß sie in ihrem Land zwar leicht an Kontrazeptiva, aber nur sehr schwer an Aspirin komme, fanden wohl schwer ein interessiertes Forum. Auch Sister Ann Carr aus Malawi hätte gern vernehmlicher vorgetragen, daß in ihrem Unterricht auf dem Dorf die Frauen an zwei Unterrichtstagen die Handhabung der NFP (Natürliche Familienplanung) gut lernen, dann aber noch weitere fünf Unterrichtstage folgen, an denen von der Würde der Person und der Ehe die Rede ist.

[12] R. B. Media, Inc., Springfield, IL. Tagesbericht Kairo 9. 9. 94 (M.A. Budnik).

[13] Ebd.

[14] R. B. Media, Inc., Springfield. IL., Tagesbericht Kairo 12. 9. 1994.

Auch nationale Delegierte aus Zentralamerika erzählten dem Journalisten John Waller von The Washington Times zwar persönlich, sprachen aber nicht öffentlich von dem Druck aus den USA, der vor der Konferenz zu Hause bereits auf die Zusammensetzung der Delegation ausgeübt wurde und sich nun in Kairo auf deren Mitglieder fortsetzte, die ihre Einwände doch besser noch einmal überdenken sollten.

Sowohl von Regierungsseite wie seitens der großen Privatorganisationen wie Population Council, Population Action International, Pathfinder Fund, Ford Foundation u.a.m. mit ihren reichlichen Geldmitteln waren die Vereinigten Staaten in Kairo überrepräsentiert, wenngleich die wohl größte vertretene NGO, die International Planned Parenthood Federation IPPF, ihren Zentralsitz in London hat. Sie hat weltweit 133 nationale Sektionen, in Deutschland: Pro Familia. Fred Sai, Weltvorsitzender der IPPF, war zugleich Vorsitzender des Hauptausschusses der Weltbevölkerungskonferenz. Dem Veranstalterpersonal und den nationalen Delegationen gehörten insgesamt 200 Mitglieder oder Mitarbeiter der IPPF und ähnlicher Familienplanungsorganisationen an.[15] Auch Frau Dr. Nafis Sadik, die Generalsekretärin der Konferenz, war früher lange bei IPPF tätig. Ob die Pharma-Industrie sich an der Konferenz beteiligt hat, darüber gibt es wohl nur Vermutungen. Den ankommenden amerikanischen Kongreßteilnehmern machte am Flughafen in Kairo der Konzern Wyeth-Ayerst aufmerksame Aufwartung. Wyeth-Ayerst ist der Hersteller von Norplant, einem besonders in der Dritten Welt verwendeten Depot-Kontrazeptivum, das operativ unter der Haut, meist am Arm, eingesetzt wird und Frauen eine Zeitlang sterilisiert.

Widerstände gegen Abtreibung wie auch gegen die Versuchung, westliche Ideen von sexueller Befreiung und eine »Verhütungsmentalität« zu propagieren, kamen in den letzten Jahren vorwiegend von religiöser Seite. Der Begriff »Reproduktive Gesundheit« findet sich auch im Namen der neuen amerikanischen Organisation »The Religious Consultation on Population, Reproductive Health and Ethics.« Ihr Präsident, Prof. Dr. Daniel C. Maguire, Inhaber eines Lehrstuhls für Ethik an der katholischen Marquette University in Milwaukee, referierte in Kairo am Donnerstag, 8. 9. 94, vor dem Plenum. Seine Organisation wird von der Ford-Foundation unterhalten. Für die Organisation arbeiten 45 Wissenschaftler, vorwiegend Theologen verschiedener Religionen: Juden, Hindus, Muslime, Buddhisten, Christen unterschiedlicher Bekenntnisse.[16] Zweck der Organisation ist die Suche nach Anknüpfungspunkten für eine ethische Legitimation von Bevölkerungspolitik und liberaler Sexualmoral in den verschiedenen religiösen Lehrsystemen. Innerhalb deren Theologie sollen entsprechende Ansätze ausgearbeitet werden, um sie dann im Dialog mit den Religionen in deren Katechese einzuführen. Die Initiative entstand nach Maguires eigenen Worten aus der Überlegung der Ford-Foundation, daß man letzten Endes die Bevölkerungsfrage gegen die Religionen nicht werde lösen können. Zuerst habe man gedacht, so Maguire, es werde alles nur schwieriger, wenn man die Religionen einbeziehe. Inzwischen sei man der Meinung, mit bloßen Kurven und Statistiken komme

[15] S. Anm. 12, ebd.

[16] Milwaukee Journal, 31. 8. 94.

man nicht zurecht. Man müsse die Sache zum Anliegen der Religionen selbst machen und in die religiöse Vorstellungswelt der Leute bringen. Kairo sei für die Organisation interessant, weil die Konferenz helfe, ihr Tätikeitsprogramm für die Zeit nach Kairo näher zu bestimmen.[17]

Offenbar hatte auch der Clinton-Regierung das Gelingen der Weltbevölkerungskonferenz im ursprünglich geplanten Sinne am Herzen gelegen. US-Diplomaten soll aus dem State Department empfohlen worden sein, in ihren Gastländern auf Zustimmung zur größeren Freigabe der Abtreibung im UN-Bevölkerungsaktionsplan zu drängen.[18] Am 15. 3. 94 schreiben zwei Kongreßabgeordnete an Präsident Clinton mit Bezug auf Versicherungen des Außenministers Warren Christopher vor dem Auswärtigen Ausschuß, das State Departement werde sich in der Frage mehr zurückhalten, und bitten den Präsidenten, die Abgabe einer Empfehlung zugunsten Abtreibungsfreigabe an die UNO zu verhindern. Sie hätten Kenntnis, daß der US-Delegierte bei der UN-Kommission für die Stellung der Frau am Donnerstag, dem 17. März 1994, eine Resolution mit dem Titel »Geschlechtergleichheit in Bevölkerungsprogrammen« einreichen soll, gemäß der »Regierungen, internationale Körperschaften und Nichtregierungsorganisationen gedrängt werden sollen, bevölkerungs- und entwicklungspolitische Maßnahmen zu ergreifen oder zu erweitern, (...) die die reproduktiven Rechte von Frauen einschließlich Zugang zu ungefährlicher, freiwilliger, rechtmäßiger Abtreibung schützen.«[19] (Zwei Tage später schreibt der Papst an die Staatspräsidenten).

Senator Jesse Helms, Vorsitzender des außenpolitischen Ausschusses, legt dem Senat am 13. 7. 94 einen Entschließungsantrag vor, nach dem es der Regierung in Zukunft verboten sein soll, mit auswärtiger Hilfe für die Änderung von Abtreibungsgesetzen zu werben. Der Antrag wird mit 58 zu 42 Stimmen abgelehnt.[20] Daraufhin schicken 70 Kongreßabgeordnete am 18. 7. 94 ein Schreiben an die Regierungschefs von rund 100 Ländern mit restriktiven Abtreibungsregelungen und ermutigen sie »im Namen von mehreren zehn Millionen pro-life-Amerikanern«, Widerstand gegen jede Art von Druck zu leisten und jeden Vorschlag oder Wortlaut des Kairo-Abschlußtextes zurückzuweisen, der in ihrem Land geltende Abtreibungsverbote lockern oder aufheben könnte. »Was Berichte über Druck in Sachen Abtreibungsbefürwortung im Kairo-Dokument angeht«, so endet das Schreiben, »werden wir bemüht sein, aktiv zu intervenieren, wenn irgendwelche US-Beauftragten, US-Delegierten oder internationale Organisationen auf diesem sensiblen Gebiet in Rechte und Verantwortlichkeiten von Nationen eingreifen.«[21] In Kairo sagte der Kongreßabgeordnete Christopher H. Smith Regierungsmitgliedern anderer Länder unverblümt, daß »wenn das Aktionsprogramm in seiner gegenwärtigen Fassung verabschiedet wird, die ernsthafte Gefahr besteht, daß sowohl einzelne Bürger wie souveräne Regierungen einem subtilen oder offenen Zwang ausgesetzt sein werden,

---

[17] Interview v. M. A. Budnik, R. B. Media Inc., Springfield, IL. 7. 9. 94.
[18] R. B. Media, Inc., Springfield, IL. 29. 8. 94.
[19] Kopie des Schreibens liegt d. Verf. vor.
[20] S. Anm. 18, ebd.
[21] Kopie des Schreibens liegt d. Verf. vor.

Abtreibung als Mittel der Familienplanung zu akzeptieren, weil es zur Bedingung für Kreditvergabe oder Hilfszahlungen wird.«[22]

Vizepräsident Al Gore sah sich bei seiner Rede in Kairo zu der Beschwichtigung veranlaßt, daß die Verfassung der Vereinigten Staaten zwar innerhalb ihrer Grenzen das Recht auf eine Abtreibung auf Verlangen einräumt[23], die Vereinigten Staaten aber kein neues internationales Recht auf Abtreibung etablieren wollen. »Im übrigen glauben wir«, so Al Gore, »daß diesbezügliche Entscheidungen Sache jeder Regierung sind, die diese im Rahmen des herrschenden Rechts und der je nationalen Eigenarten treffen muß – und in Übereinstimmung mit den bereits anerkannten Menschenrechtsstandards.«

Daß ein Recht auf Abtreibung in den Rang eines solch international anerkannten Menschenrechts erhoben werden soll, war für die feministische Lobby in den Vereinigten Staaten eine ausgemachte Sache. Was nach Kairo an »sexuellen Rechten« der Frau noch fehle, ließe sich beim Weltsozialgipfel in Kopenhagen (März 1995), vor allem aber auf der Weltfrauenkonferenz in Peking (Sept. 1995) noch durchsetzen. Bei der Vorbereitungskonferenz für Peking in New York (15. 3.–4. 4. 95) kam es zu einer tagelangen sogenannten »gender«-Debatte. Das englische Wort »gender« (Geschlecht), eigentlich ein Synonym für »sex«, kam im Entwurf für die Pekinger »Aktionsplattform« an die 300 mal vor. Wie sich zeigte, verstanden die radikalen Vertreterinnen des etablierten US-Feminismus aber unter »gender« – im Gegensatz zu »sex«, womit die biologische Geschlechtszugehörigkeit gemeint war – die Geschlechter»rollen« in der Gesellschaft, die rein soziale oder kulturelle Konstrukte seien und verändert werden könnten und müßten. Geschlechterrollen und Biologie müßten nicht zusammengehen. Manche Länderdelegierte begannen zu begreifen, daß sich hinter dem so verstandenen Begriff »gender« eine Option für »homosexuellen Lebensstil« als gleichwertige Alternative zu ehelicher Liebe und Familie verbergen mochte, die die Forderungen nach einem Recht der Frauen auf »sexuelle Selbstbestimmung«, auf »sexuelle Identität« oder freie »sexuelle Orientierung« in einem fragwürdigeren Licht erscheinen ließen.

Ob die feministische und lesbische Lobby in New York nun den Bogen überspannt hatte, oder ob die seit November 1994 in beiden Häusern des US-Kongresses mehrheitliche Opposition die Regierung an der Rückendeckung hinderte, deren sich die Lobby für Abtreibung und »sexuelle Rechte« zum Zeitpunkt der Rede von Al Gore in Kairo noch sicher sein konnte, jedenfalls wurde auf Drängen nicht nur des Hl. Stuhls die »sexuelle Orientierung« in Peking gestrichen, wurden die »sexuellen Rechte« aus der Pekinger Erklärung, nicht aber aus der Aktionsplattform entfernt.[24] Es wird des genaueren Textstudiums der Aktionsplattform bedürfen, um herauszufinden, welche Spielräume der Interpretation nunmehr das Recht auf »sexuelle Selbstbestimmung« eröffnet.

---

[22] S. Anm. 18, ebd.

[23] Das trifft so nicht zu. Die US-Verfassung erklärt das Recht auf Leben. Die Freigabe der Abtreibung geht auf eine Entscheidung des Obersten Gerichtshofs zurück. Dies könne weder dem Kongreß noch dem Präsidenten angelastet werden, betont das Schreiben der 70 Kongreßabgeordneten (vgl. Anm. 21).

[24] Petra Kolonko, Nach dem Ende der Konferenz beginnt der schwierigere Teil, F. A. Z. v. 16. 9. 1995, S. 8.

Ist eine internationale Bevölkerungspolitik notwendig?

Im übrigen ging die kritische Formel »Moral gegen Sachverstand« auch schon deshalb fehl, weil die Weltbevölkerungskonferenz kein wissenschaftlicher Kongreß war, sondern eine politische Versammlung, und zwar mit einem höchst konkreten Ziel, nämlich bis zum Jahr 2000 weltweit jährlich 17 Milliarden US-Dollar zu mobilisieren, die nicht in Entwicklungshilfe fließen sollen, sondern – zusätzlich und ergänzend – in bevölkerungspolitische Aktionen, vornehmlich in die Finanzierung eines weltweit flächendeckenden Angebots von Verhütungswissen und Verhütungstechniken.

Geburtenbeschränkenden Zwangsmaßnahmen erteilt das Aktionsprogramm eine Absage.[25] Nur in totalitären Systemen lassen sich Kinderzahlen durch Zwang begrenzen. Chinas Einkindfamilienprogramm ist das augenfälligste Beispiel. Laut Informationsdienst für die Weltbevölkerungskonferenz 1994 des National Institute for Womanhood, Washington, ist Chinas Geburtenkontrollpolitik seit 1980 von der IPPF und dem UN-Bevölkerungsfonds finanziell gefördert worden.[26] Zwangsmaßnahmen, so hatte die Exekutivdirektorin des UN-Weltbevölkerungsfonds und Generalsekretärin der Weltbevölkerungskonferenz, Frau Dr. Nafis Sadik, im Vorfeld der Konferenz wiederholt gesagt, schieden schon aus menschenrechtlichen Gründen aus. Aber auch, weil sie sich nicht bewährt hätten. Tatsächlich wurden die Zwangssterilisierungsprogramme der 70er Jahre in Indien für Indira Gandhi schließlich politisch brisant und wirkten sich eher kontraproduktiv aus.

Weil die Weltbevölkerungskonferenz keine wissenschaftliche, sondern eine politische Versammlung war, konnte die Notwendigkeit bevölkerungspolitischer Aktion in den Entwicklungsländern als vorausgesetzt gelten. Über die Notwendigkeit wurde nicht mehr – etwa im Lichte jüngerer demographischer Entwicklungen – diskutiert. Nicht wenige Demographen und Entwicklungsökonomen melden inzwischen allerdings Zweifel an dieser Notwendigkeit an, manche auch an der Wirksamkeit einer speziellen Bevölkerungspolitik. Solche Zweifel hegt offenbar auch der Papst und stützt sich dabei durchaus auf wissenschaftlichen Sachverstand, wie das Mitglied der vatikanischen Delegation, der australische Msgr. Peter Elliot vom Päpstlichen Rat für die Familie, in einem BBC-Interview vom 12. 9. 1994 in Kairo deutlich zu erkennen gab.[27] Allerdings spricht der Papst nicht als Demograph oder Entwicklungsökonom, sondern als Papst – als Anwalt, wie er gerne sagt, des Lebens und des Menschen. Deshalb war seine Sprache moralisch, und als solche der politischen Versammlung angemessen, wird es doch allenthalben zunehmend geschätzt, wenn gerade in der Politik auch die ethischen Grenzen der Machbarkeit aufgezeigt werden. Daß dies – entgegen manch ironisch-westlichem Kommentar – weithin verstanden wurde, zumal von Vertretern aus Entwicklungsländern, zeigte manch spontane Zustimmung, die Erzbischof Martino in Kairo verbuchen konnte.

---

[25] »Jede Art von Zwang hat hier keinen Platz« (7.12).

[26] The National Institute for Womanhood, Information Manual for ICPD '94, Washington 1994, 11 f.

[27] Mitschnitt M. A. Budnik, R. B. Media, Inc., Springfield, Transcript-Fax v. Kairo 12. 9. 94.

Dem Recht auf Familienplanung hat er zugestimmt. Darunter versteht der Papst das Recht der Eltern, die Zahl und den Abstand der Geburten selbst zu bestimmen – unter Abwägung aller Faktoren und Beachtung des natürlichen Moralgesetzes. Im Aktionsprogramm (7.3/7.12) ist die Rede vom Grundrecht aller Paare und Individuen, frei und eigenverantwortlich über die Anzahl und den Abstand der Geburten selbst zu bestimmen. Der feine Unterschied ist gleichwohl groß: Nicht nur das natürliche Moralgesetz bleibt auf der Strecke, sondern auch Ehe und Familie. Promiskuität und Jugendsex sind programmiert. Familienplanung, wie der Papst sie gutheißt, muß nicht nur frei von staatlichem oder internationalem Zwang sein, sondern überhaupt von Druck, Angst, Fremdeinmischung oder Indoktrination von außen. Diese Familienplanung wird durch Bildung, besonders auch der Frau, durch Wirtschafts- und Wohlstandswachstum, kurz: durch Entwicklung gefördert, ja ist in dem Begriff Entwicklung schon enthalten. Kairos Formel aber lautet: Entwicklung plus Familienplanung. Sobald jedoch von zweierlei die Rede ist, erhebt sich der Verdacht, daß Familienplanung zur lebensfeindlichen Strategie wird.

Zum zentralen Anliegen wurde in Kairo die Förderung der Frau. Das hat der Papst begrüßt, bedeutete es doch eine unmittelbarere Orientierung am Menschen und nicht nur an Zahlen. War in der europäischen Moderne die Rolle der Frau mißachtet worden, so war jetzt Gelegenheit, den Fehler nicht zu wiederholen und die Bedeutung der Frauen im Entwicklungsprozeß programmatisch hervorzuheben. Allerdings sprechen die Texte nicht nur von »promotion« (Förderung), vielmehr von »empowerment of women« (Ermächtigung der Frauen). Dieses feministische Mehr klingt nach »Frauen an die Macht«. Es muß nicht so verstanden werden. Die Quellentexte haben es allerdings so gemeint. Der Zweifel, ob hier nicht unter dem Vorwand der Förderung der Frau westlich-individualistische Ideen von »sexueller Befreiung« in familienorientierte Kulturen der Dritten Welt importiert werden sollen, wurde nicht entkräftet.

Triebkraft der Konferenz wie ihres Aktionsprogramms war und ist das an der wachsenden Weltbevölkerung sich entzündende Problembewußtsein, das seinerseits die Notwendigkeit globaler Bevölkerungspolitik seit den 60er Jahren auf die internationale Tagesordnung gesetzt hat. Das Problembewußtsein ist seit den 60er Jahren unverändert, während bei näherem Hinsehen die angegebene Hauptursache des Problems bereits mehrfach gewechselt hat. Ursprünglich war es der drohende Mangel an Ressourcen, der den bevölkerungspolitischen Alarm auslöste. Noch 1975 war der baldige Hungertod Indiens in aller Munde, den Paul Ehrlich in seinem Bestseller von 1968 »The Population Bomb« (Die Bevölkerungsbombe) prophezeit hatte. Und der Club-of-Rome-Bericht von 1972 »Die Grenzen des Wachstums« hatte die Verknappung von allerhand Rohstoffen computerhochgerechnet bis zum Termin der Katastrophe. Die apokalyptischen Voraussagen traten nicht ein. Angeblich von Erschöpfung bedrohte Rohstoffe wurden sogar billiger, und Indien exportierte plötzlich Nahrungsmittel. Die Crux mit den apokalyptischen Hochrechnungen – ob mit Rechenschieber oder Computer – ist immer die gleiche. Eingespeist wurden Probleme und herauskamen Probleme. Spätere Lösungen wurden nicht mit eingespeist, weil sie noch nicht gefunden waren. Auf die leichte Schulter nehmen darf man dennoch gegenwärtige Probleme nicht.

Von der Ressourcenverknappung wurde in den 80er Jahren kaum noch geredet. Die Umweltbelastungen traten in den Vordergrund, und das Problem darf nicht verniedlicht werden. Als globale Herausforderung war uns die Ökologie allerdings erst wenige Jahre zuvor ins Bewußtsein getreten. Spätestens beim Umweltgipfel in Rio 1992 erwies sich dann das ökologische Argument als Bumerang für die Industrieländer. Das Argument ist gänzlich ungeeignet, um die Dritte Welt bevölkerungspolitisch in die Pflicht zu nehmen. Denn 80 Prozent der Umweltbelastungen werden in den Industrieländern produziert, die auch 80 Prozent der Ressourcen verbrauchen. In Kairo galt das Hauptinteresse nun nicht mehr Entwicklung und Umwelt, sondern der Rolle und der Förderung der Frau, aber vor allem ihren »reproduktiven Rechten.«

Demographischer Wandel und Entwicklung

Das Kairo-Papier ist im Grunde ein globales Umerziehungsprogramm für die Dritte Welt. Die Entwicklungsländer sollen zu dem »vernünftigen« Reproduktionsverhalten der Industrieländer umerzogen werden. Die erste Frage, die sich aufdrängt, ist: Wie »vernünftig« ist denn das Reproduktionsverhalten der Industrieländer?

Beispiel Deutschland: Rasantes Bevölkerungswachstum im 19. Jahrhundert. Im Jahr 1876 werden je 1000 Einwohner 41 Kinder geboren, im Jahr 1900 noch 36. Das sind bei einer Bevölkerung von 56 Millionen über 2 Millionen Kinder (1994 bei 81,5 Millionen 750.000 Geburten[28]). Die Fruchtbarkeitsrate liegt 1900 bei fast 5 Kindern je Frau, dann sinkt sie so schnell, daß »Ehen, die nach 1920 geschlossen werden, keine bestandserhaltenden Kinderzahlen mehr aufweisen.«[29] Da aber noch eine große Zahl von Jugendlichen in die Ehe treten, wächst die Bevölkerung noch. Der »Babyboom« der Nachkriegszeit bringt es wieder zu einer bestandserhaltenden Geburtenrate. Das alles war vor dem eigentlichen »Pillenknick«. Die Nettoreproduktionsrate liegt 1969 bei 1, die Fruchtbarkeitsrate bei 2,1 Kindern je Frau. Unter hohen medizinischen Standards (Kindersterblichkeit fast Null) reicht das gerade hin, damit langfristig die Kindergenerationen die Elterngenerationen ersetzen. 1972 Nullwachstum der Bevölkerung. Ausgleich von Wiegen und Särgen. Der inzwischen eingesetzte Verhütungsboom (und die in dessen Gefolge zunehmend freigegebene Abtreibung, die – historisch irrtümlich – für eine Notfolge mangelnder Verhütung angesehen wird) drückt die Fruchtbarkeitsrate immer tiefer, bis auf ca. 1,3 Kinder je Frau in den letzten Jahren. Seit Beginn der 70er Jahre gibt es mehr Särge als Wiegen. Die Zahl der Deutschen nimmt ab, ihr Durchschnittsalter zu, wobei die Veränderung in der Altersstruktur der Bevölkerung die gravierendere wirtschaftliche, soziale und kulturelle Herausforderung sein dürfte. Allerdings wurde das Problem in den letzten Jahren verdeckt. Der Bevölkerungsschwund wurde durch Zuwanderung kompensiert,

---

[28] Davon Ausländeranteil 6,9 Millionen mit rund 100.000 Geburten, Deutsche also rund 75 Millionen mit 650.000 Geburten oder 8,5 Geburten je 1.000 Einwohner (Auskunft Statistisches Bundesamt).

[29] Meinhard Miegel/Stefanie Wahl, Das Ende des Individualismus. Die Kultur des Westens zerstört sich selbst, München/Landsberg 1993, S. 87.

zeitweise überkompensiert. Aber auch Bevölkerungsschwund verläuft geometrisch, er beschleunigt sich. Bleibt es dauerhaft bei einer Fruchtbarkeitsrate von 1,3 Kindern je Frau, schrumpfen in 70 Jahren die Deutschen auf die Hälfte. Wollten sie das Defizit auffüllen, brauchten sie kontinuierlich wachsende Zuwanderung, und zwar aus immer ferneren Ländern. Denn Deutschland liegt mit dieser Entwicklung, für die kein demographiegeschichtlicher Präzedenzfall bekannt ist, zwar unter den westlichen Industrienationen (noch) an der Spitze, aber der Trend gilt für alle Industrieländer einschließlich mancher, die noch vor kurzem als Entwicklungsländer galten. Dem Bevölkerungswachstum in Entwicklungsländern steht also bereits eine unausweichliche Bevölkerungsschrumpfung in Industrieländern gegenüber.

Jahrelang wurde die Vorstellung verbreitet, das Bevölkerungswachstum in den Entwicklungsländern sei der Grund für deren Armut. In den letzten Jahren wurde dann vielfach umgekehrt argumentiert: die Armut sei die Ursache für viele Kinder und somit für das Bevölkerungswachstum.[30] Diese Umkehrung ist gewiß weniger falsch, greift aber zu kurz und kann auch in die Irre führen. Sie ist zudem widersprüchlich, besonders wenn die Rede von der sogenannten »Rationalitätenfalle« ist. Damit ist gemeint, daß sich die Armen in der Dritten Welt individuell ganz rational verhalten, wenn sie viele Kinder bekommen. Das sei die einzige Gewähr, im Alter versorgt zu sein. Außerdem brauchten die Eltern unter den Bedingungen schlichter Subsistenzlandwirtschaft auch oft einfach die Mitarbeit der Kinder.[31] Dieses individuell rationale Verhalten sei es nun aber gerade, was die gesamtwirtschaftliche Entwicklung des Landes hemme und die Armut festschreibe. Widersprüchlich an der Argumentation ist, daß sie zeigen soll, wie Armut zum Bevölkerungswachstum führt, dann aber wieder unterstellt, daß Bevölkerungswachstum zu Armut führt. In Wirklichkeit behauptet sie beides im Sinne eines circulus vitiosus.[32] Auch könnten die Entwicklungsländer den Industrieländern deren »Rationalitätenfalle« vorhalten: Um für die Altersversorgung nicht auf eigene Kinder angewiesen zu sein, hätten sie kollektive Sicherungssysteme aufgebaut, die tatsächlich eigene Kinder überflüssig machten. Das individuell rationale Verhalten, keine Kinder zu haben, bringe aber, aufs Ganze gesehen, gerade die Sozialsysteme zum Einsturz. Jedenfalls entbehrt es auch nicht eines gewissen Zynismus, den Abbau des Sozialsystems Familie zu betreiben, ehe kollektive Sicherungssysteme garantiert werden können. Ein weiteres Problem des Argumentierens mit der »Rationalitätenfalle« der Entwicklungsländer liegt in der zwangsläufigen Versuchung der Industriegesellschaften, ihre rationale Vorstellung vom bonum commune der Entwicklungsländer einseitig gegen die spontane Freiheit der dortigen Menschen auszuspielen, über die Zahl ihrer Kinder selbst zu entscheiden.

---

[30] Vgl. Franz Böckle, Hans-Rimbert Hennen, Herbert Kötter, Armut und Bevölkerungsentwicklung in der Dritten Welt, hrsg. v.d. Wissensch. Arbeitsgruppe für Weltkirchliche Aufgaben der Deutschen Bischofskonferenz (1990), S. 7.

[31] Th. Panayotou, Population, Environment and Development, in: Robert Cassen (Hrsg.): Population and Development: Old Debates, New Conclusions. Washington DC, 1944 (Overseas Development Council): hier zit. nach The Economist 28. 5. 1994, S. 94.

[32] S. Anm. 30, S. 17.

Das Bevölkerungswachstum in der Dritten Welt ist eine Folge von Entwicklung. Die Ursache ist die gesunkene Sterblichkeit: der Sieg über den vorzeitigen Tod. Erst weitere Entwicklung paßt dann nach und nach die Fruchtbarkeit der gesunkenen Sterblichkeit wieder an. Das war in Europa nicht anders. Weniger Kriege, gewisse Fortschritte in der Landwirtschaft und verbesserte Ernährung und Hygiene führten im 18. Jahrhundert zu Bevölkerungszunahmen. Das Wachsen der Bevölkerung wurde zum kontroversen Thema der aufgeklärten Geister. Condorcet in Frankreich und die klassischen Wirtschaftsliberalen Englands wie Adam Smith sahen darin etwas durchaus Positives. Anders der anglikanische Geistliche und Bevölkerungstheoretiker Thomas Robert Malthus. 1798 veröffentlichte er seinen »Essay on the Principle of Population« (Über das Bevölkerungsgesetz), den er 1803 und 1826 je noch einmal erweiterte. Der Tenor des Essay unterscheidet sich von der Mehrzahl der deutschen Medienbeiträge vom Sommer 1994 zur »Bevölkerungsexplosion« nur dadurch, daß Malthus' Sprache noch unverblümter ist, seine Methodenempfehlung, um des Problems Herr zu werden, allerdings moralische Sorgen erkennen läßt. Er unterscheidet »vice« (Laster, wozu er Abtreibung und Verhütung rechnet) und »self-restraint« (Selbstbeherrschung). Andernfalls werde – dritte Möglichkeit – »misery« (Verelendung) das Problem lösen.

Malthus' Ausgangsthese ist einfach: Der Geschlechtstrieb ist so, daß von sich aus die Bevölkerung immer zunimmt. Und sie nimmt geometrisch zu (2, 4, 8, 16..), während die landwirtschaftliche Produktion allenfalls arithmetisch wächst (2, 3, 4, 5..). Also läuft das Bevölkerungswachstum der Nahrungsmittelproduktion immer davon. Kriege, Hungertod und Seuchen sorgen dann dafür, daß immer gerade soviele überleben, wie ernährt werden können. Also ist die Menschheit für immer an die Armutsgrenze des Existenzminimums gekettet.

Damals lebten in England rund 10 Millionen Menschen. 100 Jahre später, um 1900, waren es 37 Millionen, heute sind es 50 Millionen, und sie leben in einem zu Malthus' Zeiten unvorstellbaren Wohlstand. Wäre Malthus' Theorie richtig, hätte der Malthusianer Josef Stalin gewiß recht behalten und die 12 Millionen Vertriebenen hätten das zerstörte Nachkriegsdeutschland endgültig verelendet und zur reifen Frucht für den Kommunismus gemacht. Stattdessen staunte die Welt über das deutsche Wirtschaftswunder der 50er Jahre. Keine moderne Theorie ist je so gründlich ad absurdum geführt worden und hat sich gleichwohl so hartnäckig gehalten wie diejenige von Thomas Robert Malthus. Ihr genaues Gegenteil sei wahr, erklärten die dänische Wirtschaftsgeographin Ester Boserup und der australisch-britische Ökonom Colin Clark schon vor über 20 Jahren auch mit Blick auf die Dritte Welt.

Kurzfristig hatte Malthus recht. Seine Theorie stimmt unter der Voraussetzung, daß bei wachsender Bevölkerung die verfügbaren Ressourcen gleichbleiben. Etwa Grund und Boden, die Hauptressource seiner Zeit. Gerade dies war die Situation in England vor Malthus, und sie erzeugte den Bevölkerungsdruck, der Malthus zu seinem Essay veranlaßte. Aber ebendieser Bevölkerungsdruck war offenbar auch jene Kraft, die in den Engländern ungeahnte Innovationskräfte freisetzte und sie zu neuen Wirtschaftsweisen zwang. Malthus hatte die Industrialisierung Englands nicht vorausgesehen.

Annahmen, Schätzungen, Deutungen

Zwei Fehleinschätzungen von Malthus verbreiten Neomalthusianer in New York und anderswo im Kampf gegen das Bevölkerungswachstum in Entwicklungsländern: Erstens die (für zentrale Planer typische) Vorstellung, daß die Menschen in der Dritten Welt von ihnen zu versorgende Subjekte sind. Hiergegen hat schon Mahatma Gandhi geltend gemacht, daß Kinder mit nur einem Bäuchlein zur Welt kommen, aber mit zwei Händchen. Und mit einem Gehirn, fügt der Bevölkerungsökonom an der Maryland University Julian L. Simon hinzu. In der menschlichen Lernfähigkeit und Kreativität sieht er die »letzte Ressource« überhaupt.[33] Zweitens die (in den Industrieländern verbreitete) Vorstellung, in der Dritten Welt setzten die Menschen bedenkenlos und unkontrolliert Kinder in die Welt. Diese Vorstellung erklärt erst die Überzeugung, diese Menschen seien in Sachen Familie aufklärungs- und beratungsbedürftig, und diese Überzeugung wiederum liegt der Idee der Familienplanungsdienste zugrunde. Sie sollen der Unaufgeklärtheit abhelfen und tun dies nach den in Industrieländern entwickelten Maßstäben. In den modernen Industriegesellschaften ist aber der fatale Niedergang der Fruchtbarkeit, wie Miegel und Wahl[34] eindrucksvoll zeigen, eng mit dem individualistischen Lebensstil verknüpft. Vermutlich sind die internationalen Planer überzeugt, die Fruchtbarkeit lasse sich technisch und politisch je nach Bedarf nach unten wie nach oben steuern. Erkenntnisse darüber liegen nicht vor.[35] Insofern ist auch für die Entwicklungsländer eine Globalisierung des Verhütungstrainings durch die Industrieländer langfristig nicht risikolos. Auch sie könnten am Ende in deren Implosionsspirale geraten.

Der Weltbankbericht »Population Change and Economic Development« von 1985 spricht davon, daß die Familienplanungsprogramme in Entwicklungsländern den Bedarf zuerst schaffen, um ihn dann zu befriedigen. Tatsächlich sind das Ergebnis der in Kairo mit »Anleitung, Information, Aufklärung, Kommunikation, Beratung und Diensten« (7.14) beschriebenen Strategie zunächst jene »unmet needs« (ungedeckter Verhütungsbedarf), von dem nicht nur im Aktionsprogramm, sondern auch in dem – unter Aufsicht von Nafis Sadik – im August 1994 veröffentlichten Weltbevölkerungsbericht der Vereinten Nationen die Rede ist. Der »ungedeckte Verhütungsbedarf« gilt als Ausdruck selbstbestimmter Nachfrage von Frauen oder

---

[33] Julian L. Simon, The Ultimate Resource, New Jersey 1981 (Princeton University Press [5]1989; völlig neu bearbeitete Fassung in Vorbereitung). Ders., Population Matters, New Brunswick/New Jersey 1990 (Transaction Publishers).

[34] S. Anm. 29: Zentralthese der ganzen Studie.

[35] In jüngerer Zeit haben zwei Länder mit entschieden pro-natalistischer Politik eine Trendumkehr in Richtung Fruchtbarkeitssteigerung erreicht: Die DDR vorübergehend zwischen 1976 und 1980 mit einem Wiederanstieg der Fruchtbarkeit von 1,55 auf 1,95 Kindern je Frau (nach 1980 wieder fallend), und Schweden seit 1983. Die damalige Fruchtbarkeit von 1,6 Kindern je Frau stieg bis 1993 auf 2,17. Während in der DDR trotz großer sozialpolitischer Anstrengungen weder das Ersatzniveau der Fruchtbarkeit erreicht noch das erreichte Niveau gehalten werden konnte, gilt Schweden derzeit als einzige Ausnahme vom generellen Abwärtstrend. Über eine Dauerwirkung läßt sich noch nichts sagen. Haupteffekt in Schweden scheint zu sein, daß Mütter – sozialpolitisch angeregt – nicht mehr so lange warten, bis sie das erste Kind bekommen.

Paaren in Entwicklungsländern, und die »Gewährleistung der Eigenentscheidung der Frau über ihre Fruchtbarkeit« (2.4) verlangt dann, ihr auch den Zugang zu den Mitteln zu verschaffen (»Dienste«). Die weltweite Bereitstellung von Verhütungsmitteln erweist sich so als Programm zur Förderung der Selbstbestimmung der im Aktionsprogramm angegebenen 120 Millionen Paare oder Frauen (7.13) mit »ungedecktem Verhütungsbedarf«. Diese Zahl nannte auch schon der Entwurf des Schlußdokuments vom April 1994. Der Weltbankökonom Lant Pritchett hat die Zahl kritisch gewürdigt und für weit überhöht befunden: Verheiratete Frauen, die keine Verhütungsmittel benutzen, aber gesagt hätten, daß sie nicht gleich (wieder) ein Kind wollten, seien wahllos addiert worden. Da seien Unfruchtbare ebenso mitgerechnet worden wie solche, die weitgehend enthaltsam leben oder aus religiösen oder sonstigen Gründen auch dann keine Kontrazeptiva nähmen, wenn sie Zugang dazu hätten. Von den etwa in Uganda erfaßten 27 Prozent der verheirateten Frauen verwendeten allenfalls 5 keine Verhütungsmittel, obwohl sie dies möchten.[36]

120 Millionen »Frauen, die nicht verhüten, obwohl sie wollen«, nennt auch der Weltbevölkerungsbericht 1994.[37] Sie gehören dort zu den »in den Entwicklungsländern rund 350 Millionen, (die) keine modernen Methoden der Familienplanung an(wenden)«, oder, wie es in der Kurzfassung für die Presse heißt, »keinen Zugang haben zu sicheren und wirksamen Methoden der Fruchtbarkeitsregulierung oder zu Informationen, wo sie diese erhalten könnten und wie sie anzuwenden sind.«[38] Hierfür werden dann unter anderem »kulturelle Barrieren« verantwortlich gemacht, die zu überwinden sind. Andererseits sind laut Aktionsprogramm von Kairo Traditionen, Religionen, sittliche Werte, Kulturen und weltanschauliche Überzeugungen uneingeschränkt zu achten (1.17). Der Weltbevölkerungsbericht selbst stellt für das Jahr 2000 eine Nachfrage von 500 bis 600 Millionen Paaren nach Verhütung in Aussicht.

Wie Lant Pritchett und schon 1942 der britische Ökonom und Nobelpreisträger John Hicks[39], räumt auch Lord Peter Bauer, laut UN-Liste einer der Gründerväter der Entwicklungsökonomie[40], mit dem Irrtum auf, viele der Kinder in der Dritten Welt seien unerwünschte Kinder. Alle traditionellen Gesellschaften hätten seit eh und je »Familienplanung« praktiziert, auch in Entwicklungsländern, trug Lord Bau-

---

[36] Population and Development Review, März 1994. Vgl. auch The Economist v. 28. 5. 94, wo unter dem Titel »Population Misconceptions« (S. 93–94) Zweifel an der Wirksamkeit von Verhütungsstrategien erhoben werden und auch L. Pritchetts Studie referiert wird.
Lt. einer in Kairo verbreiteten Kongreßzeitung d. Inter Press Service (IPS) wurde die in Population and Development Review publizierte Studie gemeinsam verfaßt von Lawrence Summers, Staatssekretär für Auswärtiges im US-Schatzamt, und Weltbankökonom Lant Pritchett. Wegen Abweichung von der offiziellen Lesart sei Summers von höherer Seite nahegelegt worden, seinen Namen aus der Studie zu entfernen, wenn er seinen Job behalten wolle. Widerstrebend habe sich Summers gefügt und die Studie sei allein unter Pritchetts Namen erschienen. (Terra Viva, Kairo 8. 9. 94, S. 11).

[37] UNFPA, Bevölkerungsfonds der Vereinten Nationen, Weltbevölkerungsbericht 1994, hrsg. v. Deutsche Ges. für die Vereinten Nationen e.V. Bonn, Aug. 1994, S. 30.

[38] Weltbevölkerung Kurzinformation 1994, hrsg. v. UNFPA/DGVN, Bonn, Aug. 1994, S. 2.

[39] Zit. nach The Economist v. 28. 5. 94 (Population misconceptions, S. 93–94).

[40] Lord Peter Bauer, Bevölkerung, Wohlstand, Entwicklung. Ende der Verdunkelung, in: Hans Thomas (Hrsg.): Bevölkerung, Entwicklung, Umwelt, Herford, 1995 (BusseSeewald), S. 13-38, hier 14ff.

er im September 1994 in Köln vor.[41] Sonst bekämen die Frauen ja soviele Kinder, wie es biologisch möglich ist. Das aber sei nirgendwo der Fall. Bei den politisch motivierten Programmen gehe es immer nur darum, so Bauer, »ob die Frage, wieviele Kinder die Leute bekommen sollen, von den Eltern oder von Staatsbeamten oder internationalen Agenturen entschieden werden soll. Alle übrige Diskussion ist Schaumschlägerei und Vernebelung.«[42] Zwar nicht in jedem Einzelfall, aber doch im Großen und Ganzen, meinen die Autoren, hätten die Leute nicht mehr Kinder, als sie wünschen, wenngleich wohl freilich mehr, als wir wünschen.

In diesem Zusammenhang mag die These von Pierre Chaunu von Interesse sein, daß in den Industrieländern viele Frauen weniger Kinder bekommen als sie tatsächlich wünschten. Das liege, so Chaunu, unter der Bedingung technisch perfektionierter Verhütung an der Diskrepanz zwischen der Frage, wieviele Kinder sich eine Frau denn wohl wünsche, und der Frage, ob sie jetzt eines bekommen wolle. Zur Erfüllung des Kinderwunsches sei »Jetzt« dann eben immer der ungeeignete Zeitpunkt.[43] Chaunu macht auch aufmerksam auf die folgenschwere Verwechslung zwischen »unerwünschter Schwangerschaft« und Ablehnung des geborenen Kindes.

Vom 1. Nov. 1963 bis 31. Okt. 1964 wurden in einem Ostberliner Stadtrandbezirk von der örtlichen Schwangerenberatungsstelle und gynäkologischen Poliklinik die 812 erfaßten Schwangeren beiläufig befragt, ob die gegenwärtige Schwangerschaft »erwünscht«, »unerwünscht«, oder »jetzt nicht erwünscht« sei. »Erwünscht« antworteten 31,5 Prozent der Schwangeren.[44] 1963 lag die Fruchtbarkeit in der DDR bei 2,47 Kindern je Frau. Fünf Jahre nach der Wende, die auch den flächendeckenden Zugang zu Kontrazeptiva gebracht hat, beträgt 1994 in den neuen Bundesländern die – weltweit niedrigste – Fruchtbarkeit 0,77 Kinder je Frau. Das entspricht 31,2 Prozent der Geburten je Frau von 1963.

In den Entwicklungsländern hat die Entwicklung, die das Bevölkerungswachstum ausgelöst hat, mit ihrem Fortschreiten auch den Abwärtstrend der Wachstumsraten gebracht. Die Fruchtbarkeitsrate ist der sensibelste Indikator. Die noch immer geschürte Angst vor ständig steigenden Wachstumsraten, vor einer »Bevölkerungsexplosion« also, ist schon seit 25 Jahren unberechtigt. Auch in den Entwicklungsländern greift das Gesetz vom »demographischen Übergang«, nach dem sich bei uns die seit 1750 zunächst immer schneller wachsende Bevölkerung um die Mitte des 20. Jahrhunderts spontan wieder stabilisierte. Das Zeugungs- und Gebärverhalten paßt sich, wenn auch langsam, der gesunkenen Sterblichkeit an.

Nach dem Zweiten Weltkrieg wuchsen in den Entwicklungsländern nicht nur die Bevölkerungen, sondern auch von Jahr zu Jahr die Wachstumsraten. Bis 1968. Seitdem nehmen die Wachstumsraten ab, wenn auch mit erheblichen regionalen Unterschieden. Von damals im Gesamtdurchschnitt der Entwicklungsländer 6–7 Kindern

---

[41] Lindenthal-Institut Köln, Bevölkerung, Entwicklung, Umwelt. Internationales interdisziplinäres Colloquium, Köln 17.–18. und 24. September 1994 (Publikation s. Anm. 40).

[42] S. Anm. 40, S. 13.

[43] Pierre Chaunu, Die verhütete Zukunft, Stuttgart 1981 (Seewald), S. 204 ff.

[44] Eberhard Bäßler, Ein statistischer Beitrag zur Frage der Kinderfreudigkeit der heutigen Familie, in: Das Deutsche Gesundheitswesen, Heft 14, 1966, S. 639–642.

je Frau ist die Durchschnittsfruchtbarkeit auf 3,7 zurückgegangen. Setzt man im Durchschnitt der Entwicklungsländer angesichts der dortigen medizinischen Standards ein bloßes Erhaltungsniveau der Fruchtbarkeit mit rund 2,5 an, bedeutet der Rückgang seit 1968 70 Prozent des Weges zum bloßen Generationenersatz in nur 25 Jahren. Durch weitere Senkung der Sterblichkeit und weil besonders viele junge Menschen erst ins fortpflanzungsfähige Alter kommen, wachsen aber die Bevölkerungen über mehrere Jahrzehnte noch schneller, als es der gegenwärtigen Fruchtbarkeit entspricht. Die hier zugrundeliegenden Daten sind keine abweichlerischen Geheimauskünfte, sondern solche, die jedermann den UNO-Statistiken und selbst dem Aktionsprogramm von Kairo (6.2–3) entnehmen kann.

Familienplanerische Einwendungen gegen eine Entwarnung an der bevölkerungspolitischen Aktionsfront sind von dreierlei Art. Erstens wird die Senkung der Geburtenziffern in den letzten 20 Jahren im wesentlichen als Ergebnis erfolgreicher Bevölkerungspolitik ausgegeben (1.8/7.13). Eine unabhängige Studie der Johns Hopkins University von 1985 räumt Familienplanungsstrategien einen Anteil von um 20 Prozent ein. Danach gehen 80 Prozent auf das Konto Demographischer Übergang.[45] Zweitens wird der Prozeß des demographischen Übergangs, wenn er denn greife, auf jeden Fall als zu langsam eingeschätzt. Die Gefahr, daß uns die Probleme über den Kopf wachsen, sei zu groß. Drittens wird bezweifelt, daß das Gesetz vom demographischen Übergang in bestimmten Weltregionen wirklich greift. Exemplarisch angegeben wurden islamische und schwarzafrikanische Länder. Dort seien Wachstumsraten von unverändert jährlich 3 Prozent und mehr zu verzeichnen und Fruchtbarkeitsziffern von nach wie vor über 6 Kindern je Frau. Als ostasiatische islamische Länder niedrigere Werte auswiesen, wurden die Befürchtungen auf arabisch-islamische Länder beschränkt. Aber dann fielen in Tunesien die Werte auch.[46] Seitdem war – bis Kairo – eigentlich nur noch die Rede von Afrika südlich der Sahara. Im November 1994 – just nach Kairo – erscheint das Informationsblatt der Deutschen Stiftung Weltbevölkerung zu Kairo mit dem Aufmacher »Trendwende der Bevölkerungsentwicklung in Afrika?«. Dort heißt es: »In Afrika, das lange Zeit als Ausnahme vom globalen Fruchtbarkeitsrückgang gesehen werden mußte, beginnt auf breiter Front ein markantes Sinken der Fertilität.«[47]

Hinlänglich verläßliche demographische Daten bereitzustellen, die halbwegs zutreffende Aussagen über Bevölkerungswachstumsraten oder Fruchtbarkeit in einem Land erlauben, verlangt einen erheblichen Aufwand. In Nigeria hatte es bis 1991 keine Volkszählung gegeben. Gebildete Nigerianer sprachen 1990 von 120–130 Millionen Einwohnern. Der Weltbankbericht von 1992 gibt für 1990 115,5 Millionen an. 1991 wurde gezählt, die Zählung aber von der Regierung nicht anerkannt. (Schon lange gab es Stimmen, die sagten, eine Volkszählung unterbleibe aus der po-

---

[45] The Johns Hopkins University (Hrsg): The impact of Family Planning Programs on Fertility, in: Population Reports, Serie J Nr. 29, Jan/Febr. 1985.

[46] Gérard-François Dumont, Demographische Entwicklung und regionale wie globale Zukunftsperspektiven, in: Hans Thomas (Hrsg): Bevölkerung, Entwicklung, Umwelt, Herford 1995 (BusseSeewald), S. 81–114, hier: 102.

[47] ICPD-Newsletter Nr. 14, Nov.–Dez. 1994, hrsg. v. Deutsche Stiftung Weltbevölkerung.

litischen Sorge, es könne sich herausstellen, daß nicht die Mehrheit der Nigerianer Muslime sind. Nigeria gehöre zum Bund islamischer Staaten, und das verlange, daß die Mehrheit der Bevölkerung islamisch und der Staatspräsident lt. Verfassung Muslim sei). Die Zählung hatte bereinigt um die 90 Millionen Nigerianer ergeben. Der Weltbankbericht 1993 gibt aber für 1991 überraschende 98,5 Millionen an. Wie auch immer, die Fehlschätzungen lagen irgendwo zwischen 20 und 40 Prozent. Wer nun die Weltbankberichte der 80er Jahre zu Rate zieht, verfolgt darin ein tabellengerechtes Wachstum der Bevölkerung von Nigeria um jährlich rund 3 Prozent bis zu jenen 115,5 Millionen von 1990. Woher wußte die Weltbank solch genaue Zuwachsraten?

Zukunftsprojektionen

Den drei genannten Einwendungen entsprechen drei Varianten der UNO-Projektion zukünftiger Bevölkerungsentwicklung. Laut mittlerer Variante wird sich die Weltbevölkerung in den Jahrzehnten nach 2100 bei etwa 12,5 Milliarden Menschen stabilisieren. Die Kurve ist die eines demographischen Übergangs. Die obere Variante geht von einem dauerhaften Weiterwachsen der Weltbevölkerung aus, die um das Jahr 2100 die Marke von 18,5 Milliarden erreicht. Die untere Variante zeigt das Bild eines stark beschleunigten Fruchtbarkeitsrückgangs. Die Weltbevölkerung wächst bis zum Jahr 2025, nimmt nach 2050 wieder ab und erreicht um 2100 wieder das heutige Niveau. Dann schrumpft sie weiter.

Der ICPD Newsletter der Deutschen Stiftung Weltbevölkerung von November/Dezember 1994 korrigiert auch die bisher angegebene gegenwärtige Zuwachsrate der Weltbevölkerung noch einmal nach unten. Für die Jahre 1990–95 sei sie mit 1,7 Prozent überschätzt worden und liege nach jüngsten Erkenntnissen bei 1,57 Prozent. 1968 hatte sie 2,1 Prozent betragen. In dem Jahr hat sie den Zenit durchschritten.

Überhaupt ist das Jahr 1968 für das bis Kairo reichende Problembewußtsein eine Art Schlüsseljahr. Damals sah die Wachstumskurve der Weltbevölkerung tatsächlich aus wie eine Hyperbel, deren Anstieg immer steiler wird. 1994 wurde in mancher Zeitung die bedrohliche Kurve noch wiedergegeben. Natürlich sind Angaben in absoluten Zahlen wie die, daß gegenwärtig die Menschheit jährlich um 96 Millionen zunimmt, oder daß der Zuwachs von 1 Milliarde Menschen auf 2 Milliarden 121 Jahre (1805–1926) brauchte, die dritte Milliarde in 34 Jahren (1960), die vierte in 14 Jahren (1974), die fünfte in 13 Jahren (1987) hinzukam, eindrucksvoll. 1968 löste die Kurve nicht nur bei Paul Ehrlich den Alarm der »Bevölkerungsbombe« aus. Im Februar 1968 wechselte der wohl bislang namhafteste Verteidigungsminister der USA Robert McNamara vom Pentagon an die Spitze der Weltbank und widmete sich den Sicherheitsinteressen an der bevölkerungspolitischen Front. Man muß sich die damalige Weltbewußtseinslage in Erinnerung rufen, um das Erzürnen vieler darüber zu ermessen, daß Papst Paul VI. in dem gleichen Jahr – ausgerechnet! oder doch nicht zufällig? – die Enzyklika Humanae vitae veröffentlichte. Ebenfalls im Jahr 1968 erklärte die Menschenrechtskonferenz von Teheran das Elternrecht, über Zahl und Abstand der Geburten frei und eigenverantwortlich zu entscheiden und das Recht auf eine hierzu angemessene Bildung und Information.

Heute stellt sich ernsthaft die Frage, ob man die Dollar-Milliarden, die Kairo für ein globales Familienplanungsprogramm mobilisieren will, nicht doch besser für die Entwicklung – und damit für die Beschleunigung des demographischen Übergangs – ausgeben sollte. Es ist nicht einmal ausgeschlossen, daß in zwanzig oder dreißig Jahren der weltweite Fruchtbarkeitsrückgang jedes Verständnis für das Kairoer Aktionsprogramm beseitigt. Der französische Demograph Jean Bourgeois-Pichat hat 1988 in einer Studie einmal unterstellt, alle Länder der Welt übernähmen über kurz oder lang das Reproduktionsverhalten der Deutschen von 1988, um dann dabei zu bleiben. Den heutigen Entwicklungsländern räumt er einen Zeitverzug von einigen Jahrzehnten gegenüber den Industrieländern ein. Unter diesen Prämissen macht er nach den Berechnungsmethoden der UNO eine Weltbevölkerungsprojektion, die zu dem Ergebnis kommt, daß die heutigen Industrieländer im Jahr 2250, die heutigen Entwicklungsländer im Jahr 2400 ausgestorben sein werden. Allerdings geht es Bourgeois-Pichat weniger um eine Prophezeihung als darum zu zeigen, daß Langfristprognosen letztlich nicht mehr aussagen können, als man in den Rechner eingefüttert hat. Das unmittelbare Interesse jener Studie richtet sich auf Szenarien, die sich aus dem Vergleich der schon absehbar vergreisenden Gesellschaften der heutigen Industrieländer des christlich-europäischen Kulturkreises mit den noch physisch jugendlichen Bevölkerungen je des islamischen, chinesischen, sonst asiatischen, afrikanischen und lateinamerikanischen Kulturkreises ergeben.

Bevölkerungsentwicklungen fanden bereits Aufmerksamkeit bei den schon während des Zweiten Weltkriegs angestellten Überlegungen über eine zukünftige Weltfriedensordnung, die später zur Gründung der UNO führten und ihr auch eine Zuständigkeit für Bevölkerungsfragen zuwiesen. Allerdings war es die Sorge um den spektakulären Rückgang des Bevölkerungswachstums in England, die König Georg VI. veranlaßte, am 3. März 1944 eine Royal Commission on Population einzusetzen. Die Kommission machte sich Gedanken darüber, daß im 18. und 19. Jahrhundert vor allem das schnelle Bevölkerungswachstum in Europa »die Ausdehnung europäischer Herrschaft über bewohnte tropische und subtropische Länder und deren Entwicklung zu Nahrungs- und Rohstofflieferanten ermöglicht hat.«[48] Nun aber war es umgekehrt: in Europa stagnierten die Bevölkerungen, während sie in den Kolonien ihr Wachstum beschleunigten.

1967 wurde – nicht zuletzt auf Betreiben der USA – der UNFPA (UN Fund for Population Activities, heute: UN-Bevölkerungsfonds) gegründet, und 1974 debattierte in Bukarest erstmals eine Weltbevölkerungskonferenz einen vom UNFPA im Entwurf vorgelegten Weltbevölkerungsaktionsplan. Einige Entwicklungsländer wandten ein, er sei eine imperialistische Idee des Westens. Im gleichen Jahr legte der Nationale Sicherheitsrat der Vereinigten Staaten dem Präsidenten das – seinerzeit geheime – Memorandum »NSSM 200« vor, das die Herausforderungen einer zukünftigen internationalen Bevölkerungspolitik der USA darstellt. Die 198 Seiten

---

[48] Royal Commission on Population: Report, presented to Parliament by Command of His Majesty, London, Juni 1949; hier zit. nach: The Control of People, IPFA Foreign Policy Papers – Working Papers #5, Information Project for Africa, Inc. Washington D.C., 1994, S. 27.

umfassende Studie mit dem Titel »Auswirkungen des weltweiten Bevölkerungswachstums auf die nationalen Sicherheits- und Überseeinteressen der USA«[49] skizziert eingangs die negativen Folgen schnellen Bevölkerungswachstums in Entwicklungsländern, zuerst diejenigen für deren eigenen wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt, wobei der Bedrohung durch Nahrungsmittelknappheit und Hungerkrisen eine aus heutiger Sicht unverständlich große Bedeutung beigemessen wird. Die Bedrohung könne sich, so das Papier, noch verschärfen, wenn sich die Befürchtungen einer Abkühlung des Weltklimas mit der Zunahme von Frösten bestätige.[50] Dann geht es ausführlich um die negativen Folgen für die ungestörte Rohstoffgewinnung in den Entwicklungsländern, für deren freien Fluß und für den Weltfrieden. Die Welt sei zunehmend abhängig von Mineralrohstoffen aus Entwicklungsländern. Die USA stellten zwar nur 6 Prozent der Weltbevölkerung, benötigten aber 30 Prozent dieser Rohstoffe.

Das Problem liege aber nicht in einem zunehmenden Eigenverbrauch einer wachsenden Zahl von Menschen in Entwicklungsländern, denn die relevante Nachfrage nach fossilen Brenn- und Mineralrohstoffen sei diejenige für industrielle Produktion. Wenn schnelles Bevölkerungswachstum die Aussichten von Entwicklungsländern auf wirtschaftlichen und sozialen Fortschritt in die Ferne rücke, sei aber mit politischer Destabilisierung zu rechnen, die die ungestörte Rohstoffgewinnung und deren freien Fluß gefährde. Im Falle Brasilien ist auch, sollte sich der wirtschaftliche Aufschwung fortsetzen, von einer regionalen und weltweiten Machtzunahme im Laufe der nächsten 25 Jahre die Rede.[51]

Das Memorandum erkennt einen akuten bevölkerungspolitischen Handlungsbedarf der USA und erörtert ausgiebig Empfängnisverhütungstechniken und andere geburtensenkende Strategien sowie Akzeptanzprobleme und Kosten/Nutzen-Relationen. So legten letztere beispielsweise bei der als sehr wichtig erachteten Bildung der Frauen nahe, herauszufinden, welche Mindestbildung den geburtensenkenden Effekt bringe. Es reiche auch nicht, so das Papier, einer bestehenden Nachfrage nach Verhütungswissen und -mitteln zu entsprechen, es bestehe vor allem auch ein Bedarf an Motivation zur Kleinfamilie, der gedeckt werden müsse.[52]

Zum Thema Abtreibung gibt das Papier keine Empfehlungen, begnügt sich vielmehr mit einigen Feststellungen wie der, daß legale wie illegale Abtreibungen derzeit weltweit das Hauptmittel zur Geburtenplanung sei und daß kein Land seine Geburtenraten ohne Rekurs auf Abtreibungen gesenkt habe.

Priorität für bevölkerungspolitisches US-Engagement räumt das Papier 13 Ländern ein, auf die einerseits 47 Prozent des Weltbevölkerungswachstums entfallen, und die andererseits für die Sicherheitsinteressen der Welt und die außenpolitischen und strategischen Interessen der USA von wesentlicherer Bedeutung seien: Indien, Bangladesh, Pakistan, Nigeria, Mexiko, Indonesien, Brasilien, Philippinen, Thai-

---

[49] US National Security Study Memorandum: NSSM 200; Implications of Worldwide Population Growth for U.S. Security and Overseas Interests, U.S. National Security Council, 10. 12. 1994, 114f.

[50] Ebd., S. 30.

[51] Ebd. S. 22.

[52] Ebd. S. 58.

land, Ägypten, Türkei, Äthiopien, und Kolumbien. Aus Akzeptanz- und Effizienzgründen wird bilateraler und multilateraler Kooperation der Vorzug vor Alleingängen der USA eingeräumt und vor Zwangsmaßnahmen gewarnt, großzügiger (Mit-) Finanzierung internationaler Geburtenkontrollprogramme, besonders des UN-Bevölkerungsfonds und nichtstaatlicher Organisationen wie IPPF oder Pathfinder-Fund das Wort geredet. Vor allem sollten die Führungseliten der Entwicklungsländer für solche Programme gewonnen werden – im Interesse ihrer Länder und ohne daß sie darin die Politik eines Industrielandes sähen, die die Stärke ihrer Länder bremsen oder deren Ressourcen zur Verwendung in »reichen« Ländern reservieren wolle.[53]

Der größeren Akzeptanz dient auch die Empfehlung, Familienplanungsdienste in Gesundheitsdienste zu integrieren, womit die Fruchtbarkeitssenkungen als im Dienste der Gesundheit von Mutter und Kind und zum Wohle der Familien verstanden würden.[54] Schließlich bedürfe es großer Anstrengungen der Bewußtseinsbildung im Inland (USA), in Entwicklungsländern und im übrigen Ausland, von der Ausbildung des diplomatischen Personals der USA und der Regierenden in Entwicklungsländern angefangen bis zum massiven Einsatz von Schulen und Medien weltweit.

Um einem etwaigen (»ideologisch geprägten«) Verdacht entgegenzutreten, hinter dem US-Einsatz für eine solche Bevölkerungspolitik stehe eine imperialistische Motivation, »solle diese immer wieder dargestellt werden als Ausfluß der Sorge a) um das Recht der Paare, über Anzahl und Abstand ihrer Kinder frei und verantwortlich selbst zu bestimmen und hierzu Information, Bildung und die nötigen Mittel zu erhalten, und b) um die soziale und wirtschaftliche Entwicklung der armen Länder, deren Massenarmut sowohl Folge des schnellen Bevölkerungswachstums sei als sie es auch mitverursache. Darüber hinaus sollten die USA etwas unternehmen, um die Botschaft zu vermitteln, daß eine Kontrolle des Weltbevölkerungswachstums im gemeinsamen Interesse der Industrie- und Entwicklungsländer liegt.«[55]

Der erste Jahresbericht über die nach den Grundlinien von NSSM 200 konzipierte US-Bevölkerungspolitik fügt im Mai 1976 die Empfehlung hinzu, nicht mehr von »Geburtenkontrolle« zu sprechen, sondern von »Familienplanung« und »verantwortlicher Elternschaft«.[56]

Viele Entwicklungsländer haben heute die Fruchtbarkeit der gesunkenen Sterblichkeit bereits weitgehend angepaßt, vor allem die sogenannten Schwellenländer oder NICs (new industrialized countries), aber auch manche Länder Lateinamerikas.[57] Die Bevölkerungen wachsen noch aufgrund des hohen Bevölkerungsanteils an jungen Menschen, die erst ins Reproduktionsalter kommen. In anderen Ländern verschärft das noch anhaltend stärkere Bevölkerungswachstum unbestritten zahlreiche Probleme, deren Ursache zwar nicht das Bevölkerungswachstum als solches ist, die aber deswegen keinesfalls verniedlicht werden dürfen.

---

[53] Ebd. S. 114.
[54] Ebd. S. 107, 145f., 176f., 181.
[55] Ebd. S. 115.
[56] U.S. International Population Policy First Annual Report, Prepared by The Interagency Task Force on Population Policy, Mai 1976, S. 7.
[57] S.Anm. 46, S. 90.

Nicht minder gefährlich als die Verniedlichung solcher Probleme ist es allerdings, sie eilfertig als Bevölkerungsprobleme feilzubieten, als solche zu dramatisieren und zu verallgemeinern. Dicht bevölkerte Länder mit hohem Bevölkerungswachstum und zugleich aussichtslos erscheinender Lösung vitaler Probleme sind, wenn es solche Fälle gibt, Ausnahmen, die nicht exemplarisch angeführt werden dürfen. Ähnlich wie vor zwanzig Jahren mit Indien geschieht dies heute oft mit Bangladesh. Auch die katastrophalen Massaker zwischen Hutus und Tutsis in Ruanda 1994 wurden mancherorts bereits als typische Übervölkerungsprobleme ausgegeben, noch ehe ethnische und politische Ursachen überhaupt in Erwägung gezogen worden waren.

Ruandas Bevölkerungsdichte von 270 Einwohnern je km^2 (vor den Unruhen) liegt in der Größenordnung der deutschen (240), übersteigt aber um ein Vielfaches die der meisten anderen schwarzafrikanischen Länder (Tansania 24, Kenia 44, Zaire 17, Südafrika 32, Nigeria um 100). Sie ist andererseits um die Hälfte niedriger als die der Insel Mauritius mit 520 Menschen je km^2, die gleichwohl einen erstaunlichen Aufschwung genommen hat. Bangladesh ist mit 780 Menschen je km^2 wirklich ein Ausnahmefall. Indien ist mit 280 (1989) wenig dichter besiedelt als Deutschland, China mit 115 etwa wie Frankreich (105), ganz Amerika mit Ausnahme von El Salvador (250) eher unter- als überbevölkert (USA 26, Kanada 3, Mexiko 50, Peru und Chile 17, Brasilien 17, Uruguay 18, Paraguay 10, Argentinien 12).

Der demographische Übergang war auch in Europa, darüber sieht man heute leicht hinweg, keine idyllische Entwicklung. Der Bevölkerungsdruck, der zu Malthus' Zeiten und später die Industrialisierung Englands erzwang und am Ende sogar Wohlstand für eine vielfache Zahl von Menschen bescherte, hat zunächst einmal die entsetzlichen Anpassungsnöte der Frühindustrialisierung über die Menschen gebracht. Das Know-how des europäischen Aufschwungs liegt als Menschheitswissen vor und ist für die Entwicklungsländer abrufbar. Dort läuft die Entwicklung schneller ab. Das erklärt die zunächst im Vergleich mit dem damaligen Europa noch höheren Bevölkerungszuwachsraten und verschärft die kulturellen und sozialen Anpassungsnöte noch. Wofür England zweihundert Jahre brauchte, lief in Japan in weniger als hundert, in Korea in fünfzig Jahren ab.

Andererseits haben die Entwicklungsländer die Chance, Fehler, die wir gemacht haben, nicht zu wiederholen. Sie müssen das auch. Unsere Korrekturen kommen ihnen dabei zugute. Die ökologische Herausforderung der Industrieländer ist eine wissenschaftlich-technische Herausforderung aus der (noch jungen) Erkenntnis, daß auch die Umwelt global eine erschöpfbare Ressource ist. Ob die Ökologie als Überlebensfrage uns größere und grundsätzlichere Probleme aufgibt, als es für unsere Vorfahren deren Überlebensprobleme waren, läßt sich naturgemäß nicht beantworten. Hier und jetzt halten wir sie für einzigartig. Aber vielleicht liegt darin auch eine rückblickende Geringschätzung der Probleme, die die Generationen nach Malthus gelöst haben. Auch unsere Vorfahren, die noch Jäger und Sammler waren und ihre Jagdreviere zunehmend überjagen mußten, dürften recht verzweifelt gewesen sein, bis sie auf die Idee des Ackerbaus kamen.

In den letzten zwanzig Jahren ist zwar häufig von Hungerkatastrophen berichtet worden, die sich allerdings regelmäßig in äußerst dünn besiedelten Weltregionen er-

eigneten. Und selbst dort waren sie oft von Krieg, Kriegsfolgen oder offensichtlicher politischer Mißwirtschaft ausgelöst. Aus bevölkerungsreichen, halbwegs human regierten Ländern in Friedenszeiten ist von Hunger nirgendwo berichtet worden, obwohl ihn dort ja eigentlich die veröffentlichte Meinung verlangt.

Einen Spiegel dieser veröffentlichten Meinung liefern die spontanen Antworten der Schüler einer englischen Schulklasse auf die Frage des Lehrers nach ihrer Einschätzung des Zusammenhangs zwischen Bevölkerung und Wohlstand. Mit dieser Rundfrage beginnt ein Videofilm zum Bevölkerungsproblem für den Schulgebrauch in England[58]. Je mehr Menschen, sagen die Schüler, um so ärmer das Land, um so belasteter die Umwelt, um so geringer die Chance menschenwürdiger Entwicklung. Dann sagt der Lehrer, er habe drei Länder im Sinn: eines mit 24 Menschen je km^2, fruchtbarem Land und reichlich Bodenschätzen; ein zweites mit 158 Einwohnern je km^2, gebirgig, mit entsprechend weniger landwirtschaftlich bestellbaren Flächen und so gut wie keinen Bodenschätzen; ein drittes schließlich mit 5.294 Einwohnern je km^2, ohne Landwirtschaft, ohne Bodenschätze. Außerdem sei das Wasser knapp. Die Schüler stellen Vermutungen an, bis der Lehrer die Länder nennt: Erstens Tansania (Volkseinkommen pro Kopf und Jahr US-$ 240.–), zweitens die Schweiz (17.840 US-$), drittens Hongkong (6.720 US-$). Nach dem Zweiten Weltkrieg war Hongkong eine armselige Flüchtlingssiedlung zwischen ein paar erodierten Berghängen mit einer explodierenden Bevölkerung in unvorstellbarem Elend.

Überraschend, wie schnell die Schüler umschalten und nun sogar bereit sind, hohe Bevölkerungsdichte zu einer Wohlstandsvoraussetzung zu erklären. Denn, so begründen sie das, größere Bevölkerungsdichte liefere bessere Bedingungen für Arbeitsteiligkeit, Leistungsaustausch und Handel, und die erforderliche Infrastruktur sei pro Kopf billiger. So einfach, sagt der Lehrer, sei es nun auch wieder nicht.

Die grundlegenden Untersuchungen zum Zusammenhang von Bevölkerungs- und Wirtschaftsentwicklung hat in den 60er Jahren der Harvard-Ökonom und Nobelpreisträger von 1971 Simon Kuznets durchgeführt. Er studierte alle Länder, für die über einen Zeitraum von hundert Jahren Daten vorlagen. Ergebnis: Es gibt überhaupt keinen Zusammenhang. Alle Varianten kamen vor: Länder mit stagnierender Bevölkerung und wirtschaftlichem Erfolg, aber ebensolche mit wirtschaftlicher Stagnation; Länder mit rasantem Bevölkerungswachstum und wirtschaftlichem Stillstand, und ebensolche mit ebenso rasantem, ja noch größerem Wirtschaftswachstum.[59] Obwohl Kuznets' Befunde oft bestätigt wurden, auch was die Nachkriegsentwicklung in den Entwicklungsländern angeht, hatten sie wenig Einfluß auf die intuitiven Erkenntnisse von Politikern und Publizisten.

Blickt man auf die heutigen Entwicklungsländer innerhalb des Zeitraums der letzten dreißig Jahre, so hat in der überwältigenden Mehrzahl derjenigen, die von Krieg, Kriegsfolgen und handfester politischer – meist sozialistischer – Mißwirtschaft ver-

---

[58] Abbey Video Production i.A. v. Family and Youth Concern, 322 Woodstock Road, Oxford OX2 7BS, März 1989.

[59] Simon Kuznets, Economic Growth of Nations, Cambridge/USA, 1971 (Harvard Univ. Press); Ders.: Population and economic growth, in: Proceedings of the American Philosophical Society 11, 1967, S. 170–193.

schont blieben, das Wirtschaftswachstum mit der Bevölkerungszunahme nicht nur Schritt gehalten, sondern sie deutlich überholt. Das reale Pro-Kopf-Einkommen hat fast überall zugenommen, die Ernährungslage sich quantitativ und qualitativ verbessert (was nicht heißt, daß sie gut oder zufriedenstellend und gerecht verteilt wäre). Lediglich in einigen schwarzafrikanischen Ländern gab es in den letzten Jahren einen Rückfall der Wohlstandsentwicklung hinter dem Bevölkerungswachstum, für den man aber durchaus handfeste politische Ursachen namhaft machen kann.

Die Zukunft des Planeten: Angst oder Zuversicht?

Die Zunahme des Pro-Kopf-Einkommens ist aber kein umfassender Indikator für Entwicklungsfortschritt oder Wohlstandsmehrung. Lord Bauer[60] macht darauf aufmerksam, daß die Tatsache eines längeren Lebens an sich schon eine hohe persönliche Wohlstandsmehrung bedeutet und das gesicherte Überleben der Kinder auch eine solche für die Familie. Tatsächlich wurde in den Entwicklungsländern von mehr Menschen das Längerleben für mehr Menschen auch erwirtschaftet. In dem Zusammenhang geht Lord Bauer auch der Frage nach, welche individuell-familiären Motive denn im Zuge des Entwicklungsprozesses den Wunsch nach großen Kinderzahlen reduzieren, wie es das statistische Gesetz vom demographischen Übergang abstraktnumerisch erfaßt. Was bewegt Eltern konkret, die Kinderzahl der sinkenden Sterblichkeit nach und nach anzupassen? Erst die Senkung der hohen Kindersterblichkeit, so Bauer, mache den Weg frei für die ganz neue Erfahrung, daß das konkrete jetzt geborene Kind mit gewisser Sicherheit ein langes Leben vor sich habe (während es die traditionelle Erwartung war, daß von den Kindern wohl einige länger überleben würden). Damit verändere sich die elterliche Perspektive auf das konkrete Kind. Es bekomme plötzlich Sinn, in die Zukunft des konkreten Kindes zu investieren. Dies wiederum sei eine Voraussetzung für die Einsicht in den Sinn von Schulbildung, eines entsprechenden Verzichts auf Kinderarbeit, von Sparen, etc.[61] Dieser positive Perspektivwechsel elterlicher Liebe, der die Person über die Zahl erhebt, schränkt schließlich auch den Wunsch nach großen Kinderzahlen ein. »Gegenstand von Bevölkerungspolitik sind nicht Zahlen, sondern Menschen«, hatte der Sprecher der vatikanischen Delegation, Joaquín Navarro Valls, am 6. September in Kairo erklärt. Der Hl. Stuhl ziehe quantitativen qualitative, personorientierte Ziele vor. Aber nur 7 der 113 Seiten des bevölkerungspolitischen Aktionsprogramms befaßten sich mit dem Thema Entwicklung.

Die Bevölkerungsplaner stehen aber unter dem Diktat des Rechenstiftes. Denn Familienplanung heißt praktisch Senkung der Fertilität (7.13). Sie kommen, ob sie es wollen oder nicht, mit Zahlenvorgaben, die irgendwie in Quoten umzusetzen sind, die dann – ganz frei, so wird betont – die Menschen sich zu eigen machen sollen. Darum sollen die in Kairo anvisierten Milliarden und sollen »alle Führungskräfte im politischen Bereich und des öffentlichen Lebens« laut Aktionsplan »mit allen mögli-

[60] S. Anm. 40, S. 15.
[61] Ebd. S. 30.

chen Mitteln ein Klima schaffen«, das heißt: unter Einsatz von Schulen, Radio, Fernsehen, Zeitungen, Dorfversammlungen, Volksfesten eine Art Flächenbombardement der »Aufklärung« und »Beratung« in Richtung Klein- und Kleinstfamilie ausrichten, bis die Menschen endlich die Familienplanungskatechismen und -hymnen selbst aufsagen und vorsingen. Dann gelten sie als aufgeklärte, selbstbestimmte Leute, und ihr neuer Bedarf ist dann aus Gründen ihrer Würde zu bedienen. Sehr viel Wert legt das Aktionsprogramm auf eine Einbindung der Familienplanungsdienste, für die »globale, regionale und subregionale Einrichtungen für Beschaffung von Kontrazeptiva« nötig sind (7.25), in die ärztlichen Mutter-Kind-Gesundheitsdienste (8.4/8.17-18). Neben den allgegenwärtigen Kontrazeptiva ist einmal auch von Antibiotika die Rede (8.8).

Daß niemand, wie der Papst es fordert, wegen seiner Kinderzahl sozial geächtet werden dürfe, weder im Staat noch im Dorf noch in der Nachbarschaft, erscheint unter diesen Umständen weder möglich noch erwünscht. Die Drohung mit sozialer Ächtung ist gerade das probate Mittel, Wohlverhalten zu erreichen. Weltbank und Internationaler Währungsfonds, Clinton-Regierung, USAID, Rockefeller- und Ford-Foundation leben es vor: Keine Zuwendungen in Entwicklungsländer ohne bevölkerungspolitische Aktivität der Empfänger! Der Druck, der die Empfänger trifft, setzt sich nach unten fort. Die Frau, die eine Prämie dafür kassiert, saß sie sich Norplant einsetzen läßt, braucht das Geld wirklich. Hier wird jemand nicht befördert, weil er viele Kinder hat, dort wird ein Kredit versagt, ein dritter konnte jene Wohnung nicht bekommen. Das spricht sich rund – und soll es auch.

Vor solch lebensfeindlichen Strategien hat die katholische Kirche immer gewarnt, obwohl der Hl. Stuhl, wie Navarro Valls in Kairo erklärte, durchaus anerkennt und auch öffentlich dazu steht, daß mit dem Bevölkerungswachstum ernste Probleme verbunden sind. Sobald das Bevölkerungswachstum, so Navarro Valls, als Faktor isoliert und als eigentliches Hindernis für die Entwicklung hingestellt werde, könne aber von wahrer Entwicklung keine Rede mehr sein.

Hinter der Ausbreitung eines im Namen der Verantwortung gegenüber nachfolgenden Generationen und der Zukunftsvorsorge lebensfeindlichen Klimas verbirgt sich Angst, Zukunftsangst, sei es die Angst der Industrieländer vor einer demographischen Überrumpelung durch die Entwicklungsländer, sei es die Angst, global der Dinge nicht mehr Herr zu werden. Tatsächlich sagen viele, es sei endgültig fünf vor zwölf, manche auch, es sei schon fünf nach zwölf. Andere, so etwa Jean-Claude Chesnais vom Institut National des Etudes Demographiques (INED) in Paris, halten dagegen mit der Überzeugung, daß das Bevölkerungswachstum den Entwicklungsländern langfristig von Vorteil sein werde.[62]

Was wirklich kommt, weiß niemand. Droht wirklich der Ressourcenkollaps oder eine ökologische Katastrophe oder wird der entstehende Bevölkerungsdruck in den Entwicklungsländern auch dort die Kraft sein, die gerade groß genug ist, um traditionelle Wirtschaftsstrukturen und -gewohnheiten aufzubrechen und Innovationen herbeizuführen?

---

[62] Jean-Claude Chesnais, La Revanche du Tiers-Monde, Paris 1987 (Laffont).

Gegen den nach wie vor – auch in Kairo – vorherrschenden Neomalthusianismus setzt eine seit Jahren wachsende Gruppe »revisionistischer« Demographen, Bevölkerungsökonomen und -historiker eine andere Theorie. Zu ihnen gehören klingende Namen wie Simon Kuznets, Friedrich August von Hayek, Alfred Sauvy, Colin Clark, Ester Boserup, Pierre Chaunu, Gérard-François Dumont, Jean-Claude Chesnais, Bernhard Felderer. Der derzeit unbekümmerteste und streitbarste ist wohl Julian Simon von der Maryland University. Manchen gilt er als optimistischer Abenteurer, der alle Probleme auf die leichte Schulter nimmt, anderen als frühaufklärerischer Technik-Utopiker und Macher, obwohl bei näherem Hinsehen Simons Argumentation gerade nicht aus Zukunftsprojektionen lebt, sondern aus demographie- und ökonomiegeschichtlichen Erfahrungen schöpft. Die Geschichte liefert ihm eine Fülle von Material, das sein Vertrauen in die menschliche Kreativität stützt. Allerdings bedürfe sie, um zu alternativen Ressourcen und unerwarteten Lösungen vorzustoßen, offensichtlich des Stimulus handfester Überlebensprobleme. Ob es sich um die Bewältigung von Ressourcen- oder von Umweltproblemen handelt, macht für Simon keinen Unterschied. Auch die Umwelt ist für ihn nichts anderes als eine begrenzte Ressource, und die Einsicht in ihre Knappheit der erste Schritt zur innovativen Problemlösung. Simons Kritiker sind häufiger über ihn empört als sie ihn widerlegen. Simon sieht sie im Perspektivismus unserer konkreten historischen Situation befangen: Für die heute erkannten Probleme kennen wir die Lösung nicht, also sind sie einzigartig. Das sei aber immer so gewesen. Angesichts der Entwaldung hätten im 17. Jahrhundert die Engländer die Erschöpfung des Brennmaterials für die Eisengewinnung und den Hausbrand als unausweichlich vorausgesehen, bis sie auf systematischen Kohlebergbau umgestiegen seien. Dann hätten sich sogar die Wälder wieder erholen können. Ein Beispiel reiht er an das andere. Erst recht aufreizend wirkt es dann, wenn er auch noch befindet, eigentlich habe sich die Umwelt unentwegt verbessert. Er jedenfalls sei glücklich, heute in einer Umwelt zu leben, in der es Brillen und Asthmaspray gibt, ohne die er unendlich viel leiden würde. Ein untrügliches Zeichen für eine verbesserte Umwelt sei die allgemein gestiegene Lebenserwartung.

Simons Theorie setzt eine freie Wirtschaft voraus, in der die Menschen ihre Kreativität entfalten können. Diese Voraussetzung hat er eindrucksvoll belegt im Vergleich der Problemlösungskapazitäten von Markt- und Zentralwirtschaften mit gleichen Ausgangsbedingungen (Bundesrepublik Deutschland und DDR, Taiwan und Festlandchina, Süd- und Nordkorea. Nach der Teilung begann zudem in allen drei Fällen der zentralwirtschaftliche Zwilling mit geringerem Bevölkerungsdruck).[63] Wirtschaftliche Freiheit vorausgesetzt, geht Simons revisionistische Theorie – durchaus mit Malthus – davon aus, daß Bevölkerungswachstum kurzfristig zur Verknappung der Ressourcen führt. Das heißt: zu steigenden Preisen. Für gewinnorientierte, risikobereite Unternehmer sind nun gerade diese steigenden Preise Anreiz, nach neuen Ressourcen und Lösungen zu suchen – und zwar auf eigene Kosten, die so die Allgemeinheit nicht belasten. Viele sind erfolglos und gehen unter. Andere – wenige – sind erfolgreich. In einer freien Wirtschaft ist jedenfalls, so Simon, die Er-

[63] Julian L. Simon, Mehr Menschen, größerer Wohlstand, mehr Ressourcen, bessere Umwelt, in: Hans Thomas (Hrsg.): Bevölkerung, Entwicklung, Umwelt, Herford 1995 (BusseSeewald) S. 291–330, hier: 311.

folgsaussicht der Lösungssuche besonders groß. Ist ein Problem gelöst, stehen alle miteinander besser da, als wäre das Problem nicht aufgetreten.

Simon versteht die Theorie nicht als Idylle oder Beruhigung. Sie fordere vielmehr zu harter Anstrengung heraus. Sie garantiere zwar nicht das Gelingen, habe aber derjenigen von Malthus voraus, daß sie die Zuversicht wecke, am Ende werde sich die Anstrengung gelohnt haben. Deshalb motiviere sie, sich auch wirklich anzustrengen. Sie setze auf die wichtigste Ressource. Die wichtigste Ressource sei der Mensch[64] – eine Formulierung, die immerhin auch das Aktionsprogramm von Kairo übernimmt (2.2).

Von welcher Art und welchem Umfang die Anstrengung sein muß, an welch vielfältigen Fronten und gegen welche Hindernisse sie zu unternehmen ist, wieviel in den vergangenen Jahrzehnten – zumal auch von den Menschen in der Dritten Welt – geleistet und – nicht zuletzt auch von den Industrieländern – versäumt wurde, und vor allem, daß es kein hoffnungsloses Unternehmen ist, davon vermittelt auch der kenntnisreiche amerikanische Wissenschaftsjournalist und langjährige Herausgeber der Zeitschrift Scientific American Gerard Piel eine Vorstellung in seinem 1992 erschienenen Buch »Only One World: Our Own to Make and to Keep«, das inzwischen auch in Deutsch vorliegt.[65]

Unterstellen wir, es kommt zu jener Vermehrung der Weltbevölkerung auf 12,5 Milliarden, die die UNO für das 22. Jahrhundert projiziert, dann stehen wir vor der Herausforderung eines »sustainable development« der Erde für das Leben von 12,5 Milliarden Menschen und haben dafür eine Frist von 100 Jahren – und zunehmend viele Menschen, die an dieser nachhaltigen Entwicklung mitarbeiten können. Im übrigen leben wir, was die Zukunft angeht, alle von der Hoffnung, die einen vom Prinzip, die anderen von der Tugend.

Was die Hoffnung betrifft, hatte gegenüber vielen in Kairo allerdings der Papst einen Geländevorteil, weil er auch noch an die göttliche Vorsehung glaubt, die sich normalerweise des Einsatzes des Geschöpfes Mensch bedient. Selbst mit der Möglichkeit zu leben, daß der Planet auch untergehen kann, schafft für den Christen keine neue Lage. Obwohl es unwahrscheinlich ist, daß dies geschieht, weil Menschen Menschen leben lassen wollen.

So tut sich hinter dem Moraldisput von Kairo, den manche mit jenem süffisanten »Moral gegen Sachverstand« abzutun meinten, wohl eine viel weitergehende Auseinandersetzung auf, die heute auszutragen ist, diejenige nämlich zwischen Schöpfungsglaube plus Wissenschaft und einem mittlerweile naiven Wissenschaftsglauben, der aus der Euphorie in die Depression gefallen ist.

Ist es nicht gerade der moderne aufgeklärte Mensch und Verwalter des naturwissenschaftlich-technischen Weltbilds, der es sich exclusiv zugute hielt, mit seiner Kreativität die Zukunft zu beherrschen, und nun bevölkerungspolitisch den status quo der Welt festhalten möchte? Steht gegen solch konservative Planer gar ein progressiver Papst, der zuversichtlich in die Zukunft schaut?

---

[64] »The Ultimate Ressource«, s. Anm. 33.

[65] Gerard Piel, Erde im Gleichgewicht, Stuttgart 1994 (Klett-Cotta).

»Ordinatio Sacerdotalis«: das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion

Von Manfred Hauke, Lugano

1. Der Widerspruch zum Zeitgeist

Das Apostolische Schreiben »Ordinatio Sacerdotalis«, veröffentlicht am 22. Mai 1994, ist zweifellos ein Markstein im Pontifikat Johannes Pauls II. Der Papst erklärt darin, daß die Nichtzulassung der Frau zur Priesterweihe zur verbindlichen Lehre der Kirche gehört und darum nicht mehr diskutierbar ist:

»Damit also jeder Zweifel bezüglich der bedeutenden Angelegenheit, die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft, beseitigt wird, erkläre ich kraft meines Amtes, die Brüder zu stärken (vgl. Lk 22,32), daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden, und daß sich alle Gläubigen der Kirche endgültig an diese Entscheidung zu halten haben«[1].

Die päpstliche Lehrentscheidung hat, wie zu erwarten war, heftigen Widerspruch erfahren. Der Stein des Anstoßes ist vor allem der Anspruch auf Endgültigkeit, der eine liberale Gesellschaft, die religiöse Wahrheit nur als ständig zu hinterfragende Hypothese gelten läßt, unausweichlich provozieren muß. Hinzu kommt die allgemeine Sensibilität für die »Frauenfrage«, die (jedenfalls in den westlichen Ländern) jedwede Grenze für weibliche Wirksamkeit empört als »Diskriminierung« zurückweist.

Die so skizzierte gesellschaftliche Mentalität verbindet sich nun innerhalb der Kirche mit einer Geisteshaltung, die eine möglichst weitgehende Anpassung der kirchlichen Lehre und Praxis an den gegenwärtigen Zeitgeist gleichsam zum Programm gemacht hat. Einer der theologischen Meinungsführer ist hier immer noch Karl Rahner, der 1977 das kurz zuvor erschienene Schreiben der Glaubenskongregation zum Frauenpriestertum heftig kritisierte. Für die Praxis Jesu und der frühen Kirche in unserer Frage sei allein der Zeitgeist bestimmend gewesen:

»Für das Verhalten Jesu und seiner Apostel genügt zur Erklärung das damalige kulturelle und gesellschaftliche Milieu, in dem sie handelten und so handeln mußten, wie sie gehandelt haben ...«[2].

Einschlußweise nahegelegt wird dann von Rahner, auch heute sich an den (diesmal nicht patriarchalischen, sondern emanzipatorischen) Zeitgeist anzupassen. Explizit ins Wort gefaßt wird diese Folgerung in der aus den 60er Jahren stammen-

---

[1] Ordinatio Sacerdotalis (= OS), Nr. 4: Verlautbarungen des Apost. Stuhls (= VAS) 117, S. 3–7, hier S. 6 (lat.: AAS 86 [1994]).

[2] Rahner, Karl, »Priestertum der Frau?« Stimmen der Zeit 195 (1977) 291–301, hier 299.

den Dissertation eines Rahner-Schülers, Haye van der Meer: »Vielleicht darf die Theologie sich ruhig den Ergebnissen der profanen psycho-soziologischen Entwicklung anvertrauen«[3].

In jedem Fall fordert Rahner: »Die Diskussion muß weitergehen«[4]. Außerdem sei Rücksicht zu nehmen auf die »schwachen« Glieder der Kirche, die durch eine vorschnelle Änderung der kirchlichen Praxis verprellt werden könnten. Eine Lösung der Frage sei erst in der Zukunft zu erwarten, wenn die Emanzipation der Frau weitere Fortschritte gemacht habe[5].

Gleichlautende Töne waren auch nach Erscheinen von »Ordinatio Sacerdotalis« zu vernehmen. Für Wolfgang Beinert z. B. ist die Entscheidung des Papstes keineswegs endgültig. Es sei »kaum begründet von der Hand zu weisen, daß das Verhalten der Verantwortlichen in der frühen Kirche ... selbst durch die praktischen Möglichkeiten und Unmöglichkeiten eines patriarchalischen Horizontes bestimmt gewesen sind«[6]. Eine »rasche Änderung der bestehenden Praxis« sei nicht möglich, weil sonst die »akute Gefahr« bestünde, »daß dann die Einheit der Kirche zerrissen würde«[7]. Eine Klärung sei jedoch zu erwarten für die Zukunft[8].

2. *Innerkirchliche Reaktionen auf das Lehrschreiben im deutschsprachigen Raum*

Der vorliegende Beitrag versucht eine kritische Wertung der zurückliegenden Diskussion um »Ordinatio Sacerdotalis«[9]. Berücksichtigt wird vor allem der deutsche Sprachraum, in dem die kontestierenden Stimmen quantitativ überwiegen. Nach der Vorstellung exemplarischer Diskussionsbeiträge werden stichpunktartig einige der Themen angedeutet, die besondere Beachtung verdienen.

Begonnen sei mit einem kurzen Panorama zur Reaktion der deutschen Bischöfe[10]. Nach Peter Hünermann ist das Apostolische Schreiben »über einen längeren Zeitraum hin« vorbereitet worden. Und: »Es ist bekannt, daß einzelne deutsche Bischöfe

---

[3] Meer, Haye van der, Priestertum der Frau? (QD 42) Freiburg i. Br. 1969, 176.
Zu bedenken ist hier freilich, daß van der Meer seine damalige Position zurückgenommen hat (die sämtliche Argumente gegen die Frauenordination mit einem kräftigen Fragezeichen versah) und sich inzwischen im Einklang befindet mit den neueren Verlautbarungen des kirchlichen Lehramtes; vgl. den Hinweis bei Moll, Helmut, »›Aus Treue zum Vorbild ihres Herrn‹. Vom Sinn des männlichen Priestertums in der katholischen Kirche«: Pastoralblatt 35 (1983) 6–14, hier 14, Anm. 1.

[4] Rahner (Anm. 2) 299.

[5] A. a. O., 300f.

[6] Beinert, Wolfgang, »Priestertum der Frau. Der Vorhang zu, die Frage offen?« Stimmen der Zeit 212 (1994) 723–738, hier 735.

[7] A. a. O., 736.

[8] A. a. O., 737.

[9] Vgl. auch (in einem weiteren Rahmen) Hauke, Manfred, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (KKTS 46), Paderborn [4]1995, 497ff (Nachtrag anläßlich der 4. Aufl., z. Zt. im Druck).

[10] Eine Bilanz mit vergleichbaren Ergebnissen ließe sich auch für die Schweiz und Österreich erstellen.

im Vorfeld die römischen Behörden auf die ›Nicht-Opportunität‹ eines solchen Dokumentes aufmerksam gemacht haben«[11].

Gewiß nicht weitab liegt die Vermutung, daß zu den Mahnern im Vorfeld Karl Lehmann gehört haben könnte, prominenter Rahner-Schüler und Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz (DBK). Aufsehen erregten Äußerungen Lehmanns nach Erscheinen des päpstlichen Schreibens, wie zum Beispiel, der Vatikan möge »lehramtliche Entscheidungen wie beispielsweise zum Frauenpriestertum künftig sorgfältiger ... verfassen«[12]. Frauen könnten die Art und Weise des römischen Nein als verletzend empfinden. Lehmann referiert seine früher des öfteren wiederholte Aussage, er wisse nicht, ob der Heilige Geist in Zukunft nicht vielleicht doch das Frauenpriestertum einführe. Modifiziert wird das Gesagte nun aber nur graduell: nach »Ordinatio Sacerdotalis« sei eine solche Aussage viel schwieriger geworden[13].

Die Äußerungen Lehmanns haben für manche Irritationen gesorgt[14]. In diversen Dimentis wehrt sich der Bischof von Mainz gegen den Eindruck, er würde gegen die päpstliche Lehrentscheidung revoltieren: in der Verbindung mit dem Nachfolger Petri wollten sich die deutschen Bischöfe von niemand übertreffen lassen[15].

Das Sekretariat der DBK publizierte in der von ihm herausgegebenen Reihe »Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls« eine deutsche Übersetzung von »Inter insigniores«, der Erklärung der Glaubenskongregation von 1976 »zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt«[16]. Im Anhang fand sich (neben einer kurzen Erklärung der Pressestelle der DBK) ein mehrseitiger Kommentar von Prof. Lehmann, damals noch Ordinarius für Dogmatik in Freiburg[17]. Daß ein solcher Kommentar als Anhang erscheint, ist im Rahmen der publizierten Reihe eine seltene Ausnahme, und noch ungewöhnlicher sind diverse kritische Töne, vor allem die Behauptung, die von der Glaubenskongregation angedeuteten Konvenienzgründe für das Verhalten der Kirche (Nr. 5: »Das Priesteramt im Lichte des Geheimnisses Christi«) ließen sich »schwer in eine rationale Theologie umsetzen, welche auch vor einer nichtkirchlichen Öffentlichkeit bestehen soll«[18]. In einem Nachtrag durfte Lehmann sich gegen die Kritik verteidigen, die sein Freiburger Kollege, der Fundamentaltheologe Adolf Kolping, gegen den genannten Kommentar vorgebracht hatte[19]. Dieser ganze problematische Anhang wurde in der Neuauflage nach dem Erscheinen von »Ordinatio Sacerdotalis« wiederum publiziert[20].

Im Lehmann'schen Kommentar (von 1976/77) wird noch die für einige wenige Jahre den deutschen Bischöfen zugestandene Möglichkeit erwähnt, daß Laien in der

---

[11] Hünermann, Peter, »Schwerwiegende Bedenken. Eine Analyse des Apostolischen Schreibens ›Ordinatio Sacerdotalis‹«: Herder Korrespondenz 48 (1994) 406–410, hier 406.
[12] KNA, zit. nach »Der Dom«, 1. 1. 95, S. 3.
[13] KNA, 18. 11. 94, Nr. 17005.
[14] Vgl. etwa Karger, Michael, »Verwirrung«: Deutsche Tagespost Nr. 138 (11/1994), S. 3.
[15] KNA, 8. 2. 95, Nr. 2279/Deutsche Tagespost, 9. 2. 95, S. 5. Vgl. schon KNA, 18. 11. 94, Nr. 17005.
[16] Verlautbarungen des Apost. Stuhls 3, Bonn 1977.
[17] A. a. O., S. 53–57.
[18] A. a. O., S. 55.
[19] A. a. O., S. 58–60.
[20] Verlautbarungen des Apost. Stuhls [= VAS] 117, Bonn 1994, 61–68.

Eucharistiefeier predigen können (»eine Frau darf in der Eucharistiefeier predigen«[21]). In der Neuauflage von 1994 hätte dagegen erwähnt werden müssen, daß der CIC von 1983 die Homilie in der Eucharistiefeier dem Priester und Diakon vorbehält[22] und die genannte Erlaubnis damit hinfällig ist[23].

Neben den Äußerungen des Vorsitzenden der DBK seien auch die Stellungnahmen anderer Bischöfe erwähnt, die ohne kritische Zwischentöne die päpstliche Verlautbarung unterstützen. Ohne Anspruch auf Vollständigkeit seien hier genannt die Stellungnahmen der Kardinäle Meisner und Wetter, von Erzbischof Degenhardt und (besonders ausführlich) von Bischof Braun. Erzbischof Degenhardt sowie die Bischöfe Kasper und Spital kritisierten Theologieprofessoren, die in besonders rüder Weise das päpstliche Lehrschreiben angegriffen hatten[24]. Als Unterstützung von »Ordinatio Sacerdotalis« erweist sich schließlich die gemeinsame Erklärung der DBK vom 20. September 1994, auf die in der Folge noch eingegangen wird[25]. Nach Aussage von Bischof Lehmann ist »mittelfristig« noch eine ausführlichere Stellungnahme der DBK zu erwarten[26].

Unter den katholischen Vereinen wurde die päpstliche Klärung des Themas begrüßt vom »Verein katholischer deutscher Lehrerinnen« (VkdL), der damit in der veröffentlichen Meinung deutscher »Berufskatholiken« eine Ausnahme bildet. Zwar würden, so Nelly Friedrich, die Bundesvorsitzende des Verbandes, viele Erwartungen enttäuscht, doch solle »nüchtern bedacht werden, daß nur ein geringer Prozentsatz der Katholikinnen das Priesteramt für Frauen als vordringliche Aufgabe betrachtet, wie die Allensbach-Umfrage ›Frauen und Kirche‹ nachgewiesen hat[27].

Bei vielen Initiativen, auch Frauen das Priesteramt zugänglich zu machen, standen nicht primär theologische Gründe an erster Stelle, sondern Fragen der Macht und

---

[21] VAS 3, S. 56; vgl. VAS 117, S. 64.

[22] CIC, can. 767 § 1.

[23] Nicht korrigiert wurde auch ein tendenziöser Übersetzungsfehler, der aus der von »Inter insigniores« zu Recht abgewiesenen »Überlegenheit« des Mannes (eccellentia) eine »Überordnung« macht und damit auch die Verantwortung des Ehemannes als »Haupt« in der Ehe trifft, die das römische Dokument voraussetzt; vgl. Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 59.

[24] Kardinal Meisner: KNA, 31. 5. 94, Nr. 7990; Kardinal Wetter: KNA, 7. 6. 94, Nr. 8328; Erzbischof Degenhardt: Deutsche Tagespost, 23. 6. 94, S. 6/»Der Dom«, 26. 6. 94, S. 7 (Stellungnahme gegen die Professoren Eicher, Mette, Lang und Frankemölle); »Der Dom«, 24. 7. 94, S. 4; Bischof Braun: Kirchenzeitung des Bistums Eichstätt, vgl. KNA, Landesdienst Bayern, 4. 6. 94, S. 3.
Nach Bischof Kamphaus sind mehr Verantwortungspositionen für Frauen zu schaffen, wobei es jedoch »nicht nur um das Priesteramt gehe«. Ein wichtiger Schritt sei die Zulassung zum Diakonat: KNA, 28. 6. 94, Nr. 9368. Daß die Frage des weiblichen Diakonats offen sei, betont Bischof Spital (KNA, 28. 6. 94, Nr. 9368), der sich später gegen die Papstpolemik von K.-H. Ohlig wendet (KNA, 5. 7. 94, Nr. 9926; vgl. u. Anm. 51). Bischof Kasper veröffentlicht eine Erklärung gegen Prof. Greinacher (KNA, 9. 6. 94, Nr. 8465; vgl. u. Anm. 61). Gegen einen Weihediakonat der Frau äußert sich Bischof Dyba (KNA, 31. 10. 94, Nr. 15536).

[25] Erkärung der Deutschen Bischofskonferenz zum Apostolischen Schreiben »Ordinatio Sacerdotalis«, 20. 9. 94, Beilage zu VAS 117.

[26] Deutsche Tagespost, 24. 9. 94, S. 1.

[27] (Anm. von Hauke:) Gemeint ist Frauen und Kirche. Eine Repräsentativbefragung von Katholikinnen im Auftrage des Sekretariats der Deutschen Bischofskonferenz durchgeführt vom Institut für Demoskopie Allensbach (Arbeitshilfen 108), Bonn 1993. Vgl. die Einführung von Karl Lehmann, S. 8.

demokratischer Gleichberechtigung. Die Frage nach dem Dienstcharakter, der jedem Amt in der Kirche zugrunde liegt, wurde in der öffentlichen Diskussion vielfach übersehen«[28].

Im Bereich der Theologie reagierten zunächst die Gegner von »Ordinatio Sacerdotalis«, und dies gewissermaßen »prophylaktisch« bereits vor dem Erscheinen des päpstlichen Dokuments[29]: insbesondere durch ein Themenheft der Tübinger »Theologischen Quartalschrift« im Herbst 1993 zur »Frauenordination«, wobei (ausschließlich) kontestierende Stimmen zu Wort kamen. Der Reigen der Gegner in diesem Sonderheft wird angeführt von Maria Jepsen, der evangelischen »Bischöfin« in Hamburg[30]. In ihrem »Erfahrungsbericht« wirbt sie für »Kirche als Gemeinschaft ohne hierarchische Strukturen«[31], einem Ziel, dem ihr persönliches Amtsverständnis entgegenkommt: »Ich wurde – und werde bis heute – meist ohne Titel angesprochen, während mein Mann und andere Kollegen mit ›Herr Pastor‹ (und dementsprechend) betitelt werden«[32].

Es folgt ein Beitrag von Elisabeth Schüssler Fiorenza, für die schon die Entwicklung innerhalb des Neuen Testaments einen Abfall darstellt: am Anfang habe – in Gal 3,28 erkennbar – ein »egalitäres Selbstverständnis« einer »Ekklesia von Gleichgestellten« gestanden[33]; dies sei dann aber später von der patriarchalischen Reaktion (zumal in den nachpaulinischen Pastoralbriefen) zerstört worden. Die »frühchristlichen Patriarchalisierungstendenzen« sind damit »schon anfanghaft im Neuen Testament kanonisch festgeschrieben«[34]. Schüssler Fiorenza lehnt die historischen Angaben der Apostelgeschichte, die von einer Einsetzung von Amtsträgern durch die Apostel sprechen, ebenso ab wie die Angaben zur Apostolischen Sukzession im 1. Clemensbrief, die sie für fiktiv erklärt[35]. Die Apostolische Sukzession ist Schüssler Fiorenza zufolge eine »theologische Konstruktion ... aus dem 2. Jahrhundert«[36].

Nach der deutschen Fassung des Beitrags konnte gemäß dem 1. Clemensbrief »die christliche Gemeinde ihre VorsteherInnen ins Amt berufen und sie darauf wieder entfernen«[37]. Abgesehen davon, daß (wie Schüssler Fiorenza kurz darauf selber feststellt) gerade der 1. Clemensbrief die Einsetzung der Presbyter-Episkopen (und der Diakone) auf die Apostel und damit auf Christus zurückführt, ist die »inklusive« deutsche Übersetzung (»VorsteherInnen«) schlicht unsinnig. Papst Clemens spricht ausdrücklich von »Männern«, die in der Sukzessionskette eingesetzt sind[38]. Doch Hanna-Renate Laurien, Verfasserin einer vom Herder-Verlag publizierten Streit-

---

[28] Katholische Bildung 95 (1994) 326 (4. 6. 94); vgl. KNA, 7. 6. 94, Nr. 8270.
[29] So wird man wohl die o. g. Äußerungen Hünermanns interpretieren können.
[30] Jepsen, Maria, »Ordinierte Frauen – ein Erfahrungsbericht«: ThQ 173 (1993) 163–172.
[31] A. a. O. 172.
[32] A. a. O. 165.
[33] Schüssler Fiorenza, »Neutestamentlich-frühchristliche Argumente zum Thema Frau und Amt. Eine kritische feministische Reflexion«: ThQ 173 (1993) 173–185, hier 175f.
[34] A. a. O. 185.
[35] A. a. O. 174; 181.
[36] A. a. O. 174.
[37] A. a. O. 181.
[38] 1 Clem 44,1–2; vgl. Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 383f.

schrift gegen »Ordinatio Sacerdotalis«, nimmt offenbar die Tübinger Übersetzung für bare Münze: »... im 1. Clemensbrief, der übrigens die Berufung von Vorstehern *und Vorsteherinnen* kennt und dazu Regelungen aufstellt ...«[39].

Vorbereitet von Jepsen und Schüssler Fiorenza, versieht dann Wolfgang Beinert die Gründe für die Nichtordination der Frau mit einem Fragezeichen und betont, es handele sich um ein offenes Problem, dessen Diskussion nicht abgebrochen werden dürfe[40]. Auf der gleichen Linie liegt der Beitrag von Peter Hünermann[41]. Beide Autoren sehen offenbar als eigentlichen Grund für die Haltung der Kirche den »Patriarchalismus«, den das NT mit seinem Reden vom »Haupt«-Sein des Mannes und von der Unterordnung der Frau in der Ehe voraussetze, der heute aber als überholt erkannt sei[42]. Beinert und Hünermann, Professoren für kath. Dogmatik, äußern sich im gleichen Sinne auch in Beiträgen nach dem Erscheinen von »Ordinatio Sacerdotalis«[43].

Michael Theobald betont sodann, daß zu den Jüngern Jesu auch Frauen gehört haben[44], und Abraham-Andreas Thiermeyer fordert den Diakonat der Frau, der schon für die alte Kirche als Sakrament zu verstehen sei[45]. In einem Beitrag zur ökumenischen Situation behauptet Anne Jensen, bisher habe noch keine Kirche ihre Entscheidung für die Frauenordination revidiert, deren Akzeptanz sich immer weiter »von unten« her aufbaue[46]. Und Dietmar Mieth schließlich reklamiert »einen strukturellen Anspruch auf das Priestertum der Frau in der Kirche«[47].

Sekundiert wurde die Initiative der Theologischen Quartalschrift von der Jesuitenzeitschrift »Stimmen der Zeit«, in der ebenfalls 1993 ein Artikel zugunsten des Frauenpriestertums erschien[48].

Nach Erscheinen von »Ordinatio Sacerdotalis« meldeten sich mit heftiger Kritik zu Wort die schon erwähnten Dogmatiker Beinert und Hünermann, unterstützt wie-

---

[39] Laurien, H.-R., Abgeschrieben? Plädoyer für eine faire Diskussion über das Priestertum der Frau, Freiburg 1995, 80.

[40] Beinert, Wolfgang, »Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau«: ThQ 173 (1993) 186–204.

[41] Hünermann, Peter, »Lehramtliche Dokumente zur Frauenordination«: ThQ 173 (1993) 205–218.

[42] Vgl. Beinert (Anm. 40) 192–197.204; Hünermann (Anm. 41) 216–218.

[43] Beinert (Anm. 6); Hünermann (Anm. 11).

[44] Theobald, Michael, »›Jesus und seine Jünger‹. Ein problematisches Gruppenbild«: ThQ 173 (1993) 219–226.

[45] Thiermeyer, A.-A., »Der Diakonat der Frau. Liturgiewissenschaftliche Kontexte und Folgerungen«: ThQ 173 (1993) 226–236; vgl. ders., »Ein Amt auch für Frauen«: Frau im Leben 6/1995, 16f. 62f.
Im gleichen Sinne bereits Ansorge, Dirk, »Der Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand«: Berger, T./Gerhards, A. (Hg.), Liturgie und Frauenfrage, St. Ottilien 1990, 31–65; ders., »Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch. Zur neueren Diskussion um den Diakonat der Frau«: Herder Korrespondenz 47 (1993) 581–586.

[46] Jensen, Anne, »Frauenordination und ökumenischer Dialog«: ThQ 173 (1993) 236–241; ausführlicher: »Ist Frauenordination ein ökumenisches Problem?« Internationale Kirchliche Zeitschrift 84 (1994) 210–228. Daß noch keine kirchliche Gemeinschaft die Frauenordination rückgängig gemacht habe, trifft nicht zu; vgl. u. Anm. 144.

[47] Mieth, Dietmar, »Haben Frauen ein Recht auf Priestertum?« ThQ 173 (1993) 242–244, hier 244.

[48] Schiessl, Johanna, »Priestertum der Frau«: Stimmen der Zeit 118 (1993) 115–122.

derum in den »Stimmen der Zeit«[49]. Ida Raming setzte die »Unterordnung« der Frau mit »Minderwertigkeit« gleich und erklärte letztere als den eigentlichen Grund für die Haltung des Lehramts[50]. Der Saarbrücker Theologe Karl-Heinz Ohlig schließlich deutete »Ordinatio Sacerdotalis« als »ex-cathedra-Entscheidung« (!), der zu widersprechen sei. Dies schon deshalb, weil Jesus niemals eine Kirche habe gründen wollen und eine apostolische Nachfolge nicht existiere[51]. Gemäß einer Gruppe von Paderborner Theologieprofessoren (Peter Eicher u.a.) hat der Papst »den Namen Gottes sexistisch mißbraucht«[52].

Die Publikationen gegen »Ordinatio Sacerdotalis« wurden ergänzt von diversen »Erklärungen« und Unterschriftenlisten. Die erste kritische Stimme in den Medien stammt von Rita Waschbüsch, Vizepräsidentin des »Zentralkomitees der deutschen Katholiken« (ZdK)[53]. Zu den Gruppen, die in eigenen Erklärungen eine weitere (ergebnisoffene) Diskussion um das Frauenpriestertum forderten, gehören der »Katholische Deutsche Frauenbund« (KDFB), für den es keine »theologische Begründung« für die Nichtordination der Frau gibt[54], und die »Katholische Frauengemeinschaft Deutschlands« (kfd), die sich auf den »Dialog« berief, der nicht abgebrochen werden dürfe, und »eine neue Gestaltung des Leitungsdienstes« reklamiert, woran »Frauen und Männer gleichberechtigt Anteil haben sollen«[55]. Diese Erklärung wurde zustimmend zur Kenntnis genommen von dem »Beirat der Konferenz der deutschsprachigen Pastoraltheologen«[56]. Es folgten weitere Gruppen, so die »Arbeitsgemeinschaft Katholischer Studenten- und Hochschulgemeinden« (AGG)[57], der Limburger Priesterrat[58], die »Bundeskonferenz der MentorInnen und AusbildungsleiterInnen für Laientheologen«[59] und der »Berufsverband der Pastoralreferentinnen und -referenten im Bistum Trier«[60].

Den Tiefpunkt der negativen Reaktionen stellt wohl die des Tübinger Pastoraltheologen Norbert Greinacher dar, der den Papst zum »Amtsverzicht« aufforderte und später als Protest zu einem »Gottesdienstboykott« aufrief[61]. Greinacher schrieb auch einen empörten Leserbrief an die (keineswegs als konservativ-katholisch be-

---

[49] Seibel, Wolfgang, »Priestertum der Frau«: StZ 212 (1994) 577f; Kremer, Jacob, »Die Frauen in der Bibel und in der Kirche«: StZ 213 (1995) 377–386, hier 385f.

[50] Raming, Ida, »Endgültiges Nein zum Priestertum der Frau?« Orientierung 58 (1994) 190–193; vgl. schon dies., Der Ausschluß der Frau vom priesterlichen Amt. Gottgewollte Tradition oder Diskriminierung? Köln – Wien 1973.

[51] Ohlig, K.-H., »Dem Papst widersprechen ist Pflicht«: imprimatur 27 (1994) 99f.

[52] »Der Dom«, 14. 6. 94, S. 4; vgl. dazu o. Anm. 24.

[53] KNA, 1. 6. 94, Nr. 8090.

[54] KNA, 4. 6. 96, Nr. 8202.

[55] imprimatur 27 (1994) 169; vgl. KNA, 14. 6. 94, Nr. 8640.

[56] imprimatur 27 (1994) 170.

[57] KNA, 7. 6. 94, Nr. 8296. Die »Konferenz der deutschen Hochschulseelsorger« berief sich gar auf die Binde- und Lösegewalt der Kirche, um sich von Traditionen (wie der Nichtordination der Frau) zu lösen: KNA, 21. 9. 94, Nr. 13839.

[58] KNA, 23. 6. 94, Nr. 9217.

[59] KNA, 5. 7. 94, Nr. 10000.

[60] imprimatur 27 (1994) 268.

[61] Vgl. KNA, 10. 6. 94, Nr. 8545 (Amtsverzicht); KNA, 5. 10. 94, Nr. 14513 (Gottesdienstboykott).

kannte) amerikanische Zeitschrift »Time«, die den Papst 1994 zum »Mann des Jahres« erklärt hatte: Wie könne man nur so unkritisch die Argumentation des Papstes annehmen, obwohl Paulus doch eine Apostolin Junia erwähne?[62]

Im Verein mit drei anderen Pastoraltheologen veröffentlichte Greinacher am Reformationsfest 1994 eine Erklärung zur Situation der Kirche; danach seien autoritäre Entscheidungen Roms, insbesondere zur Frauenordination, »das Vorspiel des Zusammenbruchs eines totalitären Regimes, das bis zuletzt das Faktum eines massenhaften Loyalitätsverlusts nicht wahrhaben wollte«[63].

Zu den »Erklärungen« gesellen sich Unterschriftenlisten. Im Rahmen seines »Demokratieförderplans« organisierte der Bund der Deutschen Katholischen Jugend (BDKJ) im Sommer 1994 eine Unterschriftenaktion; mit der Unterschrift anerkannten die Unterzeichner, daß die Nichtordination der Frau eine »Mißachtung der Menschenrechte« darstelle sowie »dem kirchlichen Wesen einer communio« widerspreche, »in die alle Gläubigen gleichermaßen eingegliedert sind durch Taufe und Firmung, durch die Frauen und Männer, Laien und Amtsträger zu gleich verantwortlichen Gliedern in der Kirche gemacht werden«[64]. Auf noch breiterer Basis organisierten österreichische Kirchenkritiker im Sommer 1995 ein sog. »Kirchenvolksbegehren«, das unter seinen Forderungen auch die nach dem Weihepriestertum der Frau enthält[65]. Die gleiche Initiative ist zum Herbst 1995 auch für Deutschland angekündigt[66].

Unter den positiven Reaktionen zu »Ordinatio Sacerdotalis« kommt das größte Gewicht zweifellos den offiziösen Äußerungen von Kardinal Ratzinger zu[67]. Ratzinger stellt das Dokument in einen größeren geistesgeschichtlichen Zusammenhang: es besteht heute die Gefahr, daß sowohl »die Bindung an den Willen des Schöpfers und innerkirchlich die Bindung an den Willen des Erlösers verlorengeht ...«[68]. In der Anthropologie wird weithin »die symbolische Transparenz der Leiblichkeit des Menschen, die dem sakramentalen Denken selbstverständlich ist, ... abgelöst durch die funktionale Äquivalenz der Geschlechter ...«[69]. »Zweifellos hat die Kirche vom modernen Menschenbild zu lernen, aber auch die moderne Welt hat neu von der Weisheit zu lernen, die in der Überlieferung des Glaubens verwahrt ist und die sich keineswegs mit der Kategorie eines archaischen Patriarchalismus abtun läßt«[70]. Neben einer defizienten Anthropologie der Gegenwart kritisiert Ratzinger, daß

---

[62] Time, January 16, 1995, S. 8.

[63] imprimatur 27 (1994) 310–313, hier 312.

[64] imprimatur 27 (1994) 280; vgl. KNA, 1. 7. 94, Nr. 9714. Zu den Reaktionen der Deutschen Bischofskonferenz vgl. Deutsche Tagespost, 24. 9. 94, S. 1; zu Gesprächen von Jugendfunktionären u.a. mit Bischof Lehmann vgl. KNA, 5. 7. 94, Nr. 9866; 20. 7. 94, Nr. 10758; 5. 10. 94, Nr. 14512.

[65] Vgl. Deutsche Tagespost, 8. 7. 95, S. 4.

[66] Augsburger Zeitung, 15. 7. 95 (dpa).

[67] Ratzinger, Joseph, »Grenzen kirchlicher Vollmacht. Das neue Dokument von Papst Johannes Paul II. zur Frage der Frauenordination«: Internationale kath. Zeitschrift 23 (1994) 337–345. Kürzere Stellungnahmen gingen voraus in einem Interview mit Radio Vatikan (KNA, 1. 6. 94, Nr. 8025) und im »L'Osservatore Romano« (dt.), 26. 6. 94, S. 4.

[68] A. a. O. 340.

[69] A. a. O. 337.

[70] A. a. O. 339f.

»innerkirchlich die Bindung an den Willen des Erlösers verlorengeht«, der sich in der Stiftung des Weihesakramentes ausdrückt. Wo die Schrift unabhängig von der Tradition gelesen werde, verliere der Begriff der Einsetzung des Amtspriestertums seine Evidenz. Wer zudem widersprüchliche Positionen zur Frage im NT behaupte, zerstöre dabei sogar die Einheit der Hl. Schrift. In dem (bereits genannten) Aufsatz von Schüssler Fiorenza »wird ... sichtbar, daß den neutestamentlichen Kanon auflösen muß, wer Frauenpriestertum verlangt«[71].

Ratzinger geht nicht zuletzt ein auf die Art der dogmatischen Verbindlichkeit von »Ordinatio Sacerdotalis«, äußert sich zu den methodischen Voraussetzungen einer korrekten Exegese (mit einer Fußnote zur »Apostolin Junia«), weist den »Diskriminierungs«-Vorwurf ab und betont den Stellenwert des Dokumentes für die Ökumene; auf diese Einzelthemen kommen wir noch zurück.

Der (mit Fußnoten versehenen) Ausgabe der Stellungnahme Ratzingers in der Zeitschrift »Communio« folgt ein weiterer Aufsatz aus der Feder von Klaus W. Hälbig[72]. Betont wird hierin (in Auseinandersetzung mit der protestantischen Feministin Jutta Voss) die symbolhafte Perspektive des Themas: es spielt mit hinein die gesamte christliche Weltdeutung. Während Voss mit ihren verworrenen matriarchalistischen Ideen einen autonomistischen Pantheismus kultiviert, sieht Hälbig im männlichen Amtspriestertum einen gewichtigen Ausdruck des biblischen Bundesgedankens, ausgedrückt in den Bildern Sonne-Mond/Bräutigam-Braut/Haupt-Leib.

Ein Hoffnungszeichen dafür, daß ein liberales theologisches Milieu sich nicht für immer perpetuieren wird, bilden die beiden Aufsätze der Dogmatiker und Hünermann-Schüler Dieter Hattrup und Barbara Hallensleben. Hattrup betont, daß Wahrheit sich nicht in einer ewigen Suche ereigne (man möchte hinzufügen, wie bei Lessings »Nathan der Weise«), sondern im Kontext des Glaubens Entschiedenheit verlange, wie sie im Schreiben des Papstes gefordert sei[73]. Barbara Hallensleben sieht in der päpstlichen Lehrentscheidung keine störende Grenze, sondern im Gegenteil einen »heilsamen Anstoß, die Konzentration auf das Weihepriestertum ... aufzugeben« und die ganze Fülle der Charismen in der Kirche zu entdecken. »Ordinatio Sacerdotalis« sei im übrigen moderner als dessen Kritiker: »In einer Zeit, die die Symbolik, ja Sakramentalität der ganzen Schöpfung neu entdeckt, freut es mich, daß die katholische Kirche an der Symbolik der Geschlechterdifferenz bis in ihre Ämterordnung hinein festhält«[74].

---

[71] A. a. O. 342, Anm. 8.

[72] Hälbig, K. W., »›Er hat sie durch sein Blut gereinigt‹. Zur Frage der Frauenordination im Horizont sakramentalen Denkens«: Internationale kath. Zeitschrift 23 (1994) 345–359.

[73] Hattrup, Dieter, »Wahrheit und Entscheidung«: Theologie und Glaube 84 (1994) 474–478.

[74] Hallensleben, Barbara, »Unerwartete kirchliche Perspektiven für Frauen«: Theologie und Glaube 84 (1994) 355–360, hier 356f.

Eine positive Aufnahme fand »Ordinatio Sacerdotalis« auch bei Schütte, Heinz, »Kein ernsthaftes Hindernis für die Einheit? Zum Schreiben ›Ordinatio sacerdotalis‹ aus ökumenischer Sicht«: Klerusblatt 74 (1994) 183f; Woratsch, Georg, »Will man eine Priesterweihe der Frau erzwingen? ...«: Kirche heute 12/1994, 44f; Seidl, Horst, »Im Wesensunterschied von Mann und Frau begründet. Philosophische Überlegungen zum ›Frauenpriestertum‹«: Kirche heute 9/1995, 30f.

Kontrovers diskutiert wurde das Thema auf einem Studientag der Theologischen Fakultät Innsbruck am 16. 11. 94; Referate gehalten wurden von »Biblische Institute der Fakultät Innsbruck« – schon publiziert: Bu-

3. Inhaltliche Diskussionspunkte

3.1 Zur Verbindlichkeit von »Ordinatio Sacerdotalis«

Nach der (exemplarischen) Bilanz der Reaktionen auf »Ordinatio Sacerdotalis« in deutschen Gefilden sei nun auf einzelne Diskussionspunkte eingegangen. Die erste und grundlegende Frage ist dabei zweifellos die nach der Verbindlichkeit des päpstlichen Dokuments. Das Apostolische Schreiben weist darauf hin, daß es sich keineswegs um eine bloß disziplinäre Frage handle, sondern um eine bedeutende Angelegenheit, »die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft«. Alle Gläubigen der Kirche hätten sich »endgültig« (definitive) an die Entscheidung zu halten, »daß die Kirche keinerlei Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden«[75].

Von einem ersten Eindruck her könnte man meinen, es handele sich um eine »ex-cathedra«-Entscheidung, die vom II. Vatikanum wie folgt gekennzeichnet wird: Der Unfehlbarkeit »erfreut sich der Bischof von Rom, wenn er als oberster Hirt und Lehrer aller Christgläubigen, der seine Brüder im Glauben stärkt (vgl. Lk 22,32), eine Glaubens- oder Sittenlehre in einem endgültigen Akt verkündet (doctrinam de fide vel moribus definitivo actu proclamat)«[76].

Sowohl an dieser Stelle wie in der entscheidenden Passage von »Ordinatio Sacerdotalis« wird Lk 22,32 zitiert und das Wort »definitiv« gebraucht. Eine »definitive« Entscheidung in einer Angelegenheit, »die die göttliche Verfassung der Kirche selbst betrifft«, kann kaum anders verstanden werden denn als unfehlbar[77].

Allein für sich genommen, könnte die entscheidende, eingangs zitierte Passage von »Ordinatio Sacerdotalis« als »ex-cathedra«-Entscheidung verstanden werden. Kein Argument wäre dagegen, wie Hünermann meint, daß es sich nicht um eine Apostolische Konstitution handele, sondern »nur« um ein Apostolisches Schreiben[78]. Dagegen betont Gustave Thils in seiner Auslegung des I. Vatikanums, daß eine »ex-cathedra«-Entscheidung keine besondere äußere Form verlange[79]. Die Erkenntnislehre Scheebens, ein Klassiker in dieser Materie, zählt ausdrücklich auch Apostolische Briefe als eine der möglichen Formen, in denen eine Kathedralentscheidung ergehen könne[80].

---

cher-Gillmayr, Susanne u. a., »Frauen tragen Verantwortung«: Theol.-prakt. Quartalschrift 143 (1995) 170–185 –, Theodor Nicolau, Ida Raming und Manfred Hauke. Eine Publikation der Beiträge ist angekündigt.

[75] OS, Nr. 4.

[76] Lumen gentium 25c. Vgl. I. Vatikanum: DH (= Denzinger-Hünermann) 3074.

[77] Vgl. dazu Antón, Angel, »›Ordinatio sacerdotalis‹: Algunas reflexiones de ›gnoseología teológica‹«: Gregorianum 75 (1994) 723–742, hier 740. »Definitiv« und »unfehlbar« unterscheidet jedoch Legrand, Hervé: La Croix, 31. 5. 94, zitiert nach »Chronique des Églises«: Irénikon 67 (1994) 227–235, hier 231f.

[78] Hünermann (1994; Anm. 11) 407.

[79] Thils, Gustave, »Un essai de développement théologique: l'infaillibilité du magistère pontifical ›ordinaire‹«: ders., Primauté et infaillibilité du Pontife Romain à Vatican I et autres études d'ecclésiologie (BETL 89), Leuven 1989, 305–314, hier 308.

[80] Scheeben, M. J., Handbuch der katholischen Dogmatik. Erstes Buch: Theologische Erkenntnislehre (Gesammelte Schriften III), Freiburg 1948, Nr. 510.
Zur schwierigen »quaestio facti« der Kathedralurteile vgl. Schatz, Klaus, »Welche bisherigen päpstlichen Lehrentscheidungen sind ›ex cathedra‹?« Löser, Werner u. a. (Hg.), Dogmengeschichte und katholische Theologie, Würzburg 1985, 404–422.

Der nicht gezeichnete Kommentar zu »Ordinatio Sacerdotalis« im »L'Osservatore Romano«[81] und die Äußerungen Kardinal Ratzingers weisen jedoch einen anderen Weg: es handele sich um eine endgültige Lehre nicht des außerordentlichen, sondern des ordentlichen Lehramtes. Es werde »keine neue dogmatische Formel gesetzt, sondern eine Gewißheit bekräftigt, die in der Kirche beständig gelebt und festgehalten wurde. In der Fachsprache müßte man sagen: Es handelt sich um einen Akt des ordentlichen Lehramtes, nicht um eine feierliche Definition ›ex cathedra‹, auch wenn inhaltlich dabei eine als definitiv zu betrachtende Lehre vorgelegt wird«[82].

Daß eine definitive Lehre des ordentlichen Lehramtes sich ebenso der Unfehlbarkeit erfreut wie eine definitive Entscheidung des außerordentlichen, betont in Bezug auf das Bischofskollegium das II. Vatikanum in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche:

»Die einzelnen Bischöfe besitzen zwar nicht den Vorzug der Unfehlbarkeit; wenn sie aber, in der Welt räumlich getrennt, jedoch in Wahrung des Gemeinschaftsbandes untereinander und mit dem Nachfolger Petri, authentisch in Glaubens- und Sittensachen lehren und eine bestimmte Lehre übereinstimmend als endgültig verpflichtend vortragen (in unam sententiam tamquam definitive tenendam conveniunt), so verkündigen sie auf unfehlbare Weise die Lehre Christi«[83].

Die Frage ist nur: gibt es auch unfehlbare Äußerungen des ordentlichen päpstlichen Lehramtes? Hier scheint die Auskunft der Theologen geteilt. Gustave Thils weist hin auf die autoritative Erklärung von Msgr. Gasser auf dem I. Vatikanum im Namen der Glaubensdeputation, wonach der Papst nur unfehlbar sei bei Kathedralentscheidungen. Das »nur« (solummodo) fehlt jedoch in der Formulierung der Konzilsentscheidung[84], so daß namhafte Theologen wie Billot, Hürth und Salaverri auch dem ordentlichen päpstlichen Lehramt die Unfehlbarkeit zuwiesen. Im Gegensatz dazu meint Thils, es sei wenigstens höchstwahrscheinlich, daß die Väter des I. Vatikanums definieren wollten, daß der Papst nur bei einer Definition unfehlbar sei[85].

Anderer Meinung dagegen ist Elmar Klinger. Das ordentliche päpstliche Lehramt, d.h. die normale Lehrverkündigung, sei »nicht unfehlbar, außer eine Lehre wird als endgültig festzuhaltende Offenbarungswahrheit vorgetragen«[86]. Diese Auffassung

---

[81] Nota di presentazione: L'Osservatore Romano, 30./31. 5. 94, S. 1.4; dt.: Deutsche Tagespost, 9. 6. 94, S. 5.

[82] Ratzinger (Anm. 67) 342f.

Nota di presentazione (dt.; Anm. 81):

»Es handelt sich ... nicht um eine neue dogmatische Formulierung, sondern um eine vom ordentlichen päpstlichen Lehramt in endgültiger Weise gelehrte Doktrin, das heißt nicht eine Lehre, die als Vorsichtsmaßnahme getroffen wurde, auch nicht als die wahrscheinliche Hypothese oder als einfache disziplinäre Verfügung, sondern als eine mit Sicherheit wahre Lehre. Da es sich also nicht um eine in Freiheit bestreitbare Angelegenheit handelt, verlangt diese Lehre immer die volle und bedingungslose Zustimmung der Gläubigen. Das Gegenteil zu lehren, käme einer Verführung ihres Gewissens zum Irrtum gleich. Diese Erklärung des Papstes ist ein Akt des Hörens auf Gottes Wort und des Gehorsams gegenüber dem Herrn auf dem Weg der Wahrheit«.

[83] Lumen gentium 25b.

[84] DH 3074.

[85] Thils (Anm. 79) 306f.

[86] Klinger, Elmar, »Die Unfehlbarkeit des ordentlichen Lehramtes«: Rahner, Karl (Hg.), Zum Problem Unfehlbarkeit (QD 54), Freiburg i. Br. 1971, 274–288, hier 284.

ergibt sich für Klinger aus der Applikation des von Lumen gentium zur Unfehlbarkeit des ordentlichen bischöflichen Lehramtes Gesagten auf den Papst als Haupt des Bischofskollegiums.

Zum Problem wird hier die Unterscheidung zwischen ordentlichem und außerordentlichem Lehramt in Bezug auf »Ordinatio Sacerdotalis«. Kann es sich noch um eine Lehre des »ordentlichen« Lehramtes handeln, wenn die Absicht dahinter steht, alle Gläubigen mit einer konkreten Verlautbarung an ebendiese Lehre zu binden?

In der einschlägigen Diskussion finden sich hier zwei Lehrmeinungen. Nach der einen Interpretation begründet die Absicht, alle Gläubigen zur absoluten Zustimmung in Sachen des Glaubens zu verpflichten, an sich schon eine »Definition ex cathedra«[87]. Dies scheint mit der Interpretation Msgr. Gassers übereinzustimmen, wonach als Merkmal einer Kathedralentscheidung die Intention manifestiert werden müsse, »eine Lehre zu definieren, bzw. eine Unklarheit zu beenden hinsichtlich einer Lehre oder zu definierenden Sache, indem ein endgültiges Urteil gefällt und die betreffende Lehre als von der Gesamtkirche zu halten vorgelegt wird«[88].

Gemäß der Gegenthese können unfehlbare Lehräußerungen, mit denen zur Glaubenszustimmung verpflichtet wird, auch unter der Rubrik »ordentliches päpstliches Lehramt« gerechnet werden, insofern ihnen die »feierliche Vorlage« fehlt[89]. Doch was heißt hier »feierlich«? Besteht die »Feierlichkeit« nicht gerade darin, die ganze Kirche absolut im Glauben verpflichten zu wollen?[90]

Die offiziösen Kommentare zu »Ordinatio Sacerdotalis« haben sich offenbar für die zweite Lehrmeinung entschieden, wonach es definitive Glaubensäußerungen auch im Bereich des päpstlichen »magisterium ordinarium« gibt. Stoff für weiteres Nachdenken enthält diese Interpretation gewiß. Die theologische Erkenntnislehre wird sich intensiver damit beschäftigen müssen[91].

Doch wichtiger als die (im Gesamtkontext zu verneinende) Frage, ob es sich hier um eine Kathedralentscheidung handle, ist die nach dem theologischen Anspruch auf Unfehlbarkeit. Ratzinger vermeidet diese Vokabel[92], während der ungezeichnete Kommentar im »L'Osservatore Romano« von einer mit Sicherheit wahren Lehre spricht (»dottrina ... certamente vera«)[93]. Es gibt grundlegende Lehren, die niemals im strikten Sinne »definiert« worden sind, aber doch zum unaufgebbaren Kernbestand des Glaubens gehören, so etwa die von der leiblichen Auferstehung Jesu. Sie

---

[87] Vgl. neben Thils (Anm. 79) u. a. bereits Brinkmann, Bernhard, »Gibt es unfehlbare Äußerungen des ›Magisterium Ordinarium‹ des Papstes?« Scholastik 28 (1953) 202–221.

[88] Mansi 52,1225 C, übersetzt nach Schatz, Klaus, Vaticanum I 1869–1870. III: Unfehlbarkeitsdiskussion und Rezeption, Paderborn 1994, 144.

[89] Nicolau, Michaele/Salaverri, Iochim, Sacrae Theologiae Summa I, Madrid ^{3}1955, Nr. 648.

[90] So die kritische Frage von Brinkmann (Anm. 87) an Salaverri.

[91] Ähnliches gilt für drei besonders hochrangige Aussagen in der Enzyklika »Evangelium vitae« (Nrn. 57; 62; 65). »Man mag unter Fachleuten über die formale lehramtliche Qualität dieser Aussagen diskutieren, über die damit ausgesagten Inhalte kann es unter katholischen Christen keinen Dissens geben«. So Kasper, Walter, »Ein prophetisches Wort in die Zeit. Anmerkungen zur Enzyklika ›Evangelium vitae‹«: Internationale kath. Zeitschrift 24 (1995) 187–192, hier 189.

[92] Wohl ist von »Gewißheit« die Rede; Ratzinger (Anm. 67) 343.

[93] Nota di presentazione (Anm. 81).

gilt gemäß neuscholastischer Terminologie als »de fide« kraft des ordentlichen Lehramtes und in ihrem Wahrheitsanspruch als unfehlbar[94]. Die Nichtzulassung der Frau zum Weihepriestertum gehört in der »Hierarchie der Wahrheiten« gewiß nicht auf die gleich intensive Weise wie die Auferstehung zum Kern des Glaubens, hat aber in der dogmatischen Qualifikation eine analoge Struktur.

Erfordert »Ordinatio Sacerdotalis« eine formelle Glaubenszustimmung? Angel Antón, bekannter Ekklesiologe an der Gregoriana, deutet die päpstliche Entscheidung mit der Instruktion der Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung des Theologen, »Donum veritatis«: Das Lehramt kann »Aussagen ›definitiv‹ vorlegen..., auch wenn sie nicht in den Glaubenswahrheiten enthalten, wohl aber mit ihnen innerlich so verknüpft sind, daß ihr definitiver Charakter letztlich sich von der Offenbarung selber herleitet«[95]. Die Antwort des Gläubigen auf die mit der Offenbarung innerlich verbundenen Lehren wäre dann nicht die eigentliche Glaubenszustimmung, wohl aber die feste Zustimmung, der religiöse Gehorsam des Verstandes und des Willens[96]. Oder anders formuliert: Auch die mit der Offenbarung innerlich verbundenen Lehren, die sog. »katholischen Wahrheiten«, können auf unfehlbare Weise vorgelegt werden und sind dann mit einem Glaubensassens (wenn auch nicht nicht als »fides theologale«) anzunehmen, der sich auf die Autorität der Kirche stützt (»fides ecclesiastica«)[97].

Bei »Ordinatio Sacerdotalis« scheint es aber nicht nur um eine Lehre zu gehen, die eine Folgerung oder Voraussetzung der Offenbarung darstellt, sondern um einen impliziten Inhalt der Offenbarung selbst[98]. Geht es doch um die Berufung auf den in der Auswahl der Apostel bezeugten Willen Jesu[99], um die Einsetzung des Weihesakramentes, wie Kardinal Ratzinger betont[100]. Die dogmatische Qualifikation wäre dann »de fide divina« und die Antwort des Gläubigen die eigentliche Glaubenszustimmung. Zugunsten dieser Auslegung ließe sich der römische Kommentar anführen, der die Erklärung des Papstes als »Akt des Hörens auf Gottes Wort« bezeichnet, und ein Interview Kardinal Ratzingers, der von einem »Ausdruck des Glaubens der Kirche« spricht, die sich auf den Willen Christi beziehe. Wer dem nicht folge, spalte sich vom Glauben der Kirche ab[101].

Eine Qualifikation »de fide« bezüglich der Nichtordination der Frau gab es z.T. vereinzelt schon in älteren Dogmatiklehrbüchern, auch wenn in der Regel aufgrund

---

[94] Vgl. z. B. Ott, Ludwig, Grundriß der katholischen Dogmatik, Freiburg i. Br. [9]1978, 232.

[95] Donum veritatis, Nr. 16: VAS 98, S. 12.

[96] Gemäß Lumen gentium 25a; Donum veritatis 23: VAS 98, S. 14f. Antón (Anm. 77) 733–741. So auch Lederhilger, Severin/Kalb, Herbert, »Römische Erlässe und Entscheidungen«: Theol.-prakt. Quartalschrift 143 (1995) 72f.

[97] In Anwendung des Rasters von Pohle, Joseph/Gummersbach, Josef, Lehrbuch der Dogmatik, Paderborn [10]1952, 95–98; Ott (Anm. 94) 9f.
Daß die »veritates catholicae« Anspruch auf Unfehlbarkeit erheben können, ist allerdings kein formeller Bestandteil des Dogmas, auch wenn die Sache dem Vertreter der Glaubensdeputation auf dem I. Vatikanum als theologisch sicher galt: Antón (Anm. 77) 734f, Anm. 67.

[98] Vgl. Ott (Anm. 94) 8f.

[99] OS, Nr. 1–2.

[100] Ratzinger (Anm. 67) 337f.

[101] Nota di presentazione (Anm. 81); KNA, 1. 6. 94, Nr. 8025.

der weniger fortgeschrittenen Diskussion eine geringere Qualifikation gegeben wurde, wie »sententia certa«, »sententia communis« oder »sententia fidei proxima«[102]. Die Herausforderung der Zeit hat mit der Stellungnahme des Lehramtes nun zu einer Qualifikation geführt, die in neuscholastischer Terminologie als »sententia de fide« zu bezeichnen wäre.

Ob es sich um eine Lehre »de fide divina« handelt oder »nur« »de fide ecclesiastica«, ist dabei für die existentielle Haltung des Gläubigen zweitrangig. Eine feste Zustimmung zum Lehramt ist in jedem Fall gefordert. Eine »Diskussion«, ein »Gespräch«, ist damit nicht abgeblockt. Aber, so betonen die deutschen Bischöfe: »Dieses Gespräch kann ... nach dem Apostolischen Schreiben ... nicht weiterhin so geführt werden, als sei die Frage der Priesterweihe von Frauen noch offen. Sie ist mit hoher lehramtlicher Autorität beantwortet«[103].

Dieser klaren Folgerung sucht Wolfgang Beinert mit dem Hinweis auf die »eigenständige« Rolle der Theologie sowie auf den Glaubenssinn der Christgläubigen zu entgehen. Die wissenschaftliche Theologie sei »neben der Heiligen Schrift, der Tradition der Kirche, dem Lehramt und dem Glaubenssinn der Gläubigen eine eigenständige Bezeugungsinstanz des christlichen Glaubens, die in Konsonanz mit allen anderen, die eben genannt wurden, aber unter Wahrung der eigenen Identität zur Erhellung der Probleme beiträgt ...«[104]. Ein Einspruch gegen die Ergebnisse der Theologie sei nicht autoritär, sondern nur argumentativ möglich[105]. In der Theologie indes scheine sich »eine *sententia communis* ... abzuzeichnen, die sich gegen die traditionelle Ansicht wendet«[106].

Außerdem sei zu beachten, daß dem Lehramt entgegenstehe »ein offenkundig anderslautendes, immer stärker werdendes Votum vieler Kirchenmitglieder ..., das theologisch als Äußerung des *Glaubenssinnes der Gläubigen* ernst genommen werden muß«[107]. Möglicherweise handele es sich hier um »einen Fall theologischer Nichtrezeption«[108].

Was den »Glaubenssinn« betrifft, so ist hier die Kennzeichnung des II. Vatikanums zu beachten: »Durch jenen Glaubenssinn nämlich, der vom Geist der Wahrheit geweckt und genährt wird, hält das Gottesvolk unter der Leitung des heiligen Lehramtes, in dessen treuer Gefolgschaft es nicht mehr das Wort von Menschen, sondern wirklich das Wort Gottes empfängt (...), den einmal den Heiligen übergegebenen Glauben (...) unverlierbar fest«[109].

---

[102] Vgl. Römischer Kommentar zur Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt: VAS 3, 23–50, hier 30 = VAS 117, 31–58, hier 38.
Der Verfasser dieses Beitrags hat vor »Ordinatio Sacerdotalis« im Gefolge von »Inter insigniores« für den Gewißheitsgrad »sententia fidei proxima« votiert: Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 471–474.

[103] Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz (Anm. 25) [S. 4].

[104] Beinert (1994; Anm. 6) 725; vgl. (1993; Anm. 40) 191.

[105] Beinert (1994; Anm. 6) 725; 728.

[106] Beinert (1993; Anm. 40) 188.

[107] Beinert (1993; Anm. 40) 188.

[108] A. a. O. 187.

[109] Lumen gentium 12a.

Nach dieser Bestimmung vollzieht sich der Glaubenssinn nicht in Opposition zum Lehramt, sondern in Gehorsam unter dessen Leitung; sein Bezugspunkt ist nicht der jeweilige Zeitgeist, sondern die Treue zum Wort Gottes. Das, was Beinert (in Opposition zum Lehramt, zu Schrift und Tradition) als »Glaubenssinn« bezeichnet, ist keine Glaubensgröße, sondern eher die Anpassung an das, was der mythische »moderne Mensch« empfindet, d. h. der durchschnittliche Zeitgenosse der gegenwärtigen westlichen Welt[110]. Die Treue zur Glaubenstradition wird ersetzt durch Zeitgeistsurfing.

Ein möglicher Konflikt zwischen Theologie und Lehramt wird von der Instruktion der Glaubenskongregation über die kirchliche Berufung des Theologen umsichtig erörtert. Mögliche Spannungen werden, in rechter Weise ausgetragen, sogar als »dynamisches Element« und als »Anregung« gesehen[111]. Ein solcher Dissens ist jedoch dann nicht mehr legitim, wenn es um »irreformable Dinge« geht[112], so bei der »Unterweisung des ordentlichen und universalen Lehramtes, wenn es eine Glaubenslehre als von Gott geoffenbart zu glauben vorlegt«, oder bei der »definitiven« Vorlage von Wahrheiten über Glaube und Sitten, die mit der Offenbarung verbunden sind; der legitime Spielraum des Dissenses bewegt sich offensichtlich in dem Bereich von Lehren, die vorgetragen werden »ohne die Absicht, einen ›definitiven‹ Akt zu setzen«[113].

3.2 Die Apostolische Sukzession und die Einsetzung des Zwölferkreises

Die Orientierung an der Vorgabe des Lehramtes entbindet den Theologen nicht von seiner Aufgabe, die einzelnen Argumente zur Fragestellung sorgfältig zu diskutieren. Vorausgesetzt für das Verständnis von »Ordinatio Sacerdotalis« ist das kirchliche Dogma, daß das Weihesakrament von Jesus Christus gestiftet worden ist und die Vollmacht des geweihten Amtsträgers übermittelt wird in der Apostolischen Sukzession[114].

Bestritten wird jedoch de facto schon diese elementare Voraussetzung der Argumentation. Von einer »formalen Amtseinsetzung«, so etwa Beinert, erfahre man »in den echten paulinischen Briefen ... nichts«. Und die Angaben der (ungefragt als nachpaulinisch erklärten) Pastoralbriefe werden mit Gerhard Lohfink (um-)interpretiert: »Nein, ich (sc. der Verfasser der Pastoralbriefe) wollte nicht ein bestimmtes *Amt,* sondern das *Evangelium* als Norm für die Kirche. Schafft ihr euch jeweils *das* Amt, das der beste Garant für die unverfälschte Weitergabe und Verwirklichung des Evangeliums ist!«[115]

---

[110] Der »moderne Mensch« wird quasi als theologische Erkenntnisinstanz namhaft gemacht von Hünermann (1993; Anm. 41) 217.

[111] Donum veritatis, Nr. 25: VAS 98, S. 16.

[112] Vgl. Donum veritatis, Nr. 24: VAS 98, S. 15.

[113] Donum veritatis, Nr. 23: VAS 98, S. 14f.

[114] DH 1773f; 1776 (Tridentinum, Kanones über das Weihesakrament); Lumen gentium 20f.

[115] Beinert (1994; Anm. 6) 731f; vgl. Lohfink, Gerhard, »Die Normativität der Amtsvorstellungen in den Pastoralbriefen«: ThQ 157 (1977) 93–106, hier 105.

Mit anderen Worten: eine apostolische Nachfolge durch Handauflegung und Gebet ist eine spätere Fiktion; ein »Amt« muß es irgendwie geben, aber dessen konkrete Ausformung ist Sache der Kirche. Eine eigentliche Stiftung des Weiheamtes durch Jesus Christus existiert nicht.

Diese Thesen sind nicht originell, entsprechen sie doch in hervorragender Weise einem liberal-protestantischen Selbstverständnis, das im NT im Blick auf das kirchliche Amt den (»protestantischen«) Ursprung von »frühkatholischen« Schriften unterscheidet und nur die angebliche Anfangsphase für gültig erklärt. Nicht ernst genommen wird dabei nicht nur das Zeugnis der Pastoralbriefe, die von einer Amtseinsetzung durch Handauflegung und Gebet sprechen[116], sondern auch das der Apostelgeschichte (14,23) und nicht zuletzt die (höchst selten bedachten) Angaben des 1. Clemensbriefes, der im Jahre 96 n. Chr. von einer über die Apostel auf Jesus zurückgehenden Amtsnachfolge spricht und dabei nur Männer erwähnt:

»Die Apostel empfingen die Frohe Botschaft für uns vom Herrn Jesus Christus; Jesus, der Christus, wurde von Gott gesandt. Christus kommt also von Gott, und die Apostel kommen von Christus her; beides geschah demnach in schöner Ordnung nach Gottes Willen. Sie empfingen also Aufträge, wurden durch die Auferstehung unseres Herrn Jesus Christus mit Gewißheit erfüllt und durch das Wort Gottes in ihrer Treue gefestigt ... So predigten sie in Stadt und Land und setzten ihre Erstlinge nach vorhergegangener Prüfung im Geiste zu Bischöfen und Diakonen für die künftigen Gläubigen ein ...

Auch unsere Apostel wußten durch unseren Herrn Jesus Christus, daß es Streit geben würde um das Bischofsamt. Aus diesem Grunde nun setzten sie, da sie genauen Bescheid im voraus erhalten hatten, die oben Genannten ein und gaben dabei Anweisung, es sollten, wenn sie stürben, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen«[117].

Wären diese konkreten Angaben eine späte Fiktion, dann wäre dem Brief aus Rom der Erfolg versagt geblieben, nämlich die Wiedereinsetzung der von ihrem Amt abgesetzten Presbyter. Doch wir wissen, daß noch Jahrzehnte später der Clemensbrief in Korinth eine solche Ehrenstellung eingenommen hat, daß er regelmäßig im Gottesdienst vorgetragen wurde[118].

Gewiß hat es am Anfang eine große Variabilität von Bezeichnungen gegeben bezüglich des Leitungsdienstes in der frühen Kirche, und die klare Dreiteilung des Amtes in Bischof, Presbyter und Diakon begegnet erst bei Ignatius. Dies bedeutet jedoch nicht, daß die personale Beauftragung derer, die vom Clemensbrief »Bischöfe« (im Kontext – wie etwa auch in Apg 20 – identisch mit »Presbyter«) und »Diakone« genannt werden, gewissermaßen in der Luft hängt. Die Angaben des Clemens stehen durchaus in Harmonie mit dem, was wir in den von allen als »echt« angenommenen

---

[116] 1 Tim 4,14; 2 Tim 1,6f.

[117] 1 Clem 42,1–4; 44,1–2 (ed. J. A. Fischer 81).

[118] Eusebius, Hist. eccl. IV,23,11 (dt.: ed. H. Kraft 223). Der hier von Eusebius zitierte Dionysius, Bischof von Korinth, wirkte um 170: Fischer, J. A., »Dionysios, Bisch. v. Korinth«: LThK^2 3 (1959) 404; Nautin, Pierre, »Dionigi di Corinto«: Dizionario patristico I (1983) 981f.

Paulusbriefen finden, so der Hinweis auf die Rolle der »Erstlinge« im Amt (vgl. 1 Kor 16,15f) und selbst die Titel »Bischof« und »Diakon« (Phil 1,1)[119].

Selbst wenn man die pseudonyme Verfasserschaft der Pastoralbriefe voraussetzt (was allerdings nicht unbestritten ist[120]), werden die Angaben über die Einsetzung von Amtsträgern durch Paulus damit noch nicht fiktiv. Auch bei der Annahme einer Entwicklung von Paulus zu den Pastoralbriefen geht es (schon angesichts der Erwähnung von Episkopen und Diakonen in Phil 1,1) »nicht an, zwischen Phil[ipperbrief] und Past[oralbriefen] jede Verbindungslinie in Abrede zu stellen«[121].

Bestritten wird freilich häufig nicht nur die Apostolische Sukzession, sondern schon deren Ausgangspunkt, die Berufung der 12 Apostel durch Jesus Christus in ihrer Bedeutung für unsere Frage. Die Auswahl der Zwölf, so Beinert, sei als symbolhafte Handlung zu verstehen, die auf das ideale Israel als Zwölf-Stämme-Volk verweise. Dabei wolle Jesus aber »überhaupt nichts zur Frage der apostolischen Sendung und nichts zur Frauenfrage sagen, wenn er die Zwölf beruft«[122].

Daß die Auswahl der Zwölf als solche nichts mit der apostolischen Sendung zu tun haben soll, berührt merkwürdig. Schon der römische Kommentar zu »Inter insigniores« weist gegen eine solche Argumentation u. a. auf Mk 3,14: »Er setzte die Zwölf ein, die er bei sich haben und später aussenden wollte, damit sie predigen«[123]. Doch selbst bei der Stammvätertypologie wird man rückfragen müssen, ob hier nicht bereits ein heilsgeschichtlich wichtiger Bezug vorliegt. Der eschatologische Bezug der Zwölf als »Stammväter« läßt sich dabei nicht gegen ihre missionarische Sendung ausspielen, sondern ist hiermit verknüpft[124].

Zu beachten ist nicht zuletzt die Rolle der Zwölf beim Letzten Abendmahl: nur sie werden in den Evangelien als Teilnehmer erwähnt. Ihre Rolle wird vom Tridentinum deutlich herausgestrichen:

»Wer sagt, mit den Worten: ›Tut dies zu meinem Gedächtnis‹ (...), habe Christus die Apostel nicht als Priester eingesetzt, oder er habe nicht angeordnet, daß sie selbst und die anderen Priester seinen Leib und sein Blut opferten: der sei mit dem Anathem belegt«[125].

---

[119] 1 Clem 44,2–3 wird im Kontext der Apost. Sukzession erwähnt von »Lumen gentium« 20b; der »Katechismus der Katholischen Kirche«, Nr. 1577, zitiert 1 Clem 42,4; 44,3 am Ende des Satzes: »Jesus, der Herr, hat Männer gewählt, um das Kollegium der zwölf Apostel zu bilden, und die Apostel taten das gleiche, als sie Mitarbeiter wählten, die ihnen in ihrer Aufgabe nachfolgen sollten«.

[120] Oden, Th. A., First and Second Timothy and Titus, Louisville 1989, 15, meint etwa: »The traditional view that Paul wrote the Pastorals, after being widely questioned, is now gaining a broader hearing«. Vgl. u. a. Robinson, J. A. T., Wann entstand das Neue Testament? Paderborn – Wuppertal 1986; Knight III, G. W., The Pastoral Epistles, Grand Rapids/Mich. 1992, 4–52; Warnecke, Heinz/Schirrmacher, Thomas, War Paulus wirklich auf Malta? Neuhausen – Stuttgart 1992.

[121] Gnilka, Joachim, Der Philipperbrief (HThK X/3), Freiburg i. Br. ^{2}1976, 35f; vgl. auch Ziegenaus, Anton, »Zum Selbstverständnis des Priesters in den Zeiten des Umbruchs«: Forum Kath. Theologie 2 (1986) 253–267, hier 259–267.

[122] Beinert (1994; Anm. 6) 730; vgl. Bucher-Gillmayr (Anm. 74) 170–173.

[123] Römischer Kommentar (Anm. 102): VAS 3, 32/VAS 117, 39f; vgl. Inter insigniores, Nr. 2.

[124] Vgl. Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 325–327; Gnilka, Joachim, Theologie des Neuen Testaments, Freiburg i. Br. 1994, 172; 218–220.

[125] DH 1752.

Daß keine Frau diesen apostolischen Auftrag erhält, ist beachtenswert angesichts der Tatsache, daß am Paschamahl (zu dem das Letzte Abendmahl zumindest einen Bezug hat) sonst auch Frauen und Kinder teilnahmen. Obwohl Jüngerinnen Jesu sich zur gegebenen Zeit in Jerusalem aufhielten, werden dennoch nur die Zwölf als Teilnehmer des Abendmahles und damit als Träger einer besonderen Sendung erwähnt[126].

3.3 Die »Apostelin Junia« als Gegeninstanz?

Als »schlagender« Einwand wird von vielen gegen die päpstliche Erklärung ins Feld geführt, daß Paulus das Vorhandensein der Apostelin Junia erwähne. Diese Tatsache, so Beinert, sei »geklärt«[127], und Hünermann betont, ihm sei »kein bedeutender neuerer katholischer oder evangelischer Römerbrief-Kommentar bekannt, der Junia nicht zu dem eigentlichen Apostelkreis zählen würde«[128]. Ratzinger betont demgegenüber den hypothetischen Charakter der Deutung des Namens als »Junia« und weist auf die Kommentare von Käsemann (1974) und Schlier (1977), die vom Männernamen »Junias« sprechen, sowie auf den Kommentar von Fitzmyer (1993), der die Frage offen läßt[129].

Die Streitfrage eignet sich gewiß nicht für plakative Stellungnahmen. Der tatsächliche Befund ist recht differenziert und kommt nicht über Hypothesen hinaus[130]. Um dies zu zeigen, sei eine knappe Bilanz der Diskussion versucht.

In Röm 16,7 heibt es: »Grüßt Andronikus und Junias (auf Griechisch im Akkusativ: Iouniân), meine Landsleute und Mitgefangenen, die unter den Aposteln hochgeschätzt sind und die schon vor mir in Christus waren«.

Andronikus und Junia(s) werden entweder von den Aposteln geschätzt oder – was meist angenommen wird – selbst unter die »Apostel« gezählt. In diesem Fall haben sie entweder (als Apostel im engeren Sinne) nach der Auferstehung von Christus selbst die Sendung empfangen, oder aber es handelt sich in einem weiteren Sinne um »wandernde Verkündiger des Evangeliums«[131]. Die paarweise Aussendung von Missionaren findet ihr Vorbild bereits im Leben des vorösterlichen Jesus.

Der Akkusativ »Iounian« (in der ursprünglich tradierten Majuskelform) kann entweder vom männlichen »Iuniánus«/»Iounianós« abgeleitetet werden; solche Kurzformen sind bei Paulus häufig, so »Silas« für »Silvanós«. Oder aber es geht um das weibliche »Iounia«. In den profanen antiken Namensbefunden, soweit sie uns überkommen sind, ist »Iounia« belegt, nicht aber »Iounias«. Johannes Chrysostomus hat

---

[126] Vgl. Mk 14,17; Mt 26,20; Lk 22,14; Hauke, a. a. O., 327f. Selbst falls man einen größeren Teilnehmerkreis für denkbar hält (wenn auch unwahrscheinlich: so Pesch, Rudolf, Das Markusevangelium II [HThK II/2], Freiburg i. Br. 1977, 347f), so wird doch exklusiv die Rolle der Zwölf herausgestellt, die schon bei Markus eine Mittlerfunktion zwischen Jesus und der späteren Gemeinde einnehmen; vgl. Gnilka, Joachim, Das Evangelium nach Markus (EKK II/1-2), Zürich u. a. 1978/79, I 139f (Mk 3,14); II 236 (Mk 14,17).

[127] Beinert (1994; Anm. 6) 738, Anm. 25.

[128] Hünermann (1994; Anm. 11) 408.

[129] Ratzinger (1994; Anm. 67) 341f; Fitzmyer, J. A., Romans, New York 1993, 737–740.

[130] Vgl. u. a. Fabrega, Valentin, »War Junia(s), der hervorragende Apostel (Rom. 16,6), eine Frau?« JAC 27/28 (1984/85) 47–64.

[131] So etwa Schlier, Heinrich, Der Römerbrief (HThK VI), Freiburg i. Br. 1977, 444.

»Iounia« den Titel »Apostel« zuerkannt, freilich in einem weiteren Sinne, denn ein lehramtliches Auftreten im Gottesdienst wird von ihm ausgeschlossen[132]. Andronikus und Junia wären dann ein missionierendes Ehepaar, ähnlich wie Priska und Aquila.

Die Kurzformhypothese (Männername »Junias«) kann sich dagegen auf die (gemäß Nestle/Aland) besten Minuskelhandschriften berufen. Nach dem philologischen Standardwerk zum NT, der Grammatik von Blass-Debrunner, wäre bei einem Femininum »Iounían« zu lesen, nicht aber wie im gegebenen Text »Iouniân«[133].

Bisher übersehen wurde in der aktuellen Diskussion um den Namen das Zeugnis der altkirchlichen Jüngerlisten. Diese Listen, ediert und kommentiert bereits 1907 durch Theodor Schermann, existieren unabhängig voneinander in verschiedenen Traditionen. Die ältesten Fassungen sind syrisch-palästinensischen Ursprungs und werden von Schermann in das 4. Jh. datiert. Die Jüngerlisten bieten, soweit sie den Namen erwähnen, durchwegs die männliche Form »Junias«. Die bei Pseudo-Epiphanius überlieferte Liste nennt Junias als Bischof von Apamea in Syrien[134]. Falsifiziert ist damit die oft vertretene Behauptung, in der Alten Kirche sei der Name stets weiblich gedeutet worden[135].

Exegetisch ist die Streitfrage »Junia oder Junias?« wohl nicht definitiv zu klären. Selbst das hier gewiß unverdächtige »Wörterbuch der Feministischen Theologie« hält es für offen, ob eine »Junia« oder ein »Junias« erwähnt sei[136]. Selbst wenn der Name weiblich zu deuten wäre, bräuchte die Aufgabe einer »Apostelin« nicht im Bereich der öffentlichen Verkündigung zu liegen[137]. Die strikten Lehrverbote in 1 Kor 14 und 1 Tim 2 wären beim legitimen Vorhandensein einer predigenden Missionarin nicht leicht verständlich. Für welche Hypothese man sich auch entscheiden mag: eine auf der gleichen Ebene wie der hl. Paulus angesiedelte »Apostelin Junia« ist exegetisch unbeweisbar.

3.4 Das »Gebot des Herrn« in 1 Kor 14,37

Im Anschluß an die Arbeiten zweier Exegeten, des Schweden Nils Johansson und des deutschen Schnackenburg-Schülers Gerhard Dautzenberg, hat der Verfasser dieses Beitrags in seiner Doktorarbeit eine Interpretation des vielzitierten »Schweigegebots« in 1 Kor 14,33b–38 dargeboten, die eigentlich all jene lebhaft interessieren müßte, die um die Bedeutung der »historisch-kritischen Methode« bemüht sind: das

---

[132] Vgl. Gryson, Roger, Le ministère des femmes dans l'Église ancienne, Gembloux 1972, 135ff.

[133] Blass, Friedrich/Debrunner, Albert, Grammatik des neutestamentlichen Griechisch I, Göttingen [14]1976, 101, Anm. 6; vgl. aber Schulz, R. R., »Romans 16:7: Junia or Junias?« The Expository Times 98 (1986/87) 108–110, hier 109.

[134] Schermann, Theodor (Hrsg.), Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandter Texte (TU 31/1), Leipzig 1907, 292–321.339.

[135] So etliche Autoren im Anschluß an Brooten, Bernadette, »›Junia ... hervorragend unter den Aposteln‹ (Röm. 16,7)«: Moltmann-Wendel, Elisabeth (Hg.), Frauenbefreiung, München [2]1978, 148–151. Brooten nennt als ersten Zeugen der männlichen Lesart Aegidius Romanus (1245–1316).

[136] Albrecht, Ruth, »Apostelin/Jüngerin«: Gössmann, Elisabeth u. a. (Hrsg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 24–28, hier 25.

[137] Vgl. Baumert, Norbert, Frau und Mann bei Paulus, Würzburg 1992, 187f.

»Schweigegebot« läuft (wie in 1 Tim 2) auf ein »Lehrverbot« hinaus, das im Gemeindegottesdienst seinen Ort hat und (als Höhepunkt der Argumentation) mit einem »Gebot des Herrn« (1 Kor 14,37) begründet wird[138].

Das Problem wird gerne umschifft, indem die Stelle (insbesondere die Verse 34–36) als nachpaulinische »Interpolation« erklärt wird, doch auch in diesem Falle würde sich das Problem des Kanons stellen: die anstößigen Verse gehören zum verbindlichen Bibeltext. Dautzenberg spricht jedenfalls von einem »mißbräuchlichen Einsatz höchster theologischer Qualifikationen: des Brauches aller Gemeinden, des Willens des Gesetzes, eines Gebotes des Herrn, des Apostels als dessen Übermittler«[139]. Auffällig ist, wie eben dieser Autor in einer für weitere Kreise bestimmten Publikation die nähere Behandlung der gewichtigen Verse 37–38 sorgfältig vermeidet[140]. Norbert Baumert, der die Stelle (wie übrigens auch Elisabeth Schüssler Fiorenza[141]) als paulinisch deutet, geht kurz auf das »Gebot des Herrn« ein und meint, damit würde das ganze Kapitel gemeint, nicht aber speziell das Lehrverbot[142]. Zur näheren Begründung verweist er auf eine parallele Publikation[143], in der aber die Arbeit des Unterzeichneten noch nicht auftaucht (ebensowenig die von Johansson), insbesondere nicht der wichtige Hinweis auf 1 Kor 9,1–14, einer Stelle mit der gleichen Argumentationsstruktur, wie wir sie in 1 Kor 14,33b–38 finden: die Praxis der Kirche, das Alte Testament, die allgemeine Sitte und (als Höhepunkt der Argumentation) die Weisung Jesu. Für die Unterstützer von »Ordinatio Sacerdotalis« ist der formelle Hinweis auf ein »Gebot des Herrn« nicht notwendig, weil sich der Wille Jesu auch in der Auswahl der Zwölf und in der Tradition ausdrückt; für die Position der Gegner jedoch könnte sich die historisch-kritische Exegese hier als verheerend erweisen. Ist den Befürwortern des Frauenpriestertums bekannt, daß es protestantische Gruppen gibt, die (auch durch ein vertieftes Studium des Neuen Testamentes) zum Ergebnis gekommen sind, die bereits eingeführte Frauenordination rückgängig zu machen?[144]

---

[138] Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 358–392.

[139] Dautzenberg, Gerhard, »Tradition, paulinische Bearbeitung und Redaktion in 1 Kor 14,26–40«: Jendorff, B./Schmalenberg, G. (Hg.), Tradition und Gegenwart, Bern – Frankfurt 1974, 17–29, hier 28. Vgl. ders., Urchristliche Prophetie. Ihre Erforschung, ihre Voraussetzungen im Judentum und ihre Struktur im ersten Korintherbrief (BWANT 104), Stuttgart 1975, 263–298.

[140] Dautzenberg, Gerhard, »Zur Stellung der Frauen in den paulinischen Gemeinden«: ders. u. a. (Hg.), Die Frau im Urchristentum (QD 95), Freiburg i. Br. 1983, 182–224, hier 193–196.

[141] Schüssler Fiorenza, Elisabeth, ... Zu ihrem Gedächtnis. Eine feministisch-theologische Rekonstruktion der christlichen Ursprünge, München 1988, 287.

[142] Baumert, Frau und Mann (Anm. 137) 178–181; 315, Anm. 589.

[143] Baumert, Norbert, Antifeminismus bei Paulus? (FzB 68), Würzburg 1992, 129–141, hier 134.

[144] Die Lutheraner in Lettland – vgl. Deutsche Tagespost, 29. 4. 95, S. 4 – sowie die australischen Presbyterianer – vgl. idea-Spektrum, Nr. 48/1991.
Im deutschsprachigen Protestantismus berufen sich auf 1 Kor 14,37 hier u. a. Slenczka, Reinhard, »Die Ordination von Frauen zum Amt der Kirche«: »... das Weib rede in der Gemeinde«: Maria Jepsen: erste lutherische Bischöfin; Dokumente und Stellungnahmen, Gütersloh 1992, 57–71, hier 63–68; Neuer, Werner, Mann und Frau in christlicher Sicht, Gießen – Basel ^{5}1993, 110; (für die »Selbstständige Evangelisch-Lutherische Kirche in Deutschland«:) Schöne, Jobst, Hirtenbrief zur Frage der Ordination von Frauen zum Amt in der Kirche, Groß Oesingen 1994; Kirchliche Sammlung um Bibel und Bekenntnis in Braunschweig (Hg.), Wer »verläßt den Boden der in der evangelischen Kirche geltenden Lehre«? Zur EKD-Stellungnahme von 1992 »Frauenordination und Bischofsamt«, Groß Oesingen 1995, 34–37.

3.5 Das Gewicht der Tradition

Das päpstliche Schreiben beruft sich entscheidend auf die »beständige und umfassende Überlieferung der Kirche«[145], die sich auf den Willen Jesu bezieht. Dieses Argument versucht Beinert zu entkräften, indem er meint, ein echtes Problem bilde die Frage ja »erst in dem Moment, da die androzentrische Kultur in die Krise gerät, also in der Gegenwart, ganz genau: Seit 20 Jahren!« Erst 1975, mit einem Brief Pauls VI. an den Erzbischof von Canterbury, gebe es die älteste kirchenamtliche Stellungnahme[146]. Der traditionelle Horizont der kirchlichen Haltung sei der Patriarchalismus, und mit dessen Überwindung werde auch die Nichtordination der Frau problematisch. Wie die Kirche ihre Haltung anläßlich der Sklaverei geändert habe – an die Stelle einer jahrhundertelangen Billigung sei inzwischen eine energische Ablehnung getreten –, so könne sie (wie in manchen anderen Fragen) auch ihre Position zur Stellung der Frau revidieren[147].

Es trifft nun zweifellos zu, daß das Thema »Frauenpriestertum« in der Gegenwart eine besondere Virulenz erreicht hat. Dennoch finden wir in den Zeugnissen der Tradition nicht einfach eine fraglose Selbstverständlichkeit (etwa vergleichbar mit der Auffassung, daß sich die Sonne um die Erde bewegt), sondern durchaus die Abwehr der Gegenposition: »Priesterinnen« gab es in einem »patriarchalischen« Kontext bereits in der Alten Kirche bei Gnostikern und Montanisten sowie im Mittelalter bei verschiedenen Sekten[148]. Dagegen berufen sich die Bischöfe und Theologen auf das Beispiel Jesu, das Vorbild Mariens (was gerade nicht für eine »Minderwertigkeit der Frau« spricht) und die einschlägigen Worte der paulinischen Briefe. Wäre eine rein »gesellschaftliche Abhängigkeit« für die Entscheidung in unserer Frage entscheidend, so hätte dies im übrigen bei der kulturellen Vielfalt in der alten Welt zu einer verschiedengestaltigen Praxis geführt, in Analogie zum Heidentum, wo es dem christlichen Amtspriestertum soziologisch vergleichbare Positionen für Frauen durchaus gegeben hat[149].

Was die historischen Parallelbeispiele angeht, wo die Kirche eine »definitive« Entscheidung geändert habe, so ist jeweils der gesamte Kontext der Fragen zu berücksichtigen, was hier nicht geschehen kann[150]. Eingegangen sei nur auf das am

---

[145] OS, Nr. 4.

[146] Beinert (1994; Anm. 6) 735f.

[147] Vgl. Beinert (1993; Anm. 40) 189f; (1994; Anm. 6) 728f; Raming (1994; Anm. 50) 191.

[148] Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 399–464.
Nach Giorgio Otrantos Auslegung einer Dekretale Papst Gelasius' I. hat es gegen Ende des 5. Jh.s in Süditalien eine Priesterweihe der Frau sogar in der Großkirche gegeben; aber gerade diese Praxis wird vom Papst verurteilt. Vgl. Otranto, Giorgio, »Note sul sacerdozio femminile nell'antichità in margine a una testimonianza di Gelasio I«: Vetera christianorum 19 (1982) 341–360; s.a. Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 419; Ashley, B. M., »Gender and the Priesthood of Christ: A Theological Reflection«: The Thomist 57 (1993) 343–379, hier 353.
Eine solche Praxis, wenn es sie denn gegeben hat, ist nicht als Argument für eine Gültigkeit der Frauenordination anzusehen, sondern für die Jetztzeit als vorweggenommener Hinweis gegen zukünftige Aktionen schismatischer Bischöfe.

[149] Vgl. Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 334–338.

[150] Vgl. dazu die Andeutungen bei Ratzinger (Anm. 67) 339, Anm. 4.

häufigsten erwähnte Beispiel der Sklaverei[151]. Die Kirche hat dieses Phänomen lange geduldet oder sogar gutgeheißen, da die ökonomische Bindung der äußeren Freiheit an einen Herrn die christliche Freiheit nicht verunmöglicht. Dennoch hat das Christentum dazu beigetragen, die Sklaverei von innen her zu überwinden. Während die Kirche über Jahrhunderte hinweg der Sklaverei relativ gleichgültig gegenüberstand, kann man dies bezüglich der Frauenordination aber gerade nicht sagen: sie wird schon in der Alten Kirche verurteilt. Im übrigen ist das Verhältnis Mann-Frau in der Schöpfung verwurzelt, was von der Sklaverei nicht gesagt werden kann.

3.6 Symbolische Repräsentanz und Anthropologie

Der »springende Punkt«, die Haltung der Kirche zur Sklaverei mit dem Frauenthema zu vergleichen, ist für viele Autoren (wie oben bereits angesprochen) die eheliche Unterordnung der Frau und das korrespondierende »Haupt«-Sein des Mannes. Wie das Evangelium sauerteigartig die Sklaverei abgeschafft habe, so auch schließlich in der modernen Gesellschaft die untergeordnete Stellung der Frau. Doch gerade diese patriarchalische Struktur sei für die Begründung der Nichtordination der Frau maßgebend. Das »symbolistische Argument«, das den Priester als Vertreter Christi sehe, sei »nur innerhalb des Patriarchalismus schlüssig«[152]. Auch in dem Hinweis auf die Bundessymbolik (Bräutigam-Braut) sickere die Idee der Unterordnung durch[153].

Hier wird man zugestehen müssen, daß die im NT als Schöpfungsordnung begründete Stellung des Mannes als »Haupt« (1 Kor 11), zumal im Rahmen der Ehe (Eph 5,21–33), für das »Symbolargument« entscheidend ist. Dies kommt deutlich zum Ausdruck in dem Schreiben der Glaubenskongregation zum Thema: der Priester handelt »in persona Christi capitis«, als Vertreter Christi als des Hauptes der Kirche, und hierin liegt eine Beziehung zum Mannsein Christi, der im Bundesverhältnis zur Kirche (als »Bräutigam« gegenüber der »Braut«) eine inizierende Rolle einnimmt. »Um die Bedeutung dieser Symbolik für die Ökonomie der Offenbarung gebührend zu berücksichtigen, muß man daher einräumen, daß in den Funktionen, die den Weihecharakter erfordern und wo Christus selbst, der Urheber des Bundes, der Bräutigam und das Haupt der Kirche, in der Ausübung seiner Heilssendung repräsentiert wird – was im höchsten Maße in der Eucharistie geschieht – seine Rolle von einem Mann verkörpert wird (das ist der eigentliche Sinne des Wortes persona)«. Sofort danach wird betont, daß es bei der Repräsentation des »Bräutigams« und »Hauptes« der Kirche durch den männlichen Amtspriester nicht um eine Höherwertigkeit des Mannes (oder Minderwertigkeit der Frau) geht: »Das gründet bei diesem letzterem (sc. dem Mann) nicht in irgendeiner persönlichen höheren Würde in der Wertordnung, sondern ergibt sich allein aus einer faktischen Verschiedenheit in der Verteilung der Aufgaben und Dienste«[154].

---

[151] Vgl. Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 348f.
[152] Beinert (1993; Anm. 40) 197.
[153] Schiessl (Anm. 48) 121.
[154] Inter insigniores, Nr. 5: VAS 3, S. 16f/VAS 117, S. 24f.

In den Stellungnahmen Johannes Pauls II. kommt der Vergleichspunkt des »Hauptseins« (in der Anthropologie und Weihetheologie) nur indirekt und eher verhalten zum Ausdruck. So wird in »Ordinatio Sacerdotalis« eine Ansprache Papst Pauls VI. zitiert: der wahre Grund für die Nichtordination der Frau »liegt darin, daß Christus es so festgelegt hat, als er die Kirche mit ihrer grundlegenden Verfassung und ihrer theologischen Anthropologie ausstattete, der dann in der Folge die Tradition der Kirche stets gefolgt ist«[155]. In der theologischen Anthropologie wird man nicht von der Wirkungsgeschichte der paulinischen Theologie abstrahieren können (1 Kor 11 und 14; Eph 5; 1 Tim 2), die für die innere Begründung der kirchlichen Haltung von Anfang an den Ton angegeben hat[156]. Daß hierbei gelegentlich fragwürdige Einflüsse hineinkamen, die einen Minderwert der Frau implizieren (so die – wenn auch in der Rezeption gemilderte – Zeugungslehre des Aristoteles bei Thomas[157]), ist bedauerlich, kann aber nicht gleichgesetzt werden mit einer generellen Minderbewertung der Frau. Andernfalls hätte nicht mit dem Beispiel Mariens argumentiert werden können. Außerdem wird schon in Altertum und Mittelalter die politisch-gesellschaftliche Sphäre von den Aufgaben des Weihesakramentes unterschieden: im ersteren Bereich ist eine »leadership« der Frau möglich (wenn auch nicht in dem Umfang von heute), während ihrer Priesterweihe das Beispiel Christi und die Weisung Pauli entgegenstehen.

In »Mulieris dignitatem« betont der Papst bezüglich Eph 5,21–33, daß es »nicht nur die Unterordnung der Frau gegenüber dem Mann« in der Ehe gibt, sondern auch eine gegenseitige Unterordnung (Eph 5,21)[158]. Die gegenseitige Hingabe, die ein Beherrschenwollen ausschließt, gewinnt dabei freilich eine je spezifische männliche oder weibliche Färbung. Im männlichen Symbol des Bräutigams sieht Johannes Paul II. die Liebe Gottes angedeutet, der »zuerst« geliebt hat[159], während er bei der Frau eine besondere »Empfänglichkeit« als »Wesensmerkmal ihrer Fraulichkeit« hervorhebt[160]. Die Einheit von Mann und Frau (Gal 3,28) hebe ihre Verschiedenheit nicht auf[161]. Auch in dem »Brief an die Frauen« 1995 wird beides betont: die gleiche Würde und die komplementäre Verschiedenheit der Geschlechter[162]. Der männliche Amtspriester ist »Ikone« von Christi Wesen »als ›Hirt‹ und ›Bräutigam‹ der Kirche ...«[163]

Nicht wenige Autoren meinen, daß im Gefolge des II. Vatikanums das neuere päpstliche Lehramt die von den paulinischen Briefen betonte Rolle des Mannes als »Haupt« (in der Ehe) aufgegeben habe[164]. Die letzten profilierten päpstlichen Aus-

---

[155] Paul VI., Ansprache über »Die Rolle der Frau im Heilsplan«, 30. 1. 77 (Insegnamenti 15, 1977, 111), zitiert in: OS, Nr. 2.
[156] Vgl. die Übersicht in Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 389–392; 399–466.
[157] Vgl. Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 453–455.
[158] Mulieris dignitatem, Nr. 24: VAS 86, S. 56.
[159] Mulieris dignitatem, Nr. 25: VAS 86, S. 58, mit Hinweis auf 1 Joh 4,19.
[160] Mulieris dignitatem, Nr. 16: VAS 86, S. 39.
[161] Mulieris dignitatem, Nr. 16: VAS 86, S. 40.
[162] Brief an die Frauen: VAS 122.
[163] A. a. O., Nr. 11.
[164] Z. B. Beinert, Wolfgang, »Theologie und kirchliches Frauenbild«: ders. (Hg.), Frauenbefreiung und Kirche, Regensburg 1987, 51–76, hier 51f.

sagen stammen in der Tat aus der Zeit vor dem II. Vatikanum, besonders deutlich von Pius XI. in der Ehe-Enzyklika »Casti connubii«:

»Denn wenn der Mann das Haupt ist, dann ist die Frau das Herz, und wie er das Vorrecht der Leitung, so kann und soll sie den Vorrang der Liebe als ihr Eigen- und Sondergut in Anspruch nehmen.

Grad und Art der Unterordnung der Gattin unter den Gatten können sehr verschieden sein je nach den verschiedenen persönlichen und örtlichen und zeitlichen Verhältnissen. Wenn der Mann seine Pflicht nicht tut, ist es sogar die Aufgabe der Frau, seinen Platz in der Familienleitung einzunehmen. Aber den Aufbau der Familie und ihr von Gott selbst erlassenes und bekräftigtes Grundgesetz einfachhin umzukehren oder anzutasten, ist nie und nirgends erlaubt«[165].

Die deutschen Bischöfe betonten noch 1953:

»Wer grundsätzlich die Verantwortung des Mannes und Vaters als Haupt der Ehefrau und der Familie leugnet, stellt sich in Gegensatz zum Evangelium und zur Lehre der Kirche«[166].

Wie anders klingt dagegen die Aussage des Vorsitzenden der deutschen Bischofskonferenz, Karl Lehmann, aus dem Jahre 1986:

»Eine christliche Antwort im spezifischen Sinne (sc. auf die Frage der Geschlechterbeziehung) ist auf der Basis der Modelle ›Unterordnung‹ und ›egalitärer Gleichheit‹ nicht möglich. Wer als Theologe nicht zuerst überzeugend der Kategorie ›Unterordnung‹ mit allen Konsequenzen abschwört, kann kein glaubwürdiger Verfechter einer anderen Antwort sein«. Lehmann sieht dabei eheliche Unterordnung offenbar als Gegensatz für »gleiche Würde und uneingeschränkte Ebenbürtigkeit«[167].

Hat sich demnach die Lehre der Kirche zwischen 1953 und 1986 um 180 Grad gedreht? Ist vielleicht sogar das, was damals als »göttliches Gesetz« galt, inzwischen als »strukturelle Sünde« zu bezeichnen?[168]

Eine neue Akzentsetzung in der Geschlechterbeziehung ist nicht zu verkennen. Dies zeigt sich exemplarisch im »Katechismus der Katholischen Kirche« (= KKK), der die Geschlechter als »gleich« in ihrem Personsein beschreibt und »komplementär in ihrem Mann- und Frausein«[169]. Der umfassende Gesichtspunkt, die Verschiedenheit der Geschlechter auszudrücken, ist danach die gegenseitige Ergänzung, die Komplementarität. Doch die Komplementarität steht nicht im Widerspruch zu den paulinischen Aussagen, sondern hebt diese gleichsam hinein in eine höhere Synthese. Daß dem Mann eine besondere Führungsverantwortung zukommt in Familie, Gesellschaft und Kirche, muß dabei nicht in Widerspruch stehen zu einem stärkeren

---

[165] Casti connubii, Nr. 27f; zitiert nach Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 56.

[166] Hirtenwort der deutschen Erzbischöfe und Bischöfe zur Neuordnung des Ehe- und Familienrechts vom 20. 2. 1953: Amtsblatt für die Diözese Augsburg 63 (1953) 72.

[167] Lehmann, Karl, »Das Bild der Frau. Versuch einer anthropologischen Standortbestimmung«: Herder Korrespondenz 41 (1987) 479–487, hier 485.

[168] Vgl. die bei Hauke, Manfred, Gott oder Göttin? Feministische Theologie auf dem Prüfstand, Aachen 1993, 94f, Anm. 85, genannten Autoren.

[169] KKK, Nr. 372: »... weil sie einerseits als Personen einander gleich sind ... und andererseits in ihrem Mannsein und Frausein einander ergänzen« (in der französischen Erstausgabe heißt es: »... complémentaires en tant que masculin et féminin«).

Engagement der Frau in Führungspositionen oder auch zu einer (nicht als abstrakte Gleichheit verstandenen) Gleichberechtigung[170]. Das christliche Leitbild für den Mann ist im Blick auf Eph 5 nicht der »machismo«, sondern das Verhalten Jesu, wie Ratzinger betont: »Hauptsein heißt von Christus her sich selbst für die Frau geben«[171].

Das hier angedeutete anthropologische Problem kann an dieser Stelle nicht in seiner Differenziertheit ausdiskutiert werden[172]. Es fällt jedenfalls auf, daß gerade in Nordamerika, wo die einschlägige Diskussion am heftigsten entbrannt ist, auf »päpstlicher« Seite deutlicher als hierzulande betont wird, daß die paulinischen Aussagen nicht einfach zum zeitgeschichtlichen Ballast gehören, der abgeworfen werden muß, sondern auch im Horizont einer modernen Anthropologie sehr wohl ihren Sinn haben[173]. Immerhin stehen sie in den paulinischen Briefen im Kontext der Schöpfungslehre (1 Kor 11) und der Bundestheologie (Eph 5), auch wenn dabei eine zeitgebundene Komponente mit hineinspielt. Benedict Ashley führt hier die »Schleiervorschrift« in 1 Kor 11 als Beispiel an: hier gehe es um den zeitbedingten Ausdruck eines bleibenden Prinzips, nämlich des »Haupt«-Seins des Ehemannes in der Familie[174] (vgl. 1 Kor 11,3)[175].

Auch im Bereich der theologischen Anthropologie stellt sich, wie in der Theologie des Amtes, die Frage nach der Verbindlichkeit des Bibelkanons. Dies geschieht nicht nur bei Feministinnen[176], sondern selbst bei einem bekannten Tübinger Dogmatiker: während »eine starke biblische Tradition« die »gleiche Würde« von Mann und Frau betone, gebe es »ein relativ kleines Ensemble von Texten, die eine schöpfungsgemäße Vorrangstellung ... des Mannes unterstellen«[177]. Insinuiert wird dabei, daß die »starke« biblische Tradition zu übernehmen sei, nicht aber (wie es die Kirche 2000 Jahre lang leider getan habe) die »schwache«. Wird hier nicht ein kontradiktorischer Zwiespalt in die Heilige Schrift hineingetragen?

---

[170] Johannes Paul II., »Brief an die Frauen« (Anm. 162), Nr. 4.

[171] Ratzinger, Joseph, »Die Frau, Hüterin des Menschen. Versuch einer Hinführung zum Apostolischen Schreiben ›Mulieris dignitatem‹«: Die Zeit der Frau. Apostolisches Schreiben »Mulieris dignitatem« Papst Johannes Pauls II., Freiburg 1988, 109–120, hier 116.
Vgl. auch Bavesi, Claudio, Personalità e sottomissione della donna nei testi paolini, Pamplona 1991.

[172] Vgl. die Bemerkungen in Hauke, Gott oder Göttin (Anm. 168) 93–99; ders., »Patriarchat/Matriarchat«: Evang. Lexikon für Theologie und Gemeinde 3 (1994) 1525f.

[173] Besonders wichtig scheint hier ein interdisziplinäres und interkonfessionelles Standardwerk unter der Federführung von Clark, S. B., Man and Woman in Christ. An Examination of the Roles of Men and Women in Light of Scripture and the Social Sciences, Ann Arbor 1980. Eine kurze Synthese der zentralen Argumente gibt in der Zeitschrift des päpstlichen Familieninstituts May, W. E., »Marriage and the Complementarity of Male and Female«: Anthropotes 8 (1992) 41–60, hier 58–60. Er weist dabei auf einen demnächst erscheinenden Band der Moraltheologie von Grisez, Germain, The Way of the Lord Jesus II. Für die exegetische Diskussion ist beachtenswert Miletic, S. F., One Flesh: Eph 5,22–24, 5,31. Marriage and the New Creation (AnBibl 115), Rom 1988, 105–116; Ballacchino, S. M., The Household Order Texts ... Present state of the Question and Assessment, Washington 1992 (John Paul II Institute for Studies in Marriage and Family).

[174] Ashley (Anm. 148) 361, Anm. 37; vgl. Hauke, Frauenpriestertum (Anm. 9) 341–345.

[175] Es geht hier nicht einfach um eine Folge des Sündenfalls; so aber offenbar Katholischer Erwachsenenkatechismus II. Leben aus dem Glauben, hg. von der DBK, Bonn 1995, 355f.

[176] Vgl. Hauke, Gott oder Göttin (Anm. 168) 70; 102–111.

[177] Hünermann (1993; Anm. 41) 214.

Noch deutlicher wird hier Hanna-Renate Laurien, die einen »Kanon im Kanon« fordert und dabei nicht nur »Paulus« gegen »Pastoralbriefe« setzt, sondern auch (bezüglich 1 Kor 11) Paulus gegen Paulus[178]. Die differenzierte Umsetzung der paulinischen Texte wird hier gewissermaßen durch die Brechstange ersetzt: was mit dem »emanzipatorischen Bewußtsein« vereinbar ist, wird akzeptiert, der »Rest« wird von vornherein ausgegrenzt.

Die theologische Anthropologie wird für die Ordinationsfrage von »Inter insigniores« verbunden mit der Theologie des Amtes: der Priester vertritt Christus als das »Haupt« der Kirche. Das hiermit gekennzeichnete »Symbolargument« ist zu deuten nicht als logisch zwingende Folgerung, als »stringenten Beweis«, sondern als eine Erhellung der kirchlichen Lehre »durch die Analogie des Glaubens«[179].

Es geht hier um eine Konvenienzargumentation, die das Thema hineinstellt in das Ganze der Schöpfungs- und Erlösungsordnung, wobei das Gottesbild ebenso eine Rolle spielt wie die Auffassung von Christus, Kirche und Maria. Doch diese Zusammenschau erschließt sich in ihrer inneren Stimmigkeit nur dann, wenn zunächst die von »Ordinatio Sacerdotalis« betonte Vorgabe akzeptiert wird: der Wille Jesu, der sich in Schrift und Tradition offenbart und vom kirchlichen Lehramt definitiv vorgelegt wird. Diese Vorgabe ist auch dann akzeptabel, wenn die von »Inter insigniores« oder der Theologie angebotenen Hinweise nicht voll »überzeugen«. Bei einer geschichtlichen Offenbarung bleibt immer eine gewisse Kontingenz, die sich nicht gleichsam »more geometrico« präsentieren läßt. Der Kommentar zu »Inter insigniores« weist hier vergleichsweise auf die Zeichen von Brot und Wein bei der Eucharistie, die nicht durch andere Elemente ersetzbar sind, auch wenn man, »im absoluten Sinne und auf rein spekulativer Ebene, sich eine andere Auswahl hätte vorstellen können ...«[180].

Im Vergleich zu den Elementen der Eucharistie stehen wir bei der Beziehung Mann-Frau jedoch vor einem schöpfungsgemäß noch zentraleren Urdatum, das in der Heiligen Schrift mit dem Geheimnis des Bundes verknüpft wird. Der Kampf gegen die biblische Geschlechtersymbolik in der Feministischen Theologie macht hier deutlich, daß es dabei um keine Randfrage geht. Gerade abwegige Vorschläge, etwa die Darstellung einer »Jesa Christa« am Kreuz oder die eines »Christusmädchens in

---

[178] Laurien (Anm. 39) 61–65. »Wo wird Paulus gegenüber den Aussagen des 1. Timotheusbriefes in Schutz genommen?« Steht dessen Argumentation doch »in klarem Widerspruch zur biblischen Botschaft« (61). In Paulus bricht ein »Zwiespalt« auf, und so »›unterläuft‹« er »seinen schöpfungstheologischen Ansatz durch seine Christologie ...« (63). Falsch sei der Ansatz mancher feministischen Theologinnen, die »keinen frauenrechtlichen ›Kanon im Kanon‹« zugestehen (65).

[179] Inter insigniores, Nr. 5.

[180] Römischer Kommentar (Anm. 102): VAS 3, S. 37/VAS 117, S. 45.
Beinert (1993; Anm. 40) 202 versucht als Gegeninstanz die (seit 1974 gewährte) Erlaubnis der Glaubenskongregation an einzelne Bischofskonferenzen zu bemühen, wonach alkoholkranke Priester anstelle des Weines Traubensaft bei der Meßfeier benutzen können. Doch abgesehen davon, daß 1983 diese generelle Erlaubnis zurückgenommen wurde (zugunsten der Intinktion der Hostie), ist zu bedenken, daß Traubensaft (quasi als Wein im Vorstadium) schon von mittelalterlichen Autoren (wie Thomas von Aquin) als im Notfall gültige Materie betrachtet wurde; vgl. Coriden, J. A. u. a. (Hg.), The Code of Canon Law, New York 1985, 657f.

der Krippe«[181], können ungewollt die Sensibilität für die symbolhafte Dimension der Geschlechteranthropologie fördern, die sich in der Inkarnation des Sohnes Gottes als Mann und in der weiblichen Rolle Mariens als Urbild der Kirche ausprägt. Die Nichtordination der Frau ist in der Kirche verwurzelt in einem bislang mehr symbolhaft intuitiv als reflex erfaßten Gesamtbestand von Auffassungen über Gott und den Menschen. Aufgabe der Theologie ist es, diese »Intuition« der Kirche auch, soweit möglich, rational auf den Punkt zu bringen und zu vertiefen.

3.7 Zukunftsperspektiven

Die päpstliche Lehräußerung in »Ordinatio Sacerdotalis« zwingt innerkirchlich zur Entscheidung: entweder versucht man, das definitive Wort doch noch zu unterlaufen und »für die Zukunft« eine gegenteilige Praxis vorzubereiten; oder aber man sagt ein klares »Ja« und sucht die Konsequenzen daraus zu vertiefen. Für beide Optionen sei eine vorsichtige Prognose versucht.

Schon eingangs wurde die Rezeption der Rahner'schen Position geschildert, wonach die Nichtordination der Frau nur ein zeitbedingtes Faktum darstellt, das sich in der Zukunft von selbst lösen werde. Man müsse nur etwas Geduld haben, um die »Schwachen« in der Kirche nicht zu verprellen. Um dieses Wartenkönnen zu begründen, zitiert Beinert einen Ausspruch von Papst Paul V. anläßlich des »Gnadenstreits« aus dem Jahre 1611: Die Zeit lehre die Wahrheit der Dinge[182].

Es ist nur die Frage, ob eine solche Zukunftsperspektive überzeugte Progressisten auf Dauer vertrösten kann. Der »Gnadenstreit« ist bekanntlich bis heute nicht gelöst, und ob vor dem Jüngsten Tage eine letztgültige Klärung erfolgt, kann bezweifelt werden. Und daß in der Frage des Frauenpriestertums zentrale neue Argumente auftauchen werden, hält der Verfasser dieses Beitrages und einer Doktorarbeit zum Thema für eher unwahrscheinlich. Die Äußerungen, die nach der Publikation von »Inter insigniores« zum Vorschein kamen, der Instruktion der Glaubenskongregation zum Thema von 1976, unterscheiden sich inhaltlich kaum von dem, was 1994/95 im Gefolge von »Ordinatio Sacerdotalis« zu lesen ist. Neu sind nur gewisse Akzentsetzungen und die Diskussion um die Verbindlichkeit des päpstlichen Schreibens.

Liegt es da nicht näher, im »vorauseilenden Gehorsam« Tatsachen zu schaffen (wie so oft im disziplinarischen Bereich der Nachkonzilszeit), in der Hoffnung, daß die offizielle Absegnung schon kommen werde? Auf diese unerfreuliche Zukunftsperspektive weist Basilius Streithofen, der in der »Frauenfrage« jenes Thema sieht, »an dem sich eine neue Kirchenspaltung entzündet, die in ihrem Ausmaß der reformatorischen Abfallbewegung nicht nachstehen wird ... Latent ist die Kirchenspal-

---

[181] Dergleichen verteidigt unter Berufung auf die »Inkulturation« Berger, Teresa, »Vom Christusmädchen in der Krippe und der Frau am Kreuz«: Stimmen der Zeit 213 (1995) 251–260. Die von Frau Berger berufene »Inkulturation« setzt universal geltende Wirklichkeiten voraus, wozu nach Gen 1–2 bekanntlich auch das Geschaffensein als Mann oder Frau gehört. Bei den Krippen- und Kreuzesdarstellungen geht es zudem nicht zunächst um ein »Sich-Wiederfinden« des Betrachters im Bild, sondern um die bleibende Wirklichkeit des menschgewordenen Erlösers, die nicht geschlechtsneutral ist.

[182] Beinert (1994; Anm. 6) 737.

tung bereits vollzogen, es fehlt jedoch noch die Führergestalt, die sie offen vollzieht«[183].

Zweifellos läßt sich das Thema der Frauenordination nicht isoliert betrachten, sondern nur als Schnittpunkt zahlreicher Linien aus dem gesamten Bereich des Glaubenslebens. Es geht um die christliche Anthropologie, das Gottesbild, das Verhältnis zwischen Gott und Mensch, die Bedeutung der Inkarnation, die Aufgabe Mariens und der Kirche in ihrer symbolhaft »weiblichen« Färbung, das Gewicht des Willens Jesu für die Stifung der Sakramente, die Christusprägung des Weihesakramentes, die Teilhabe am Bund Christus-Kirche in der Ehe, die Bedeutung des Bibelkanons, die Eigenprägung der Kirche im Verhältnis zum »Zeitgeist« usw.

Wie sehr all diese Momente zusammenhängen, zeigen die Positionen der Feministischen Theologie, worin die Opposition zum männlich geprägten Weihepriestertum nur Bestandteil eines umfassenderen Weltbildes ist, das sich vom katholischen Glauben radikal unterscheidet[184]. Im Rahmen der Ökumene läuft die Befürwortung der Frauenordination auf eine typisch protestantische Position hinaus: es gibt keine eigentliche Stiftung des Weihesakramentes, denn die Amtsvollmacht ergibt sich bereits aus dem allgemeinen Priestertum aller Getauften. Dies zeigt z. B. eine neuere lutherische Doktorarbeit: die Position von Luther – wonach die Amtsvollmacht in der Taufe gründet, aber zu ihrer Ausübung der äußeren Ordnung bedarf – wird radikalisiert. Wenn die Amtsvollmacht tatsächlich schon im allgemeinen Priestertum begründet liegt, dann läßt sich schwer plausibel machen, warum eine bloß funktionale Ordnung sich auf Männer beschränken sollte. »Dieses Prinzip [der Gleichheit aller Christen als potentielle Amtsträger] hat daher die Tendenz zur egalitär-demokratischen Kirchenverfassung. ... jede amtshierarchische Struktur [ist] ... von vornherein der Kritik ausgesetzt«[185]. Es ist kein Zufall, daß die lutherischen Gegner der Frauenordination in ihrem Amtsverständnis stark zu »hochkirchlichen«, d. h. katholischen Auffassungen neigen: der Pastor handelt im Gegenüber zur Gemeinde als Vertreter Christi, des Hauptes der Kirche, des guten Hirten[186].

Die Gegnerschaft zu »Ordinatio Sacerdotalis« wird zweifellos den Drift zu einer »egalitär-demokratischen« Kirche verstärken, die aus der Glaubenstradition hinaus und in ein selbstgemachtes Menschenwerk hineinführt. Irgendwann wird das latente Schisma in der Kirche sich auch nach außen offenbaren.

Die entschiedene Bejahung des päpstlichen Schreibens kann zu einer Erneuerung dessen führen, was das II. Vatikanum so sehr betont hat, aber in der nachkonziliaren Zeit allzusehr vergessen wurde: die Bedeutung des allgemeinen Priestertums aller Getauften und Gefirmten in der Berufung zur Heiligkeit[187]. »Das, worauf es in der Kirche letztlich ankommt und wofür auch das Priesteramt zu dienen hat, ist das göttliche Leben, das den Gläubigen vermittelt werden soll, ist die Offenheit und Emp-

---

[183] Streithofen, H. B., »Vorboten einer neuen Kirchenspaltung. Zur Diskussion über das Weiheamt für Frauen«: Die neue Ordnung 48 (1994) 129–145, hier 141 (erschienen noch vor OS).
[184] Dies habe ich versucht zu zeigen in Gott oder Göttin (Anm. 168).
[185] Globig, Christine, Frauenordination im Kontext lutherischer Ekklesiologie, Göttingen 1994, 152.
[186] Vgl. Globig (Anm. 185) 111–121.
[187] Lumen gentium, Kap. V.

fangsbereitschaft dafür, ist einfach das Heil der Menschen, die Heiligkeit. Für diese Offenheit und Empfangsbereitschaft steht die Frau als Symbol, als konkretes, anschauliches Zeichen, zusammengefaßt in Maria. ... Wenn im allgemeinen Bewußtsein der Gläubigen das kirchliche Amt höher rangiert ... als die Heiligkeit der Glieder der Kirche, ... müssen die Alarmglocken läuten ... Vielleicht haben wir nicht bloß das Amtspriestertum zu oberflächlich verkündigt und gelebt, sondern gerade auch das gemeinsame Priestertum«[188].

»Ordinatio Sacerdotalis« ist aber auch eine Botschaft über den kirchlichen Raum hinaus. »Der Sinn für die Geschlechterdifferenz bei gleichzeitiger Ebenbürtigkeit von Mann und Frau ist uns in unserer modernen Zivilisation weithin abhanden gekommen«[189]. Gegen ein Machbarkeitsdenken, das Mann und Frau für austauschbar erklärt, signalisiert die Kirche: »Gleichberechtigung der Frau bedeutet nicht einfach ›Mannwerdung der Frau‹, Gleichwertigkeit nicht Gleichartigkeit ... Im Gehorsam gegenüber ihrer ununterbrochenen Überlieferung lebt die Kirche die Verschiedenheit der Geschlechter auch institutionell«[190].

In diesen großen Rahmen fügen sich weitere Aufgaben[191]: die Stärkung der Familie, die Förderung der verschiedenen Formen gottgeweihten Lebens, der hauptamtliche und ehrenamtliche Dienst von Frauen im caritativen und pastoralen Bereich, die parallele Aufmerksamkeit für die Stellung des Mannes und die Männerseelsorge, die Vertiefung der humanwissenschaftlichen, philosophischen und theologischen Dimensionen, die in »Ordinatio Sacerdotalis« inbegriffen sind. Notwendig sein dürfte auch ein verstärktes Engagement, den Wortlaut der kirchlichen Äußerungen (insbesondere »Inter insigniores« mit Kommentar; »Ordinatio sacerdotalis«) überhaupt erst einmal bekannt zu machen; oft mangelt diese Bekanntschaft auch bei Personen, die darüber schreiben[192].

Das argumentative Umfeld des Papstschreibens ist zu fördern, aber auch Konsequenz in der Personalpolitik. 1983 ermahnte Papst Johannes Paul II. die US-amerikanischen Bischöfe, jeder einzelne solle »seine seelsorgerischen und Führungsfähigkeiten unter Beweis stellen ..., indem er allen Einzelpersonen und Gruppen, die im Namen von Fortschritt, Gerechtigkeit oder Barmherzigkeit eine Zulassung der Frau zum Priestertum vorantreiben, seine Unterstützung entzieht«[193]. Dieser Hinweis hat durch »Ordinatio Sacerdotalis« noch an Dringlichkeit gewonnen und ist aktuell gewiß nicht nur für die Vereinigten Staaten. Fatal wäre es freilich, das Thema »Frauenordination« zu isolieren. Notwendig ist eine umfassende Treue zur Glaubenstradition und die Ermunterung, den Reichtum des Mannseins und Frauseins in gegenseitiger Ergänzung neu zu entdecken[194].

---

[188] So die Stellungnahme von Bischof Braun (Anm. 24).

[189] Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz (Anm. 25) [S. 4].

[190] Braun (Anm. 24).

[191] Vgl. Hauke, Gott oder Göttin (Anm. 168) 213–224.

[192] Ohlig (Anm. 51) z. B. publizierte nach eigener Aussage seine empörte Kritik an »Ordinatio Sacerdotalis«, ohne das Papstschreiben im Wortlaut gelesen zu haben.

[193] Deutsche Tagespost, 7. 9. 83, zitiert nach Raming, Ida, Frauenbewegung und Kirche, Weinheim 1989, 87.

[194] Die Frage nach dem Diakonat der Frau wurde für diesen Beitrag ausgeklammert, ist aber vorgesehen für eine Miszelle im kommenden Jahrgang dieser Zeitschrift.

Die Ereignisse in Fatima.

*Zum Erscheinen des ersten Bandes einer kritischen Dokumentation**

von Anton Ziegenaus, Augsburg

Die Marienerscheinungen gehören zu den auffälligsten religiösen Phänomenen der Neuzeit. Die Erscheinungsorte – man denke nur an Lourdes oder Fatima[1] – sind Zentren, wo der Glaube lebt und ausstrahlt. Die Echtheit der Erscheinungen, d.h. ihr übernatürlicher Charakter, ist zugegebenermaßen nicht leicht zu beweisen, denn übernatürliche Phänomene entziehen sich einer direkten empirischen Verifizierung. Natürlich psychologische oder außergewöhnliche, vielleicht parapsychologische Erklärungsmöglichkeiten sind selbstverständlich für einen übernatürlichen Ursprung nicht beweiskräftig. Unter diesen Voraussetzungen einer säkularisierten, jeden übernatürlichen Ereignissen skeptisch begegnenden Zeit die Echtheit von Marienerscheinungen aufzuzeigen, ist ein geradezu hoffnungsloses Unterfangen. Die Frage nach den Echtheitskriterien stellt sich lautstark[2].

Aber nicht nur per defectum, d.h. durch einen Mangel an Aufgeschlossenheit gegenüber übernatürlichen Phänomenen, wird die Echtheit von Marienerscheinungen in Frage gestellt, sondern ebenso per excessum, d.h. durch die kritiklose Anerkennung jeder angeblichen Erscheinung. So berichtet B. Billet[3] für den Zeitraum von 1928-1975 von 232 kirchlich nicht anerkannten (= ausdrückliche Nichtanerkennung der Übernatürlichkeit, Nichtentscheid in der Angelegenheit oder lediglich Erlaubnis einer Gebetsstätte) »Erscheinungen«; dem stehen nur 3–4 anerkannte Erscheinungen gegenüber. Diese massive Häufung von angeblichen Erscheinungen – in Italien sollen es 78 gewesen sein – ist geeignet, auch bei einem solchen Phänomen gegenüber an sich aufgeschlossenen Gläubigen Skepsis hervorzurufen[4].

Eine kritische Dokumentation des faktischen Verlaufs kann zwar nicht den Glauben an die Echtheit begründen, ist jedoch unbedingt notwendig, um den Vorwurf der

---

* Zu:Documentação Crítica de Fátima. I – Interrogatorios aos videntes – 1917, Santuário de Fátima 1992, XX und 441 S.

[1] Wenn nur die beiden Orte genannt werden, soll nicht die Bedeutung Guadalupes für die Inkulturation und Ausbreitung des Glaubens in Lateinamerika ignoriert (vgl. Kl. Guth, Wallfahrtsstätten des Christentums: Orte des Glaubens, Zentren religiöser Kultur: A. Ziegenaus (Hrsg.), Maria in der Evangelisierung. Beiträge zur mariologischen Prägung der Verkündigung, Regensburg 1993 [Mariol. Studien IX, 80-86]) noch die Bedeutung kleinerer Erscheinungsorte geleugnet werden; dazu vgl. die Beiträge von G. Söll, M. Hauke, U. Bleyenberg, A. Treiber, in: A. Ziegenaus (Hrsg.), Marienerscheinungen. Ihre Echtheit und Bedeutung im Leben der Kirche, Regensburg 1995, Mariol. Studien X.

[2] Vgl. dazu: A. Ziegenaus, Kriterien für die Glaubwürdigkeit. Zur Prüfung der Echtheit von Marienerscheinungen (Lit.!): Mariol. Studien X (Vgl. Anm. 1!).

[3] Vraies et fausses apparitions dans l'église, Paris ^{2}1976, 9-24.

[4] Unkritische Haltung kennzeichnet auch: G. Hierzenberger – O. Nedomansky, Erscheinungen und Botschaften der Gottesmutter Maria. Vollständige Dokumentation durch zwei Jahrtausende, Augsburg 1993 (vgl. Rezension von A. Ziegenaus: FKTh 9 (1993) 234f).

Leichtgläubigkeit zu entkräften und die Kriteriologie zu verfeinern, um echte von angeblichen Erscheinungen immer mehr unterscheiden zu lernen. Für Lourdes ist die Dokumentation geradezu mustergültig geleistet[5]. Es ist zu begrüßen, daß nun auch das »Heiligtum von Fatima« zum 75. Jahrestag der Erscheinungen den ersten Band einer kritischen Dokumentation herausgebracht hat.

I. Innere Widersprüche oder Unebenheiten in den bisherigen Berichten?

Eine Dokumentation des tatsächlichen Verlaufs ist auch deshalb dringend geboten, weil von theologischer Seite auf einige Unausgeglichenheiten in den bisherigen Berichten verwiesen worden ist. Die Schriften über Fatima hatten zunächst meistens einen erbaulichen oder apologetischen Charakter. Gewisse Inkongruenzen in den Berichten wurden entweder unter dem Eindruck der Aufbruchstimmung, die von Fatima aus ganz Portugal und in den dreißiger Jahren allmählich auch Europa erfaßte, übersehen oder einfach übergangen. Als kritische Sichtung der bisherigen Darstellungen muß vor allem die Broschüre[6] von P. E. Dhanis S.J. hervorgehoben werden: Bij de verschijnnigen en het geheim van Fatima. Een critische Bijdrage (Brüssel 1945, 98 S.). Erst Jahre später fand diese kritische Anfrage eine scharfe Erwiderung in einem Artikel von G. L. da Fonseca[7]. Fonseca war schon durch mehrere Veröffentlichungen über die Erscheinungen in Fatima hervorgetreten[8]. Dhanis erwiderte darauf in einer ausführlichen Darlegung der eigenen Position und der Kritik Fonsecas[9].

Um das Verständnis beider Positionen nicht durch Vorurteile von vornherein zu belasten, sei festgestellt, daß Dhanis mit seinen Anfragen keineswegs die Echtheit der Erscheinungen von 1917 und das Sonnenwunder bezweifelt, wie es der Kontrahent vielleicht vermutet[10]. Die Kontroverse bezieht sich nach Dhanis auf zweitrangige Fragen. Fonseca würde allerdings dieser Beurteilung kaum zustimmen. Doch muß man berücksichtigen, daß Fonseca tatsächlich die flämisch-niederländisch verfaßte Broschüre nicht recht verstanden zu haben scheint, aber auch bei Dhanis wird nicht immer klar, ob seine Nachfragen nur Hinweise auf noch zu klärende Probleme sind oder bereits tieferer Skepsis entspringen.

---

5 Vor allem durch R. Laurentin, Histoire authentique, 6. Bd., Paris 1957–1964. Zur weiteren Lit. siehe: »Lourdes«: Marienlexikon Bd. 4.

6 Eine Zusammenfassung gibt: P. B. Brenninkmeyer S.J., Zu den Erscheinungen und der Botschaft von Fatima. Ein Buchbericht: GuL 21 (1948) 214-220.

7 Fátima e a crítica: Broteria 52 (1952) 505-542.

8 Fonseca versuchte sein Buch von Luzia korrigieren und damit autorisieren zu lassen: Schwester Luzia spricht über Fatima, Torres Novas [5]1987, 124; 186ff.

9 A propos de „Fatima et la critique: NRTh 74 (1952) 580-606; ebenso: Sguardo su Fátima e bilancio di una discussione: CivilCat 104 (1953) 392-406.

10 Vgl. Dhanis, A propos, 580: Nous ne lui contestons pas le droit d'estimer que notre étude, tout en defendant l'origine surnaturelle des apparitions de Fatima, le caractère miraculeux de son prodige solaire et bien d'autres choses, fait trop de réserves sur divers points secondaires. – Sguardo, 392: ... difficoltè intorno a punti secondari ... l'essenziale di Fátima, e non solo l'essenziale, può sostenere vittoriosamente la prova della critica.

Die Divergenzen beziehen sich z.T. tatsächlich auf zweitrangige Fragen, wo Kindern, die nicht lesen und schreiben konnten und noch dazu unter ständigem und starkem Wissens- und Verhördruck seitens der Öffentlichkeit standen, Unsicherheit und Verwirrung zugestanden werden muß, ohne daraus ein Echtheitskriterium zu machen. Das tut auch Dhanis nicht, wenn er darauf hinweist, daß der Krieg nach der Auskunft Mariens bzw. der Kinder am 13. Oktober 1917 schon hätte beendet sein müssen[11], ja Luzia behauptete noch am 19. Oktober, daß nach Aussage der Gottesmutter der Krieg beendet sei. Dhanis verweist noch auf mehrere solche Irrtümer. Sie sollen nicht auf die Goldwaage gelegt werden.

Das eigentliche, von Dhanis hervorgehobene Problem könnte auf die Formel gebracht werden: Die Spannung zwischen Fatima I und Fatima II. Unter Fatima I kann man das verstehen, was nach den Ereignissen des Jahres 1917 die Seherkinder ausgesagt haben, wobei Irrtümer sekundärer Bedeutung nicht ins Gewicht fallen. Mit Fatima II ist all das an Wissen und neuer Sicht gemeint, was erst aufgrund der Aufzeichnungen Luzias seit dem Jahre 1935 allmählich bekannt geworden ist[12]. Da sind einmal die Erscheinungen des Engels zu nennen, die den Kindern gereichte Kommunion, dann das Gebet (in dem der Trinität die Gottheit Christi aufgeopfert wird). Da nur Luzia als einzige Zeugin davon berichtet[13], die Kinder so lange geschwiegen haben, wagt Dhanis nicht absolut die Hypothese auszuschließen, daß der Bericht zu einem großen Teil auf Luzias Einbildung zurückgeht[14]. Auch von der Höllenvision wird erst später berichtet. Des weiteren weist Dhanis darauf hin, daß es zwei Versionen[15] gibt: Soll die ganze Welt oder nur Rußland dem Unbefleckten Herzen Mariens geweiht werden? Dhanis entscheidet sich für die universalistische Lesart[16]. Weitere Probleme sieht Dhanis in der Prophezeiung, unter Pius XI. werde der zweite Weltkrieg ausbrechen, und in der Deutung des Nordlichts[17]. Im übrigen seien diese Prophezeiungen erst nach dem Eintreten der genannten Ereignisse publiziert worden. Die eigentliche Divergenz zwischen Fatima I und Fatima II sieht Dhanis darin, daß laut der Untersuchungsprotokolle die Erscheinung erst für den 13. Okt. 1917 ihre Selbstoffenbarung ankündigte; sie tat es unter dem Namen der Rosenkranzkönigin. Nach den späteren Berichten wäre jedoch die Andacht zum Unbefleckten Herzen das Hauptmotiv, und zudem wurde es schon am 13. Juni oder Juli mitgeteilt (so daß die Selbstoffenbarung am Ende der Erscheinungen überflüssig wäre). So hält

---

11 Vgl. A propos, 586f; Sguardo, 402.

12 Vgl. op. cit. von Anm. 8.

13 Jedoch wird das Phänomen auch von anderen bezeugt: vgl. »Schwester Luzia spricht über Fatima«, S. 106, Anm. 12. – Wenn J. M. Alonso (S. 107, Anm. 18) sagt, die Kinder hätten die Engelskommunion nie als sakramentale Kommunion verstanden, vgl. dagegen S. 121.

14 A propos, 589.

15 A propos, 594.

16 Nach späterer Auskunft Luzias soll sich der Weihe-Auftrag nur auf Rußland bezogen haben: vgl. D. Fernández, La Consagración de Rusia al Inmaculado Corazón de María en los documentos de Fatima, Est-Mar 51 (1986) 305. Fernández (S. 287) macht auch darauf aufmerksam, daß den Erinnerungen (= Fatima II) zufolge Luzia schon am 13. Juli von der Weihe und der Bekehrung Rußlands gesprochen hat, also vor der Oktoberrevolution! Fernández sieht hier – wohl etwas zu problemlos – einen Entwicklungsvorgang im Bewußtsein der Seherin.

17 Vgl. Schwester Luzia spricht, 176.

Dhanis[18] die Herz-Mariä-Verehrung für ein »neues Thema« in der Geschichte von Fatima. Davon habe man erst seit der Veröffentlichung ab 1935 gehört. Selbst wenn diese Verehrung auf die Erscheinungen bzw. Visionen von Pontevedra (1925) oder Tuy (1929) zurückgingen: Es handle sich um ein neues Thema; Fatima II habe deshalb – von der Person der Seherin abgesehen – nichts mit Fatima I, d.h. den Ereignissen von 1917, zu tun.

Die Tatsache, daß schwer kompatible Aussagen in den Berichten von Fatima I (also vor 1936) in der Literatur ignoriert wurden (auch wenn es sich nur um Aussagen sekundärer Bedeutung handeln mag) und zwischen Fatima I und Fatima II eine gewisse Spannung besteht, läßt sich nicht leugnen[19]. Doch muß sich dann auch Dhanis kritische Rückfragen gefallen lassen. Wenn er schreibt[20], daß das »Thema vom Unbefleckten Herzen Mariens« erst in der »Neuen Geschichte von Fatima« auftaucht und die Historiker erst ab 1936 davon wissen, so sind auf bestehende »missing links« hinzuweisen, nämlich die Erscheinung von 1929 in Tuy, in der die Weihe Rußlands an das Unbefleckte Herz Mariens verlangt wird, und die Tatsache, daß der portugiesische Episkopat schon 1931 das Land dem Unbefleckten Herzen geweiht hat[21]. Ferner wäre der geradezu übermenschliche Bußgeist der Kinder ohne die Höllenvision kaum verständlich. Diese bildet also einen Schlüssel für das Verhalten vor allem von Jacinta und Francisco, die die wenigen Jahre ihres Lebens ganz in Sühne zur Rettung der Seelen verbrachten. Auch darin kann man Dhanis nicht zustimmen, daß sich die Divergenzen nur auf sekundäre Fragen beziehen: Wenn das Hauptmotiv, nämlich die Verehrung des Unbefleckten Herzens, ein neues Thema wäre und die Engelserscheinungen auf die »Einbildung« Luzias zurückgingen[22], käme damit nicht nur Fatima II ins Wanken, sondern mit der Hauptzeugin auch Fatima I. Was schließlich den angeblichen Widerspruch zwischen der Selbstoffenbarung als Senhora do Rozario am 13. Oktober und der Nennung dieses Namens und des Unbefleckten Herzens schon am 13. Juli betrifft, so will die Erwähnung dieser beiden Namen noch keine Selbstoffenbarung sein, denn auch am 13. Juli sagt die Erscheinung, sie werde »im Oktober ... sagen, wer ich bin«[23]. Im Verständnis Luzias besteht also dieser Widerspruch nicht. Die Verehrung des Unbefleckten Herzens Mariens bildet jedoch kein »neues Thema«, wie Dhanis meint, sondern ist der Kern[24] der Botschaft von Fatima: »Herz Ma-

---

18 Bij de Verschijningen, 78f.

19 Zudem muß sich Fonseca den Vorwurf gefallen lassen, daß er in den verschiedenen Ausgaben seiner Schriften die Worte Mariens an die Seher »aktualisier«. Für eine erbauliche Schrift mag eine solche »Anwendung« vielleicht noch hingenommen werden (sowohl sie objektiv falsch ist), aber dem kritischen Leser wird dadurch die Zustimmung nur erschwert. Vgl. J. M. Alonso, El Corazón Inmaculado de María. Alma del Mensaje de Fatima: EphMar 22 (1972) 240–303; 23 (1973) 19–75, hier: 244ff. Alonso zeigt, daß Fonseca sein Buch auf die – offensichtlich nicht ganz unberechtigte – Kritik von Dhanis hin überarbeitet hat; in der 20. italienischen Ausgabe wurden im Vergleich zur 3. die Wendungen: »um die Bekehrung der Sünder zu erreichen«, mit dem verschärfenden Nebensatz erweitert: »von denen so viele in die Hölle kommen«.

20 A propos, 598.

21 Vgl. L. Fischer, Fatima im Lichte der kirchlichen Autorität, Bamberg 1931, 72.

22 Vgl. dagegen Anm. 13!

23 Vgl. Schw. Luzia spricht, 172.

24 So J. M. Alonso, vgl. Anm. 19: Der Titel des Aufsatzes und S. 240: Das Herz Mariens »forma el núcleo esencial ... el alma del mensaje«.

riens« ist letztlich nur die spirituelle Bezeichnung, die Innenseite von »Rosenkranz«. Wie nämlich Maria »in ihrem Herzen« »alles, was geschehen war, bewahrte und darüber nachdachte« (Lk 2,19.51), so wird beim Rosenkranzgebet die ganze Geschichte des Heilshandelns Gottes in seinem Sohn aus dem Blickfeld Mariens vergegenwärtigt. Alonso zeigt schließlich in seinem Aufriß über »Fatima I et Fatima II«[25], daß die Botschaft von Fatima nicht auf zwei inkohärente Quellen zurückgeht – also gegen Dhanis und auch K. Rahner[26] – sondern auf eine einzige Quelle, die eine interpretatorische Vertiefung erfahren hat. Allerdings hätte es seitens der geistlichen Führung (nicht seitens der Seherin Luzia) ein Zurückhalten der Botschaft gegeben, so daß der Eindruck einer zweiten Quelle entstehen konnte. Demnach steht hinter Fatima II nur das Problem der Mitteilungsgeschichte einer in sich einheitlichen und zusammengehörigen Botschaft.

Neben Dhanis hat auch C.C. Martindale, persönlich ebenfalls von der Übernatürlichkeit der Erscheinungen überzeugt, punktuell starke Bedenken geäußert[27]: Nicht in der Weihe Rußlands an das Unbefleckte Herz Mariens sieht Martindale Schwierigkeiten, wohl aber in der unbedingten Zusage, daß Rußland sich bekehren werde. Eine solche Zusage sei magisch, weil die persönliche Entscheidung der Menschen nicht berücksichtigt werde. Um die Ereignisse von 1917 mit den späteren Aussagen Luzias (= Fatima II) in Einklang zu bringen, denkt Martindale auch an die Möglichkeit, daß Luzias im Innersten ihres Herzens einen Impuls von Reinheit und Liebe erhalten habe, den dann Luzia später unter Mariens Führung im Sinn des Unbefleckten Herzens ausformuliert hat.

K. Winter[28], im Grunde ein begeisterter Befürworter der Erscheinungen, setzt mit seiner von O. Karrer abhängigen Kritik bei der Rußlandbotschaft an: Im Juli 1917 konnte nach Winter noch nicht von der Oktoberrevolution die Rede sein; die Kinder dürften kaum den Namen »Rußland« gekannt haben. Der gesamte Rußlandkomplex gehöre in den Bereich der späteren Erdichtungen (als Selbsttäuschungen) und hänge vom Antikommunismus des portugiesischen Episkopats von 1936/38 (spanischer Bürgerkrieg!) ab. Luzia habe als Erwachsene den Kampf gegen die Sünde vor allem als einen gegen den Antichrist verstanden, den sie im Kommunismus gesehen hat. Jedoch will Winter dann die Rußlandprophezeiung nicht erledigen, sondern retten: Das Interpretament geht auf göttliche Führung zurück. »Nicht die Visionen der drei Kinder von Fatima, sondern ihr daraus entspringendes Gebets- und Opferleben, und nicht die Prophetien, die Luzia später über Rußland niederschrieb, sondern die Anwendung der Idee heroischer Sühne auch auf die russischen armen Sünder, – das ist die eigentliche übernatürliche Botschaft von Fatima«[29].

---

25 In: Billet (op. at. von Anm. 3).

26 Visionen und Prophezeiungen, Freiburg ^{3}1958. – K. Rahner hält sich stark an Dhanis und weist Fonseca Ungenauigkeiten nach.

27 The Message of Fatima, London 1950; vgl. Alonso, El Corazón, 285f.

28 Die Rußlandbotschaft von Fatima: Schweiz. Rundschau, Heft 4/5, 1948/49, 1–13; Alonso, El Corazón, 286–289.

29 Ebd., 11.

Alonso[30] bemerkt zu diesem Argumentationsverfahren kritisch: Zunächst stellt man zu den Berichten Luzias (vom Ende der dreißiger Jahre) über den 13. Juli 1917 (Unbeflecktes Herz Mariens, Rußlandprophezeiung) historisch-kritisch fest, daß diese Berichte historisch gesehen falsch sein müssen, weil sie etwas Übernatürliches beinhalten, was die Natur von drei Dorfkindern nicht zuläßt. Jedoch sei die Geschichte gar nicht wichtig, sondern nur die »theologische« Aussage. Gott, so Alonso, hätte sich einer »falschen« Geschichte bedient, um eine richtige Theologie mitzuteilen.

Nun darf allerdings nicht verschwiegen werden, daß die genannten Kritiker die vorhandenen Quellen zu wenig gekannt haben. Alonso widerlegt ihre Aufteilung in Fatima I und II und belegt mit verschiedenen Dokumenten die Verläßlichkeit der Aufzeichnungen Luzias seit 1935. Das Engelsgebet ist spätestens aus dem Jahr 1922 bezeugt; schon 1917 war die Engelserscheinung bekannt, wurde aber von den Marienerscheinungen in den Hintergrund gedrängt. Bischöfe haben Luzia geraten, darüber zu schweigen[31]. Desgleichen dokumentiert Alonso die Erscheinungen/Visionen von Pontevedra und Tuy, durch die die Ansätze von Fatima in Bezug auf die Verehrung des Unbefleckten Herzens Mariens neuen Auftrieb erhielten[32]. Dabei wird klar, daß die Verzögerung der Veröffentlichung nicht auf Luzia zurückgeht.

Sowohl die interne Auseinandersetzung zwischen denen, die die Erscheinungen von Fatima für echt halten, als auch die Auseinandersetzung mit den »Draußenstehenden«, die für Fatima nach wie vor nur Skepsis und Ablehnung übrig haben, aber auch die Notwendigkeit der Verfeinerung der Kriteriologie, d.h. der Methodik zur Beurteilung des Vorgangs bei Erscheinungen und Offenbarungen (vgl. Anm. 25), zeigen die Notwendigkeit einer verläßlichen Dokumentation, deren erster Band nun auf dem Hintergrund der genannten Problemlage dargestellt werden soll.

II. Einzelheiten der Dokumentation

Nach einem Geleitwort von Alberto Cosme do Amaral, Bischof von Leiria-Fatima, gibt Luciano Coelho Cristino eine Einführung über den wissenschaftlichen Mitarbeiterkreis: Die Dokumentation, bereits 1966 beschlossen, wurde in die Hände von Prof. Dr. Joachim Maria Alonso († 1981) gelegt, der mit einem Mitarbeiterstab bis zu seinem Tod intensiv daran arbeitete. Dann übernahm die Theologische Fakultät der katholischen Universität Portugals mit einem wissenschaftlichen Mitarbeiterkreis die Aufgabe. Die Grundsätze für die Herausgabe sind so genau und umsichtig, daß der Leser des Druckes sich eine klare Vorstellung vom Original machen kann.

Eröffnet wird die Dokumentation mit den Befragungen durch den Pfarrer von Fatima, Manuel Marques Ferreira; sie waren bisher unveröffentlicht und sind in einer

30 El Corazón, 289.
31 Vgl. El Corazón, 290–303.
32 Vgl. El Corazón, 23 (1973) 19–75.

Abschrift von P. José Ferreira de Lacerda erhalten. Bisher kannte man vom Ortspfarrer nur Berichte aus den Jahren 1918/19 an seine kirchlichen Vorgesetzten (siehe unten). Die hier vorgelegten Dokumente sind Notizen des Pfarrers nach jeder der Erscheinungen (und vor der nächsten). Die Notiz über den 13. Mai stimmt im Wesentlichen mit den »Erinnerungen« Luzias[33] überein und berücksichtigt die Erlebnisse jedes der drei Kinder. Das Weltanliegen, der Krieg, wird hier schon von Luzia zur Sprache gebracht. Die Notiz über das Gespräch am 13. Juni ist äußerst kurz; insofern ist die in den »Erinnerungen« genannte Ausweitung des Inhalts nicht unwahrscheinlich. Doch wird der Auftrag an Luzia berichtet, das Lesen zu lernen. Er wird auch sonst mehrmals erwähnt[34]. Hier können nicht alle Erscheinungstage widergegeben werden. Auffällig sind die Kürze der Gespräche, so wie sie festgehalten wurden, und das starke Interesse an der äußeren Gestalt der Erscheinung (War der Pfarrer mehr daran interessiert?). Vom Thema »Herz Maria« abgesehen, lassen sich durchaus viele inhaltliche Übereinstimmungen mit den »Erinnerungen" feststellen (13.9.: Hl. Josef und Jesuskind werden angekündigt), ebenso der Bezug auf den 13.10. (Kapellenbau). Zum Kriegsende heißt es in der Notiz vom 16. Okt.: »Der Krieg geht heute noch zu Ende (a guerra acaba ainda hoje)«, in den Erinnerungen (S. 180): »Der Krieg geht zu Ende.« Dann wird von der Josefs- und Jesuskind-Vision berichtet. In Hinblick auf die Verwendung einer Geldsumme liegt möglicherweise eine irrtümliche Wiederholung des Auftrags vom September vor. Das Stoßgebet (»O mein Jesus ...«) begegnet in der gesamten von Lacerda überlieferten Sammlung nicht.

Dann folgen die verschiedensten Notizen von Dr. Manuel Nunes Formigão (S. 27–196), die alle noch aus dem Jahr 1917 stammen. Formigão hatte in Rom in Theologie und Kirchenrecht promoviert und brachte daher die besten Voraussetzungen für die Untersuchungen mit. Ab 1922 war er Mitglied der kanonischen Untersuchungskommission für Fatima. Das Doc. 7 (37–67) wurde Ende September 1917 nach einer Befragung der drei Seherkinder und der Mutter von Luzia verfaßt. Die übrigen Befragungen fanden vor und nach dem 13. Oktober und Anfang November statt. Formigão begann offensichtlich mit einem klaren Plan seine Untersuchungen: Er befragt die Seherkinder einzeln und stellt häufig die gleichen Fragen. Damit wird die Auffassungsgabe jedes der Seherkinder deutlich; Widersprüche würden sofort auffallen. Neben den Seherkindern wurden auch die Eltern und andere Dorfbewohner (über die Familien der Kinder) befragt. Zum Teil handelt es sich bei den Dokumenten um ursprüngliche Gesprächsnotizen Formigãos (mit Bleistift, vielen Zusätzen und Streichungen), z.T. um spätere Redaktionen dieser Notizen.

Durch die Aufzeichnungen Formigãos wird ein sehr lebendiger Eindruck von den Ereignissen in Fatima, von den Kindern und ihren Eltern und vor allem von den Erscheinungen vermittelt. Mehrmals wird das »Geheimnis« angesprochen, ebenso das Gebet »O mein Jesus ...«; ferner wird der Frage nachgegangen, ob die Aussagen der Kinder von der Erzählung über Salette beeinflußt sein könnten, die Luzias Mutter

---

33 Vgl. Schw. Luzia spricht, 108ff.

34 Vgl. ebd., 136, 146, 171: Der Sinn dieses Auftrags liegt wohl darin, Luzia zur späteren Verbreitung der Herz-Mariä-Verehrung zu befähigen.

ihren Kindern vorgelesen hat. Mehrmals wird die Auskunft Marias, daß der Krieg noch am 13. Oktober zu Ende ginge, von den Kindern bestätigt (129, 132, 143, 148, 171, 175). Formigão geht also den wunden Punkten nicht aus dem Weg. Die Schilderungen der Kinder hinsichtlich des Kleides und des Rosenkranzes Marias und der großen Erscheinungen (Jesuskind, Josef, Maria, Engel) am 13. Oktober stimmen überein, wenn auch – entsprechend der verschiedenen Beobachtungsgabe – Unterschiede bestehen (vgl. Jacinta, S. 176, und Francisco, S. 177). Mehrmals werden auch die Engelserscheinungen aus dem Jahr 1916 angesprochen (83, 150, 161ff). In diesem Punkt lassen sich also Dhanis Einwände nicht aufrechterhalten. Auch zeigt sich, daß über das Faktum und eine kurze Beschreibung der Erscheinung hinaus Formigão nicht nachgefragt hat. Die Kinder haben jedoch auch hier – wie bei den übrigen Themen – nicht von sich aus ihre Erlebnisse mitgeteilt, sondern nur auf die Fragen hin. Das Problem mit dem am 13. Oktober nicht eingetretenen Kriegsende wurde gesehen.

In zwei kurzen Abhandlungen (S. 62–67 vom 27. Sept. 1917; S. 187–196 vom 3. Nov. 1917) gibt der kritische Formigão Rechenschaft über die Echtheit der Erscheinungen. Wenn die Kinder glaubwürdig sind und sich nicht getäuscht haben, müsse man ihre Aussage und die Übernatürlichkeit der Erscheinungen anerkennen. Dazu entwickelt Formigão eine umfangreiche Kriteriologie, in der alle wesentlichen Aspekte berücksichtigt sind.

Die Untersuchungen Formigãos entsprangen seiner eigenen Initiative. Im nächsten Abschnitt der Dokumentationen werden nun offizielle Schreiben und Stellungnahmen der Pfarrer der Umgebung und des zuständigen Erzbischofs von Lissabon abgedruckt, der sich aus anderweitigen Gründen erst verhältnismäßig spät mit den Erscheinungen befaßte. Berichte in der Presse erschienen bereits im Juli. Doc. 21 enthält 16 Aussagen vereidigter Zeugen über die Ereignisse am 13. Oktober: Sonnenwunder nach überraschendem Ende des Regens, das Verhalten der ca. 50000 Anwesenden (Schreie, Knien); nur Zeuge 8 hat auch Maria und das Jesuskind gesehen, nur Zeuge 9 wohl auch noch den hl. Josef (tres imagens!). Wie bei den Seherkindern nur Luzia und Jacinta Maria sprechen hörten, Franscisco sie aber nur gesehen hat, scheint auch hier nur ein Zeuge die Hl. Familie gesehen zu haben, und ein anderer nur Maria und das Jesuskind. Das Begleitschreiben an den Erzbischof (Doc. 22) am 11. 11. 1917 erwähnt momentane Zweifel einiger wegen des schon für früher angekündigten Kriegsendes. Der Brief des Koadjutors des Pfarrers von Freixianda (Doc. 26) erwähnt die Aussagen der Kinder über die Erscheinungen, beschäftigt sich aber ausführlich mit der Problematik des nicht erfolgten Kriegsendes. Die kritisch-skeptische Einstellung fehlte also bei der Untersuchung keinesfalls. Doc. 27 bringt einen anschaulichen Bericht eines Priesters vom Sonnenwunder.

Von äußerster Wichtigkeit und beeindruckend ist die Schilderung des Advokaten Dr. Luís António Viera de Magalhães e Vasconcallos (Doc. 28): Aufgrund der Schilderungen der Leute stand er den Erscheinungen äußerst kritisch gegenüber. Auch der Klerus der Umgebung sei sehr skeptisch (es kann sich also nicht um einen kirchlich inszenierten Betrug handeln) gewesen. Die Kirche könne mit solchen Phantastereien von Kindern nur verlieren. Als Neugieriger, nicht als Gläubiger (wörtlich: romeiro, Pilger) ging er am 13. Okt. nach Fatima. Die ganze Nacht vorher kamen Pilger (»aus-

gehungert und todmüde, voll von Hoffnung und Zufriedenheit«) barfuß von weit her, andere mit irgendeinem Fahrzeug; die mit großen Fahrzeugen seien mehr die Neugierigen gewesen. In Fatima bekannte er offen vor den Leuten, daß er als Katholik zwar an Wunder glaube, hier aber sehr skeptisch sei und eine Massensuggestion im Sinn von Le Bon annehme. Mit seiner Meinung sei er auf Zustimmung, aber ebenso auf Ablehnung gestoßen. Das Sonnenwunder und die genaue vorherige Ankündigung (com una precisão verdadeiramente mathematica) überwältigen ihn. »Wenn ich nicht katholisch gewesen wäre, in diesem Augenblick hätte ich konvertiert«. Auch die Leute knieten in dem durch den Regen verursachten Schlamm. – Später wollte er die Kinder kennenlernen; Luzia war stark an seinem Auto interessiert. Sie habe nicht seinen vorgefaßten Vorstellungen entsprochen. Aber die Echtheit der Erscheinungen stand ihm trotz der Unrichtigkeit der Ankündigung des Kriegsendes fest.

Der nächste Abschnitt der Dokumentation enthält den Processo Paroquial de Fatima (239-312). Der Pfarrer von Fatima, Manuel Marques Ferreira, stellte zwar nach jeder Erscheinung eine Vernehmung der Seherkinder an, hielt es aber erst nach dem Ende der Erscheinungen am 15. Okt. für angebracht, den Erzbischof von Mytilene als Vertreter des verbannten Patriarchen von Lissabon zu informieren und ihn um die Einsetzung einer Untersuchungskommission zu bitten (Doc. 29). Der Pfarrer wurde zu einer Untersuchung in einem Schreiben vom 3.11. vom Erzbischof beauftragt (Doc. 30). Doc. 31 bringt die Berichte der Seherkinder über die Erscheinungen vom 13. Mai bis 13. Oktober. Im Bericht über den August konzentriert sich das Interesse stark auf das Geheimnis[35]. Die Erscheinung des Jesuskindes und des hl. Josef sowie ein Wunder wurde angekündigt, am 13. 9. werden diese Erscheinungen ebenfalls angekündigt, und zwar für den 13. Oktober. Auf S. 272 sind die wachsenden Zahlen der Teilnehmer an den verschiedenen Erscheinungstagen registriert.

Doc. 32 enthält Aufzeichnungen über die Aussage eines Zeugen, der am 13. Juli so nahe bei Luzia gestanden ist, daß er ihre Worte genau verstanden hat (und widergeben konnte), aber nicht die Antworten Marias in der Pause. Der zweite Zeuge (Doc. 33) stellte (wie z.T. schon der erste auch) Wolken- oder Nebelgebilde um die Erscheinungseiche fest, das sich öffentlich beim Verschwinden Mariens in Richtung Osten bewegte. Ebenso sah er Luzia in Richtung Steineiche sprechen. Doc. 34 hält die Aussage von Theresia, Luzias Schwester, fest: Sie weiß die Fragen und Bitten, die Luzia in Richtung zum Baum gesprochen hat. Die Schwester selbst verhält sich offensichtlich sehr reserviert, doch ist ihre Aussage aufgrund ihrer Nähe zu den Kin-

---

[35] Im Gegensatz zu den oben erwähnten Notizen des Ortspfarrers wird hier das Jesusgebet erwähnt. Aus dem Schweigen eines Zeugen darf daher grundsätzlich nur mit Einschränkung auf ein Nichtwissen geschlossen werden. Der Relator hat eben nur das ihn Interessierende und wichtig Erscheinende notiert. – Der unverhältnismäßig lange Abstand zwischen dem Auftrag des Erzbischofs (3. 11. 1917) und seiner Erfüllung durch den Pfarrer (28. 4. 1919) gab zu Rätseln Anlaß (vgl. S. 241): Fischer vermutet persönliche Zweifel des Pfarrers an der Echtheit der Erscheinungen. Alonso begründet die lange Zeit mit der Unsicherheit in Hinblick auf die Wiedererrichtung der Diözese Leiria. Wenn man die Notizen des Pfarrers, der ohne eigene Initiative die Angaben der Seherkinder im Pfarrhaus (Warum war er am 13. Oktober nicht am Erscheinungsort?) und nur das Nötigste festhält, ferner die Zweifel der Mitbrüder und zugleich das große Interesse, das Fatima erweckte, bedenkt, dürfte der Grund für die lange Zeit einfach darin liegen, daß sich der Pfarrer von dem Auftrag überfordert fühlte.

dern bei den Erscheinungen und in der Familie aufschlußreich zugunsten der Echtheit. In Doc. 35 (auch kurz in Doc. 33) wird von teils erschreckenden, teils beruhigenden Ereignissen am 13. August berichtet, also an dem Tag, wo die Kinder gefangen waren und keine Erscheinung stattfand, aber 6000 Menschen z.T. von weither nach Fatima gekommen waren. Doc. 37 bringt die kurze Nachricht vom Tod Franciscos, der auch auf dem Sterbebett dem Pfarrer die Echtheit der Erscheinung bestätigt hat. Doc. 38 hält die Erklärung einer geheilten Kranken fest, ähnlich Doc. 39. Doc. 40 bringt einen Leserbrief des Pfarrers, der in mehreren Zeitungen veröffentlicht wurde. Er wendet sich »an die Glaubenden und Nichtglaubenden«. Der Pfarrer wurde im Zusammenhang mit der Gefangennahme der Kinder im August der Komplizenschaft beschuldigt. Doc. 41 gibt einen Zeitungsbericht einer Augenzeugin der Ereignisse vom 13. Oktober wieder, Doc. 42 einen Wallfahrtsbericht zum 13. Oktober.

Die Seherkinder wurden nach den Erscheinungen von verschiedenen Seiten eingeladen. So weilten Luzia und Jacinta nach dem 13. Sept. eine Woche in Reixida. Der dortige Pfarrer, António dos Santos Alves, benutzte die Gelegenheit zur Information. Das Ergebnis ist in Doc. 44 und 45 niedergeschrieben, nämlich die Berichte über fünf Erscheinungen.

Die Doc. 46 bis 52 halten die Nachforschungen von P. José Ferreira de Lacerda fest. Bis zum 25. Sept. weilte er als Militärpfarrer in Frankreich. Bei einem Zwischenaufenhalt in der Heimat hörte er von den Ereignissen in Fatima und arbeitete einen Fragebogen mit 36 Fragen aus, nach dem er dann die Seherkinder vernahm. Die Fragen und deshalb auch die Antworten waren aber eher verwirrend als klärend. Die Erscheinungen von 1916 klingen mehrmals an. Dann folgen Zeitungsberichte José Ferreiras. Was die Echtheit betrifft, erklärt sich José Ferreira wegen der unstimmigen Auskunft über das Kriegsende und des unbezweifelbaren Sonnenwunders als unsicher; dieses könne nicht auf Autosuggestion zurückzuführen sein.

In einem Anhang folgen zunächst eine Dokumentation des Verhaltens des Administrators der Bezirke Vila Nova de Ourém, Artur de Oliveira Santos, eines Freimaurers und überzeugten Mitglieds der Partei der Republikaner. Die meisten und wichtigsten Niederschriften seitens der Behörden sind verloren, spätere Berichte des Administrators sind geschönt und stehen in starkem Gegensatz zu den Berichten seitens der Betroffenen. Der Mut und die Unbeirrbarkeit der kleinen Seherkinder sind ebenso erstaunlich wie die Drohungen des Administrators beschämend. Er wollte durch die Gefangennahme über den 13. August die especulacão clerical unterbinden. Dieser Verdacht war völlig unbegründet, denn die Kleriker hielten sich zurück.

Ferner sind zwei Briefe von Dr. Carlos de Azevedo Mendes angefügt. Er war von den Kindern stark beeindruckt; sie haben ihm schon das Jesusgebet mitgeteilt. Er hat auch das Sonnenwunder geschildert. Schließlich folgen zwei Berichte von Joaquim Gregório Tavares. Er weiß, wenn auch sehr vage, von den Erscheinungen im Jahr 1916, ebenso von außergewöhnlichen Ereignissen am 13. August. Zweimal schildert er das Sonnenwunder. – Da immer wieder ein Einfluß der Bilder, die die Kinder in der Kirche gesehen haben, auf ihre Schilderung der Erscheinung vermutet wurde, wird zum Abschluß noch eine Beschreibung der Kirche von Fatima (von Dr. Formigão) wiedergegeben.

III. Abschließende Würdigung der Dokumentation

Die Dokumentation entspricht in vollem Umfang den Erwartungen, die an eine Dokumentation gestellt werden. Jeweils werden der Fundort eines Dokuments, das Papier, die Schreibweise (Tinte, Bleistift), persönliche Daten des Autors und der genannten Personen und, wenn nötig, andere Verstehenshilfen angegeben. Ein ausführlicher kritischer Apparat läßt nicht nur den »Urtext« erkennen, sondern auch die Gedankengänge des Autors, der durch Streichungen oder Einfügungen seine Schilderung verbessern wollte.

Die ständigen Wiederholungen von Einzelheiten durch die verschiedenen Autoren ermüden zwar den Leser, doch wird er für seine Mühe dadurch belohnt, daß die Schilderungen der beteiligten Personen, der äußeren Ereignisse und der inneren Erlebnisse, vor allem beim Sonnenwunder, aus den verschiedensten Perspektiven ein buntes Mosaik und einen lebendigen Eindruck erstehen lassen.

Manche Texte werden sicher ins Deutsche übersetzt werden; eine Übersetzung der gesamten Dokumentation wird schon wegen des kritischen Apparats sehr schwierig sein.

Die Autoren sind begeisterte Anhänger der Echtheit der Erscheinungen, zurückhaltende und kritische Prüfer oder starke Skeptiker, die sich allerdings z.T. von den Ereignissen auch beeindrucken ließen. Im Pro und Kontra wurde bei verschiedener Gelegenheit eine überzeugende Kriteriologie entwickelt, die konkret auf Fatima hin herausgearbeitet werden sollte (allerdings erst nach dem Erscheinen weiterer Bände): Einfluß von Schilderungen über Lourdes, La Salette, von Bildern der Pfarrkirche? Massensuggestion? Natürliche Fähigkeit von Kindern, die des Schreibens unkundig sind, zu einem so groß angelegten Schwindel, noch dazu angesichts des Widerstands der Erwachsenen (außer der Eltern Jacintas und Franciscos!)? Betrug der Kirche (angesichts der Zurückhaltung der Priester)? Auch Widersprüche in den Aussagen (vor allem das »Kriegsende«!) werden nicht verschwiegen. Ebenso werden »Verbesserungen« der Aussagen der Seher durch die vernehmenden Theologen von den Dokumentatoren herausgestellt (vgl. S. 342, Anmerkung 47, wo allerdings die »nota 70« nicht stimmt; richtig 78!).

Durch die Dokumentation werden auch die Einwände von Dhanis gegen die Darstellungen Luzias seit 1935 zwar nicht völlig widerlegt, aber doch stark erschüttert. Mehrmals werden die Ereignisse von 1916 erwähnt, wenn auch unklar und verworren[36]. Die Autoren waren offensichtlich durch die Geschehnisse vom 13. Mai bis 13. Okt. so fixiert, daß sie diesen – durchaus gewichtigen – Fragen nicht nachgegangen sind. Von dem starken Bußgeist der Kinder und von der Höllenvision findet sich in der Dokumentation keine Andeutung (höchstens das Jesusgebet: »Bewahre sie vor dem Feuer der Hölle«!), ebensowenig von der Herz-Mariä-Verehrung. Zu diesen Punkten sind noch die weiteren Dokumentationen abzuwarten, doch läßt sich schon jetzt die

[36] Manche denken bei den Engelserscheinungen offensichtlich an Marienerscheinungen.

Vermutung von Dhanis, diese Verehrung sei erst im Zusammenhang von Fatima II aufgekommen, als voreilig erkennen.

Die vorliegende Dokumentation läßt auch die Art und Weise erkennen, wie die Kinder geantwortet haben: Sie verhielten sich restriktiv. Ihre Zurückhaltung war angesichts der Zudringlichkeit der Menge, der allseitigen Neugierde und der Hinterlist der »Interviewer«, die nach Widersprüchen (z.B. getrennte Vernehmung) suchten, durchaus verständlich. Vor allem der starke Druck, das Geheimnis mitzuteilen, mußte die Kinder zu dieser Zurückhaltung veranlassen. Die Hauptlast »bei der Auskunft« lag übrigens schon 1917 bei Luzia (und nicht erst 1935, als sie als einzige noch lebte). Trotz dieser verständlichen und von Maria z.T. gebotenen Zurückhaltung bei der Beantwortung der Fragen bestätigt die Dokumentation wiederum die häufige Erfahrung, daß die Antwort nach Inhalt und Umfang auch von der Klugheit, dem Interesse und dem Nachdruck der Fragenden abhängt.

Die Dokumentation erfüllt ihre Aufgabe: Sie kann den Glauben an die Echtheit der Ereignisse in Fatima bei Skeptikern nicht begründen, wohl aber den Vorwurf unkritischer Leichtgläubigkeit voll entkräften.

Kirchenrecht

Corecco, Eugenio, Ordinatio Fidei. Schriften zum kanonischen Recht. Hrsg. von Libero Gerosa und Ludger Müller, Paderborn – München – Wien – Zürich 1994, 543 Seiten, ISBN 3-506-71942-4, DM 112,00.

Der hier anzuzeigende, von Libero Gerosa und Ludger Müller im Jahr 1994 herausgegebene Band bildet gleichsam das Vermächtnis des am 1. März 1995 verstorbenen bedeutenden schweizerischen Kanonisten und Bischofs von Lugano Eugenio Corecco. Corecco kam bei der methodologischen Erneuerung der Kirchenrechtswissenschaft in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil eine besondere Bedeutung zu. Darüber hinaus hat er als Mitglied der kleinen Beraterkommission des Papstes bei der letzten Prüfung und Bearbeitung des Codex Iuris Canonici einen erheblichen Einfluß auf das heute geltende kirchliche Recht ausgeübt. Der Band enthält wegweisende deutschsprachige und bislang in deutscher Sprache unveröffentlichte Abhandlungen aus den Jahren 1968 bis 1991 zur kirchenrechtlichen Grundlagendiskussion in der Zeit nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil. Sie spiegeln insbesondere das Ringen Coreccos um ein klares theologisches Profil der Kirchenrechtswissenschaft wider. Beiträge zu staatskirchenrechtlichen Fragen sind bewußt nicht in den Band aufgenommen worden.

Das entscheidende Kriterium für die Erkenntnis der Natur des kanonischen Gesetzes ist für Corecco nicht die menschliche Vernunft, sondern allein der Glaube. Mit der Definition des Gesetzes als ordinatio fidei ist nach Corecco das Kernproblem einer Theologie des Kirchenrechts angesprochen. Die ordinatio fidei, die dem Band den Titel gab, ist zugleich der Schlüsselbegriff der kanonistischen Lehre von Eugenio Corecco. Dies stellt die Einführung von Libero Gerosa, »›Lex canonica‹ als ›ordinatio fidei‹. Einleitende Erwägungen zum Schlüsselbegriff der kanonistischen Lehre von Eugenio Corecco« (S. IX–XXIII) eindeutig heraus. Diese Einführung ist zugleich als Wegweiser zu den Ausgangspunkten der kirchenrechtlichen Lehre von Eugenio Corecco zu verstehen, die wesentlich aus seiner Glaubenserfahrung stammen.

Im Rahmen dieser Besprechung ist es nicht möglich, alle Beiträge im einzelnen und in gebührender Weise darzustellen und zu würdigen. Dennoch sollen im folgenden die Schwerpunkte des Bandes und zugleich auch die einzelnen Abhandlungen kurz genannt bzw. umrissen werden.

In den ersten Teil sind vier grundlegende Abhandlungen zu Grundfragen des kanonischen Rechts aufgenommen, näherhin die Beiträge: »Theologie des Kirchenrechts« (S. 3–16), »›Ordinatio rationis‹ oder ›ordinatio fidei‹? Anmerkungen zur Definition des kanonischen Gesetzes« (S. 17–35), »Handlungen ›contra legem‹ und Rechtssicherheit im kanonischen Recht« (S. 36–54) und »Das Urteil im kanonischen Recht« (S. 55–81). Bereits in seinem Beitrag »Handlungen ›contra legem‹« stellt Corecco das kanonische Gesetz in den Zusammenhang des Glaubens. Damit deutet Corecco nicht nur die wichtigsten Elemente seiner neuen Sichtweise an, sondern zeigt gleichzeitig auch den Weg zur methodologischen Selbständigkeit des Kirchenrechts als Wissenschaft auf.

Der zweite Teil ist der Neukodifikation des kirchlichen Gesetzbuches von 1983 gewidmet. Es werden »Die kulturellen und ekklesiologischen Voraussetzungen des neuen CIC« (S. 85–108) sowie »Aspekte der Rezeption des Vatikanum II im neuen Codex Iuris Canonici« (S. 109–157) dargestellt. Insbesondere geht es um die epistemologische Struktur des kirchlichen Gesetzbuches und die Rezeption der ekklesiologischen Inhalte im Hinblick auf die Gläubigen, die Laien und die communio hierarchica.

Der dritte Teil befaßt sich mit den Rechten des Christgläubigen. Neben den »Erwägungen zum Problem der Grundrechte des Christen in Kirche und Gesellschaft. Methodologische Aspekte« (S. 161–189) verdient vor allem der Beitrag »Der Katalog der Pflichten und Rechte des Gläubigen im CIC« (S. 190–219) Beachtung, der die entscheidenden Entwicklungslinien im Hinblick auf die Rechtsstellung der Christgläubigen in der Kirche nachzeichnet.

In der Absicht, die dem Westen und dem Osten gemeinsame antike theologische Tradition auszuwerten, ohne jedoch zum ekklesiologischen Wert der von den Kanonisten schon vor dem 12. Jahrhundert eingeführten Unterscheidung von Weihe- und Hirtengewalt Stellung zu nehmen, hat das Zweite Vatikanische Konzil die Einheit der sacra potestas in den Vordergrund gerückt. Daher wird im vierten Teil unter der Überschrift »Amt und Vollmacht« zunächst die »Natur und Struktur der

›Sacra potestas‹ in der kanonistischen Doktrin und im neuen CIC« (S. 223–248) beleuchtet. Der sich anschließende Beitrag »Amt und Charisma in der Verfassung der Kirche« (S. 249–265) stellt aus kanonistischer Perspektive theoretische Erwägungen über den Gebrauch der hier genannten Begriffe an.

Die drei Abhandlungen »Der Bischof als Haupt der Ortskirche und Wahrer und Förderer der örtlichen Kirchendisziplin« (S. 269–281), »Sacerdotium und Presbyterium im CIC« (S. 282–300) und »Teilhabe in der Ortskirche angesichts der Wanderungsbewegungen« (S. 301–310) sind im fünften Abschnitt »Teilkirche – Ortskirche« zusammengefaßt.

Das sechste Kapitel, das nicht nur dem Umfang nach einen besonderen Schwerpunkt bildet, ist der Frage der Synodalität in der katholischen Kirche gewidmet. Der Aufsatz »Die synodale Aktivität im Aufbau der katholischen Kirche der Vereinigten Staaten von Amerika. Mit besonderer Berücksichtigung der kirchlichen Vermögensverwaltung« (S. 313–358) wendet sich der Tätigkeit der Provinzialkonzile in der Kirche vor und nach dem Konzil von Trient zu. Nach der Darstellung der Aktivität und der Gesetzgebung der Konzilien in Amerika wird eines der kompliziertesten und typisch amerikanischen Probleme aufgegriffen, nämlich die Vermögensverwaltung. Der folgende Beitrag »Kirchliches Parlament oder synodale Diakonie?« (S. 359–379) thematisiert die Problematik der diözesanen Räte, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil als Ausfaltung des der kirchlichen Gemeinschaft eigentümlichen synodalen Elements eingeführt worden sind. Schließlich wird unter dem Titel »Das Wesen der Synodalität« (S. 380–401) ausschließlich das Problem der bischöflichen Kollegialität aufgegriffen.

Das siebte und letzte Kapitel ist dem Sakrament der Ehe gewidmet. In der Abhandlung »Das Sakrament der Ehe: Eckstein der Kirchenverfassung« (S. 405–428) wendet sich Corecco der Unterscheidung zwischen einem vertragsmäßigen und einem sakramentalen Element innerhalb der Ehe zu. Die in der Theologie weithin festzustellende Tendenz, die absolute Tragweite des Prinzips der Identität zwischen Ehevertrag und Ehesakrament in Zweifel zu ziehen, gab die Veranlassung, die Lehre der Untrennbarkeit des Ehevertrages vom Sakrament im Lichte des scholastischen Prinzips »Gratia perficit, non destruit naturam« in dem gleichnamigen Beitrag (S. 429–485) einer ausführlichen Untersuchung zu unterziehen. Die den Sammelband abschließende Abhandlung »Der Priester als Spender des Ehesakramentes im Lichte der Lehre über die Untrennbarkeit von Ehevertrag und Ehesakrament. Aus den Vorarbeiten zum I. Vatikanischen Konzil« (S. 486–520) behandelt die Lehre, nach der der Priester und nicht die Ehepartner Spender des Ehesakraments sind. Sie gipfelt in der Forderung, daß die liturgische Ehesegnung des Priesters als wesentlicher Bestandteil der ordentlichen Rechtsform der Eheschließung auch in der lateinischen Kirche Anerkennung finden müsse.

Eine Biographie (S. 521), ein umfangreiches und mit großer Umsicht zusammengestelltes Schriftenverzeichnis (S. 523–527) sowie zahlreiche Register (Heilige Schrift, Ökumenische Konzilien, Kirchliche Rechts- und Gesetzbücher, Personenregister) runden den umfangreichen und vorzüglich ausgestatteten Band ab. Den Herausgebern ist es gelungen, grundlegende Schriften eines bedeutenden Kanonisten in einem Sammelband zusammenzufassen, in denen dessen kirchenrechtliches Denken und der spezifische methodologische Ansatz deutlich zu Tage tritt und zugleich die Neuorientierung der Kirchenrechtswissenschaft ihren prägnanten Ausdruck gefunden hat.

Wilhelm Rees, Bamberg/Augsburg

Janssen, Herwald, Die juridische Form der kanonischen Eheschließung (Deutsche Hochschulschriften 473), Egelsbach – Köln – New York 1993, 206 Seiten, ISBN 3-89349-473-1.

Der kirchliche Gesetzgeber hat den Erwartungen, die viele Menschen im Hinblick auf eine Abänderung der kanonischen Formvorschrift bzw. eine ersatzlose Streichung dieser Gültigkeitsvorschrift an die Reform des kirchlichen Rechts gestellt haben, nicht entsprochen. Von daher ist es durchaus zu begrüßen, daß sich die vorliegende Abhandlung, die als Dissertation von der Theologischen Fakultät der Universität Freiburg im Jahre 1993 angenommen wurde, der Darstellung der juridischen Form der Eheschließung nach den Bestimmungen des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 zuwendet und dabei das Hauptaugenmerk auf bestimmte Einzelprobleme richtet.

Im einleitenden ersten Kapitel zeigt der Verfasser einige Stationen der Geschichte der kirchlichen Eheschließungsform auf bis hin zum Erlaß des Dekrets Tametsi auf dem Konzil von Trient. Im Brauttor-Vermählungsritus, der von England kommend gegen Ende des 11. Jahrhunderts erstmals auf dem Festland in der Normandie aufscheint, sieht der Verfasser eine echte kirchliche Eheschließung,

wenngleich die Kirche sich erst auf dem Konzil von Trient zu einer kirchlichen Eheschließungspflicht durchringen konnte.

Im zweiten Kapitel wendet sich der Verfasser dem Begriff der kanonischen Eheschließungsform zu. Dabei unterscheidet er drei mögliche Formen, nämlich die ordentliche Eheschließungsform unter Mitwirkung des kraft Amtes ordentlich Assistierenden, die außerordentliche Eheschließungsform unter Mitwirkung des delegiert Assistierenden und schließlich die Noteheschließungsform ohne Mitwirkung eines Assistierenden. Im Zusammenhang mit der Noteheschließung wird auch die in den CIC neu eingeführte Klausel »verum matrimonium inire« und der Begriff »grave incommodum« geklärt.

In den Kapiteln drei bis sechs, die den Schwerpunkt der Arbeit bilden, geht der Verfasser zunächst der Frage nach, wie der Akt der Eheassistenz kirchenrechtlich qualifiziert werden muß. Nach grundsätzlichen Überlegungen zur Einheit der kirchlichen Gewalt und einer Klärung der potestas-facultas-Terminologie im Sakramentenrecht betont der Verfasser entgegen anderer Lehrmeinungen, daß der Akt der Eheassistenz ein Akt der Leitungsvollmacht ist, näherhin der potestas regiminis exsecutiva. Die Frage nach dem Spender des Ehesakraments muß aufgrund der gesetzlichen Vorgabe der Realidentität von Vertrag und Sakrament auf die Brautleute hin beantwortet werden. Bei der Frage, welcher Personenkreis überhaupt an die kanonische Eheschließungsform gebunden ist, wendet sich der Verfasser nicht nur den in der katholischen Kirche Getauften zu, sondern auch der Trauung zwischen einem lateinischen und einem orientalischen Nupturienten sowie den Personen, die durch einen formalen Akt von der katholischen Kirche abgefallen sind.

Das abschließende siebte Kapitel ist als Beitrag zur immer noch laufenden Diskussion um die Bewertung der Zivilehe formpflichtiger Personen zu verstehen. In seinen Ausführungen schließt sich der Verfasser der Nichtehe-Theorie an.

Ein Abkürzungsverzeichnis und ein Literaturverzeichnis runden die Arbeit ab. Für die Benutzerfreundlichkeit wäre ein Sachwortregister und ebenso ein Personenregister wünschenswert gewesen. Auch erschweren die zahlreichen, langen und zum Teil fremdsprachigen wörtlichen Zitate die praktische Handhabung.

Wilhelm Rees, Bamberg/Augsburg

Moraltheologie

Schockenhoff, Eberhard, Ethik des Lebens. Ein theologischer Grundriß, Matthias-Grünewald-Verlag: Mainz 1993, 461 S., ISBN 3-7867-1720-6.

Der Freiburger Moraltheologe E. Schockenhoff hat bereits in den vergangenen Jahren zu verschiedenen moraltheologischen Themen Schriften veröffentlicht. Vorliegendes Buch zeichnet sich durch eine umfassende Behandlung wesentlicher Themen der Bioethik aus. Eingangs schildert der Verf. die Phasen der Entstehung der Schwerpunkte der Bioethik. Ein wesentlicher Aspekt ist hierbei der verwendete Personbegriff, an dem sich Differenzen offenbaren. Nicht selten wird die Leib-Seele-Einheit als religiöser Sonderweg abgetan, da allein empirische Merkmale das Personsein ausmachen. Nur diejenigen Menschen zählen als Personen, die ihre Fähigkeit zu Vernunftgebrauch und Selbstbewußtsein aktuell unter Beweis stellen können. Die amerikanische Bioethik, die sich in ihrer Auffassung auf John Locke beruft, befindet sich aus diesem Grunde in einer Pattsituation, da sie sich auf die angebliche Evidenz einer vorphilosophischen Alltagserfahrung beschränkt. Der Verf. läßt keinen Zweifel an dem fundamentalen Unterschied zwischen dem Begriff der Person und der Persönlichkeit: »Wer zwischen dem empirischen Begriff Persönlichkeit, zu der wir uns alle nur mehr oder weniger und vielleicht überhaupt nicht entwickeln, und dem Gedanken nicht mehr unterscheidet, daß jeder Mensch unabhängig von seiner geistigen oder körperlichen Leistung eine den Interessen der anderen unverfügbaren Person ist, der kann auf Dauer auch seiner eigenen Personwürde nicht mehr gewiß sein.« Somit wird deutlich, daß die Moralfähigkeit als einer qualitativen Auszeichnung der menschlichen Person von dem Besitz moralisch relevanter Merkmale zu unterscheiden ist.

Ausführlich geht der Verf. der Bezeichnung »Leben« in der Geschichte nach, die bereits in der Bibel eine besondere Rolle erhielt. Da der Begriff die Spannung zwischen dem diesseitigen irdischen Leben und dem ewigen Leben bei Gott ausdrückt, richtet sich jedes Verbrechen gegen das menschliche Leben gegen Gott selbst. »Der *theologische* Begriff der *Gottebenbildlichkeit* und des Angerufenseins von seiten Gottes, in dem die doppelte Bezugnahme Gottes zum Menschen in Schöpfung und Erlösung zusammengefaßt ist, findet deshalb seine

anthropologische Entsprechung im Begriff der *Person.*« Dieser Personbegriff ist auf die Kategorie der Substanz angewiesen, der zusammen mit dem relationalen Aspekt gesehen werden muß.

Es besteht kein Zweifel daran, daß die Idee der Menschenwürde, die unserer demokratischen Kultur zugrundeliegt, entscheidende Impulse dem Christentum verdankt. Auch wenn die Unverfügbarkeit des menschlichen Lebens nicht als ausnahmslos gültiges und in diesem Sinne »absolutes« Prinzip zu verstehen ist, da die Tötung in Notwehr und in Kriegszeiten mit dem höheren Gut des inneren Rechtsfriedens begründet wird, besteht kein Zweifel daran, daß die Rechtsordnung des säkularen Staates das menschliche Leben als fundamentalen Wert schützen muß.

Im zweiten Teil seiner Untersuchung behandelt Schockenhoff konkrete Aspekte: »Gesundheit und Krankheit«, »Abtreibung und Euthanasie«, »Bevölkerungswachstum und Familienplanung« und »Tierisches Leben«. Zu Recht weist der Verf. darauf hin, daß es aus medizinischen Gründen zwischen Gesundheit und Krankheit keinen reinen Gegensatz geben kann. »Normabweichungen« gehören so gut wie zu allen Menschen, wobei die Gesellschaft die Frage beantwortet, was als Krankheit gelten soll. Bei der künstlichen Befruchtung z.B. handelt es sich im strengen Sinne nicht um eine Krankheitstherapie, sondern um die Umgehung der Kinderlosigkeit. Wieweit die Ausdehnung des »Krankheitsbegriffs« führen kann, zeigen Tendenzen in den USA, wo sich Fälle häufen, in denen Ärzte nach der Geburt eines behinderten Kindes zu Schadenersatzzahlungen gezwungen werden. Die pränatale Diagnostik fördert eine Anspruchshaltung zu Tage, der in nicht wenigen Fällen die Forderung nach einem »makellosen« Kind entspricht. »Es ist erschreckend, daß im internationalen Vergleich bereits ein Viertel aller humangenetischen Berater eine geschlechtsabhängige Bereitschaft zur Annahme und Erziehung eines Kindes für legitim halten.«

Der Verf. geht der Geschichte der Tötung des Menschen am Lebensbeginn und -ende nach, wobei er gleichermaßen biologische und ethisch-religiöse Aspekte einbezieht. Schockenhoff läßt keinen Zweifel daran, daß die Auseinandersetzung um die Hirntoddefinition eine Gleichstellung des Hirntoten mit dem frühen Embryo verbietet: »Ein Leben, das von sich aus nicht mehr zum Leben drängt, nicht künstlich zu verlängern, ist etwas anderes, als ein Leben zu töten, dessen Lebenskurve nach vorne weist.«

Ein eigenes Kapitel widmet der Verf. der Thematik um Bevölkerungswachstum und Familienplanung. Wohlwollend nimmt der Leser wahr, daß Schockenhoff die Problematik nicht auf den Bevölkerungszuwachs reduziert: Der »Erde schadet ein kinderloser Yuppie in einer bundesdeutschen Großstadt weit mehr als zwei Dutzend Inder.« Zu Recht wird der Begrif »Überbevölkerung« als ungeeignete Bezeichnung zurückgewiesen, die Problematik zu erfassen, da der Rohstoffverbrauch vieler Industriestaaten sich nur solange aufrechterhalten läßt, wie die Mehrheit der Weltbevölkerung davon ausgeschlossen bleibt. Deutlich weist der Verf. darauf hin, daß die katholische Kirche in ihren lehramtlichen Aussagen keinesfalls der naiven Erwartung verfällt, daß das freie Spiel der demographischen Einflußfaktoren von selbst auf ein baldiges erträgliches Gleichgewicht der Weltbevölkerung zusteuere. Zu einseitig kritisiert der Verf. dagegen »die umstrittenen Behauptungen römischer Moraltheologen«, die angeblich darlegen, daß *alle* chemischen oder mechanischen Mittel der Antikonzeption eine abortive Wirkung haben. Alle Antikonzeptiva haben sicherlich keine abortive Wirkung, doch haben nachweislich nicht wenige chemische Antikonzeptiva eine nidationshemmende Wirkung, die auf den Beipackzetteln vermerkt ist. Ihre Wirkung ist somit als Frühabtreibung zu kennzeichnen. Dieser objektive Tatbestand sollte anerkannt werden und ist bei der Frage der Akzeptanz zu berücksichtigen. Da Schockenhoff an anderer Stelle die Schutzwürdigkeit des menschlichen Lebens mit der Zeugung beginnen läßt, ohne nachfolgend eine Abstufung dieses Schutzes zu fordern, ist diese differenzierte Sichtweise auch für seine Argumentation bedeutsam.

Schockenhoff setzt sich nachfolgend bei der Auseinandersetzung um die Verantwortung für tierisches Leben kritisch mit den Ausführungen P. Singers auseinander.

Es ist eine Stärke des Buches, daß der Verf. verschiedene moraltheologische Themen in ihrer aktuellen Form darlegt und durch viele interessante Beiträge aus der Geschichte anreichert. Somit ist das Buch nicht nur für Studierende von Nutzen, sondern auch für »Fortgeschrittene«. Der erste Teil »Grundlagen der Lebensethik« stellt eine gelungene Darlegung einer humanen Anthropologie dar, die biblisches und philosophisches Gedankengut enthält. Dies ist nicht zuletzt durch eine klare Darlegung der Defizite der amerikanischen Bioethik geglückt, da diese weithin ihre Ethik der angelsächsischen Philosophie entnimmt.

Clemens Breuer, Augsburg

Patristik

Geerlings, Wilhelm/König, Hildegard, Origenes – Vir ecclesiasticus. Symposion zu Ehren von Herrn Prof. Dr. H.-J. Vogt (Hereditas. Studien zur Alten Kirchengeschichte Bd. 9), Verlag Norbert M. Borengässer: Bonn 1995, 103 S., ISBN 3-923946-27-9, DM 32,00.

Um den 60. Geburtstag ihres Meisters gebührend zu feiern, trafen sich Kollegen, Schüler und Freunde des Tübinger Professors für Alte Kirchengeschichte in der Akademie der Diözese Rottenburg-Stuttgart zu einem Symposion über Origenes. Die Beiträge liegen nun gedruckt als Bd. 9 der Bonner Reihe »Hereditas« vor, die Hermann-Josef Vogt neben Ernst Dassmann zu ihren Herausgebern zählt. Der schmale Sammelband dokumentiert post festum – der Geburtstag war ja bereits am 1. Juli 1992 – das Ereignis der Feier und ergänzt auf seine Weise die von Nabil el Khoury, Henri Crouzel, Rudolf Reinhardt herausgegebene Festschrift: Lebendige Überlieferung, Prozesse der Annäherung und Auslegung, Beirut/Ostfildern 1992, 399 S.

Die Geburtstagsrede (9–13) von *Wilhelm Geerlings* eröffnet den Band, ein Literaturverzeichnis (101–103), das die Origenes betreffenden Publikationen des Jubilars auflistet, beschließt ihn. Dazwischen stehen sechs Beiträge von unterschiedlichem Umfang. Die beiden großen von *Theo Kobusch* und von *Christoph Markschies* stehen in thematischer Nähe zueinander. Während Kobusch die Rolle des Origenes als »Initiator der christlichen Philosophie« (27–44) markant heraushebt, beleuchtet Markschies mit einer subtilen Begriffsstudie (»Was bedeutet οὐσία?« 59–82) das philosophische Vorgehen des Alexandriners anhand einer exegetischen Frage. Es geht um seine Auslegung der vierten Vaterunserbitte (Mt 6,11) in einem Passus von »De oratione«. Verglichen mit dem Methodenkanon der historisch-kritischen Exegese erweist sich hier, daß auch das philosophische Instrumentar die Bibelerklärung befruchten kann. Im zweiten Teil behandelt Markschies noch die Rezeption der origenischen Deutung bei Ambrosius. Kobusch bestimmt den Philosophiebegriff des Origenes nicht nur in einer formalen Abgrenzung von den dominanten Philosophenschulen der Antike, sondern er begründet die Innovation in der Freiheitslehre, die durch Origenes zum Angelpunkt der christlichen Philosophie wird. *Eberhard Schockenhoff* reflektiert in einem Essay das Verhältnis von kirchlicher Autorität und persönlicher Entscheidung (»Kirchliche Autorität als Hilfe zum Christsein?« 83–93). Er stellt schematisch und polarisierend zwei Modelle gegenüber, die als »maieutisch-helfend« oder als »konstitutiv-abhängig« charakterisiert werden. Das erste Modell sieht er in der Freiheitslehre des Origenes entwickelt, das zweite läßt er durch Kierkegaard vertreten. Ihre Unvermittelbarkeit wird an Augustinus erläutert, der vom maieutischen Verständnis seiner Jugendjahre unter der Last der Verantwortung seiner Bischofsjahre zur Betonung des konstitutiven Aspekts der kirchlichen Autorität gedrängt wird. Die Überlegungen münden in die Frage: »Dient der pointierte Autoritätsstandpunkt des Augustinus, der sich damals als ein erfolgreicher Weg der Zukunftsbewältigung erwies, diesem Ziel auch auf der Schwelle zum dritten Jahrtausend der Kirchengeschichte« (S. 93)? Die Option des Autors weist in Richtung des beim Alexandriner vorgefundenen Modells.

Die drei kürzeren Beiträge lassen sich innerhalb der methodischen Klammer auslegungsgeschichtlicher Komparation einander zuordnen. *Pius Angstenberger* (»Der reiche und der arme Christus« 15–25) vergleicht die Auslegung von 2 Kor 8,9 bei vier Vätern. Während Origenes mit seinen Gedanken bereits auf die Zwei-Naturenlehre zusteuert und seiner Auslegung von Didymus dem Blinden und dem Kappadozier Basilius sekundiert wird, folgt der für die Theologie eh weniger repräsentative Kirchenhistoriker Eusebius einem anderen Trend. *Hildegard König* (45–58) studiert die Umformung des in der griechischen Literatur der Antike weit verbreiteten Motivs vom Wagenlenker – der locuc classicus findet sich im Kontext der Seelenlehre des platonischen Dialogs Phaidros – zu einem christologischen Motiv bei Origenes und Clemens von Alexandrien. Schließlich referiert *Gabriele Ziegler* (95–100) über die Deutung des »iubilus« durch Origenes, Augustinus und die beiden karolingischen Theologen Rhabanus Maurus und Amalar von Metz.

Die Beiträge dieser Festgabe ehren einen Forscher, dessen »geheime Leidenschaft und Arbeitskraft« (S. 93) gerade dem Werk des Origenes gegolten hat, nicht zuletzt durch die deutsche Erstübersetzung des Mt.-Kommentars (in: BGL). Das von Kobusch mitgeteilte Zitat aus einem Brief des Erasmus an Johannes Eck (vom 15. Mai 1518) könnte auch für die jüngere Theologengeneration ein Impuls werden, in die spannende Origenesforschung einzusteigen, die immer noch durch den düsteren Schatten der Wirkungsgeschichte gehemmt wird: »Plus me docet Christianae philosophiae unica Origenis pagina quam decem Augustini«. Daß die deutsche Patristik dabei ist, in der Origenesrezeption manches aufzuholen, kann auch dieser Band der Reihe »Hereditas« belegen.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Breuer, Clemens, Person von Anfang an? Der Mensch aus der Retorte und die Frage nach dem Beginn des menschlichen Lebens (Abhandlungen zur Sozialethik. Herausgegeben von Anton Rauscher und Lothar Roos, Band 36), Verlag Ferdinand Schöning: Paderborn – München – Wien – Zürich 1975, Kart., 410 S., ISBN 3-5006-70236-X, DM 48,00.

An Fragen, die bereits in der gesellschaftlichen Diskussion der Bioethik zugeordnet werden, fehlt es gegenwärtig nicht, auch nicht an einem gesteigerten Interesse der Ethiker und Moraltheologen an diesem hinsichtlich seiner sachlichen Umgrenzung zusehends umstrittenen Gegenstandsbereich. Mit den vielerlei Interessen beginnt aber auch schon die ethische Problematik der gegenwärtig auf den Markt drängenden Bioethik, zumal dann, wenn sich die Vielen mangels einer gemeinsamen Argumentationsbasis nicht mehr auf das einigen können, was für alle verbindlich werden soll. Vielleicht ist es gerade auch diese »Unschärferelation« der bioethischen Diskussion, die zumal den Vertretern der Theologischen Ethik gelegen kommt. Eröffnet sie doch einen ihnen kirchlicherseits sonst so nicht zugestandenen Raum für eigene Meinungen und veranlaßt sie, diesen Raum namens der durch Gesetz umschriebenen Freiheit der Wissenschaft als Menschenrecht auch für die Durchsetzung einer ideologiefrei zu betreibenden Theologie zu nutzen. Vor diesem Hintergrund würde jedenfalls verständlich, warum Clemens Breuer (= B) für den Begriff »Bioethik« Sympathien nur mit Zurückhaltung aufbringen kann (12–14). Dabei weiß er sehr wohl um das Problem der Akzeptanz theologischer Positionen in der Diskussion bioethischer und überhaupt aller Fragen, deren Beantwortung in einer multikulturell sich darstellenden Gesellschaft einer in *dieser* Gesellschaft vonstatten gehenden Diskussion zugewiesen ist; aber er versteht die ohne Zweifel gewichtige Akzeptanzschwierigkeit, die der Moraltheologie und der kirchlichen Moralverkündigung gegenwärtig zu schaffen macht, nicht als Argument gegen die moraltheologische Methode und ihre inhaltlichen Positionen; er versteht sie vielmehr als die Aufforderung, der heutigen Gesellschaft diese Moraltheologie zu vermitteln, auch wenn es wahr ist, daß sie die Kritik der Gesellschaft sowohl in der Gesetzgebung (199–140) als auch in dem soziologisch gemessenen und pseudo-ethisch formulierten Anspruch von Forschungsergebnissen der Biomedizin und erst recht in dem Zynismus des utilitaristischen Denkens (z.B. 14 und 242) gegen sich hat.

Seiner Untersuchung, die von Joachim Piegsa betreut und von ihm zusammen mit Anton Rauscher im Jahr 1994 der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg zur Annahme als theologische Disseratation vorgeschlagen wurde, hat B ein sehr umfängliches Literaturverzeichnis beigefügt (308–400); es macht offenkundig: Die Fragestellungen, die den Ethiker und Moraltheologen zur Stellungnahme veranlassen können beziehungsweise müssen, sind durch den rapiden Fortgang der medizinischen und biologischen Forschung z.B. zur Feststellung des Gehirntodes (133) derart im Anwachsen begriffen, daß ihre ethische Behandlung zunehmend methodische Schwierigkeiten bereitet. Diese beginnen mit einer Begrifflichkeit, die zwar nach außen hin den Anschein der Einheitlichkeit erweckt (z.B. 61–73), aber die in ihr tradierten Elemente – z.B. das im überkommenen Personbegriff enthaltene Element des Wesens »Mensch« – ungenannt und unberücksichtigt läßt (31–41) und so, weil sie unbestimmt bleibt, sich dabei aber doch für alle möglichen Inhalte anzubieten scheint, zum »Interessenargument« (19) wird. Im Dialog der Theologie mit den Humanwissenschaften aber steigern sich diese Schwierigkeiten – immer wieder auf dem Rücken einer verschwommenen Begrifflichkeit (z.B. 297) – häufig zu philosophisch-weltanschaulichen Problemen, »da die innere Logik der Technologie darauf abzielt, das zu tun, was getan werden kann, wobei ›Ethik‹ dann nur noch nachträglich legitimieren kann, was faktisch schon längst entschieden ist« (14). Insbesondere im zweiten Teil seiner Untersuchung, betitelt: »Die Erzeugung von menschlichen Embryonen durch In-vitro-Fertilisation und ihre Behandlung in der ethischen Konfrontation« (160–300), muß B bei der Sichtung der staatlichen Gesetzgebung zur Reproduktionsmedizin auf Schritt und Tritt feststellen, daß sich die vom Staat verfügten Normen (196–240) vielfach damit begnügen, Maßnahmen fortzuschreiben, die längst zu den Standards der faktisch betriebenen medizinischen Versorgung und wissenschaftlich-biologischen Grundlagenforschung gehören und ihre vermeintliche Legitimität aus der vom Materialismus genährten Menschenverachtung herleiten: »Die Gesetzgebung ist für den Embryo unwesentlich« (242).

Methodisch ist die von B vorgelegte theologische Dissertation, die von Anton Rauscher und Lothar Roos mit guten Gründen in die »Abhandlungen zur Sozialethik« aufgenommen wurde, vorbehaltlos theologischem Denken verpflichtet, das nun freilich auch seinerseits die Philosophie

in ihren Dienst nimmt. Aber im Unterschied zu den Vertretern der Theologischen Ethik unterwirft B seine Untersuchung, was ihren Ausgangspunkt, also das Menschenbild, betrifft, prinzipiell der kirchlichen Verkündigung (16); er ordnet sie außerdem den am Grundgesetz orientierten juristischen Stellungnahmen zur Reproduktionsmedizin (15) und den philosophischen Einsichten des abendländischen Denkens (17 und 18–159) zu, aber auch den Einsichten in die Folgeerscheinungen jener Schritte der Humanmedizin, ohne die der in Gang gekommene, dem Leistungsdenken (61) verpflichtete und so vielen fruchtbar erscheinende, aber doch auch als aggressiv erkannte Griff der Technik nach dem Leben nicht möglich geworden wäre (296). B bindet also, nicht zuletzt auch angesichts der »Pattsituation« (13) in der Bioethik, den stets sittlich zu begründenden Umgang des Menschen mit seinem Leben an die auf dem Weg der Geschichte auf die Gegenwart gekommene Verstehenswelt und lehnt den ahistorischen Umgang mit bioethischen Fragen ab (13).

Näherhin bietet B in einem ersten Teil (18–159) »eine philosophisch-theologische Auseinandersetzung um den Beginn des menschlichen Lebens«, er stellt seine Untersuchung ganz bewußt und gezielt unter die Frage: »Person von Anfang an?«. Zugleich betont er mit Nachdruck, daß die Fragen nach der Normierung des Lebensschutzes ihre Aufdringlichkeit durch die von der modernen Reproduktionsmedizin in Gang gebrachten Experimente erhalten haben, die zum Kind aus der Retorte führten und »als die Einstiegstechnik für die Forschung an und mit Embryonen angesehen werden« (161) müssen. Es fällt B nicht schwer zu zeigen, wie über die aus bestimmten Interessenlagen heraus geführte Diskussion um den Beginn des menschlichen Lebens Wertungen zum Tragen gekommen sind, die nicht nur von dem überkommenen, d.h. philosophisch-theologisch reflektierten Personbegriff des heiligen Thomas (61–100, besonders 73–91), nicht gedeckt sind, sondern auch heutigem philosophischem Denken nicht standzuhalten vermögen. In der Behandlung vieler Teilprobleme, die gar nicht so selten bereits in der Begrifflichkeit ihre Schieflage erkennen lassen, zeigt B, wie massiv eine unzulängliche Terminologie längst schon bis in den biologisch-medizinischen Alltag hinein ihr Werk tut – z.B. bei der Feststellung und Wertung des Gehirntodes (128–159) oder bei der Einstufung im Reagenzglas erzeugter menschlicher Embryonen als bloßes »genetisches Material« (161).

Mit seiner Dissertation hat B auf eine Art, der man wünscht, daß sie Schule macht, die wissenschaftlichen Möglichkeiten der Moraltheologie als Theologie wieder in Erinnerung und hinsichtlich ihrer Brauchbarkeit für den Umgang mit modernen Problemstellungen zur Anschauung gebracht. Es ist näherhin das große Verdienst der vorliegenden theologischen Dissertation, daß ihr Verfasser seine Begründungen für die Erlaubtheit oder Nicht-Erlaubtheit einer Handlungsweise (etwa im Rahmen der Embryonenforschung und des Embryonenverbrauchs) nicht nur auf ethische Normen, juristische Äußerungen und Erklärungen des kirchlichen Lehramtes stützt, sondern allen derartigen Festlegungen voraus unzureichende und darum mißverständliche Begriffe wie befruchtete Eizelle (47, 60, 81) oder Präembryo (54–58) und Potentialität (101–107) zurückweist, jeden Handelnden, auch den Biomediziner, darauf verpflichtet sieht, die Konsequenzen eines Eingriffs sowohl zum Zweck der »Schadensvermeidung« (263) als auch im Blick auf mögliche Zwänge, die sich aus einem Experiment ergeben (196 bis 240, besonders 261–262) zu bedenken, auf Scheinargumente zu achten (264) und schließlich: unabhängige Moralprinzipien (297), also innere Prinzipien nicht zu verraten und z.B. eine ins Auge gefaßte Maßnahme zum Schutz des Lebens (184, 227, 293) zu einer aggressiven Maßnahme auf das zu schützende Leben umzudeuten – alles Hinweise, die sich rechtfertigen aus der Anerkennung des Menschen als Person und aus dem in dieser Anerkennung eingeschlossenen Ja zum »Grundelement der gesellschaftlichen Ordnung, das besagt, daß sich die Gesellschaft niemals über die Würde der Person und die Menschenrechte hinwegsetzen darf« (241), auch nicht dadurch, daß eine bestimmte lebensfeindliche Maßnahme zur Therapie (vgl. 183) umgedeutet wird.

Die Fruchtbarkeit dieser Art moraltheologischen Argumentierens zeigt sich in den Schlußfolgerungen beziehungsweise in den Unterscheidungen zwischen Maßnahmen, die im Umgang des Arztes und Biologen mit dem Leben des Menschen erlaubt sind oder als nicht erlaubt zu gelten haben. Der Leser ist durchwegs in die Lage versetzt, die Stringenz der am überkommenen Personverständnis festgemachten Argumentation nachzuprüfen, um festzustellen: Wenn der Mensch von Anfang an Person ist, kann es keinen Grund geben, ihn in irgendeiner Phase seines Daseins zum Nutzen der anderen auf der Sachebene anzusiedeln.

Josef Rief, Ellwangen

Systematik

Gerl-Falkovitz, Hanna-Barbara, Freundinnen. Christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden, Pfeiffer/Wewel-Verlag: München 1994, brosch., 152 S., DM 26,00.

In Deutschland werde heute eine Frau »eher vom Blitz erschlagen als mächtig«. So stand es in »Focus« zu lesen. Wenn das stimmt, überrascht uns das Mittelalter noch mehr. Frauen von einer Machtfülle wie die Kaiserin Theophanu und Hedwig von Schlesien, oder Frauen mit einer gewaltigen Bildung wie Hildegard von Bingen, solche – man darf wohl sagen: atemberaubenden – Frauen darf es angesichts des feministischen Dogmas von der geschichtlich prinzipiellen Unterdrückung der Frau, zumal im Christentum, gar nicht gegeben haben.

In ihrem neuen Buch »Freundinnen« porträtiert Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz sechs »christliche Frauen aus zwei Jahrtausenden«. Es sind auch jüngere dabei. Bei Annette von Droste-Hülshoff leuchtet das künstlerische Genie, bei Ida Friederike Görres die intellektuelle Kultur.

Frauen – Macht – Erfüllung: in diesem Dreieck bewegt sich ein nun fünfundzwanzigjähriger öffentlicher Diskurs über die Frau in der modernen Gesellschaft. Und er hat in tiefsitzende Verkrampfungen geführt. Da geben die »Freundinnen« der Gerl-Falkovitz einen Blick nach innen und ins Weite frei.

Dann ist da »unter den Freundinnen« noch – wiederum im angeblich so finsteren Mittelalter – diese Katharina von Siena, die Tabubrecherin, die alle gewohnten Maßstäbe sprengt – damals wie heute. Einer vordergründigen feministischen Theologie muß diese heilige Frau wohl einfach quer im Halse stecken bleiben.

Ohne die Macht einer Theophanu oder Hedwig, ohne die Bildung der Hildegard, ohne das künstlerische Talent der Annette schreitet Katharina, das einfache Mädchen aus dem Volk über alle natürlichen Grenzen hinweg und verändert die große Politik. Katharina: ein Geheimnis göttlicher Berührung? Gewiß. Gerade deshalb läßt sie sich nicht archivieren. Diese Katharina darf als Zumutung empfunden werden.

Einen Schlüssel zu dieser faszinierenden, ebenso fremden wie vertrauten Gestalt, wie überhaupt zu allen »Freundinnen«, liefert Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz dort, wo man ihn am wenigsten zu finden erwartet: in ihrem Porträt der gepeinigten Künstlerin Annette von Droste-Hülshoff – gepeinigt vom Sog der Natur, der Erde, des Alls und der von ihnen verweigerten Erfüllung, von der Todessehnsucht alles Lebendigen. »Hingabe, nicht Preisgabe« lautet in aller Kürze der Schlüssel. Annettes Rettung vor der Selbstpreisgabe seien, so die Autorin, die Evangelien. Sie »zelebrieren nicht das Fortgleiten ins Untermenschliche, ekstatisch Tödliche. Sie bilden vielmehr den Menschen heraus, der Antwort, Entscheidung, Einsatz formulieren kann. Sie fordern Hingabe, nicht Preisgabe. Nicht: verschlungen vom Göttlichen, sondern erhöht zu Gott.«

An den Herrscherinnengestalten Theophanu und Hedwig arbeitet die Autorin eine gewisse Unnahbarkeit heraus. Die Person in ihrer Subjektivität geht in einer Weise, die unseren Vorstellungen von Menschlichkeit kaum noch zugänglich ist, auf in ihrer Autorität, einer im ontologischen Sinne heiligen *auctoritas* (von »augere«, im Sinne von Mehrerschaft, wie die Autorin anmerkt). Das mag als vorneuzeitliches Selbstverständnis oder Quellenbild mittelalterlicher Geschichtsdokumente verstanden werden. Es ist aber auch – vielleicht um so mehr – Ausdruck einer gänzlichen Hingabe an die Aufgabe. Das Persönliche hat schlechthin zurückzutreten. Zugeständnisse an die eigene Person werden als Verrat an der Aufgabe empfunden. Und Verrat an der Aufgabe als Verlust der Identität. Untreue ist Selbstpreisgabe der Person. Die Treue zu dem Ruf, den sie vernommen haben, scheint auch für Hildegard und Katharina wie für Ida Friederike Görres zugleich die Gewähr ihrer persönlichen Erfüllung zu sein. Bei jeder von ihnen auf eigene Weise ist es ein Ruf der Liebe, der unentwegt Antwort, Entscheidung und Einsatz (mindestens des Herzens) verlangt. Diesem Ruf gegenüber stumpf zu werden, scheint als Untreue, Identitätsverlust, als Selbstpreisgabe verstanden zu werden.

In drei ergänzenden Essays, von denen jeder beanspruchen darf, eine Tür in heute eher verschlossene Wahrnehmungswelten aufzustoßen, gelingt es Hanna-Barbara Gerl-Falkovitz, die ferne Welt der »Freundinnen« ins Heute zu holen, sie sozusagen alltagstauglich zu machen, tauglich insbesondere auch für die Anfechtungen unseres Alltags.

In »Die Nähe der Frau zu Magie und Erlösung« geht die Autorin, angelehnt an Werner Bergengruen, der Fortwirkung noch keineswegs überwundener heidnischer Traditionen in der Gegenwart nach. Allerdings verfällt sie nicht jener vordergründig feministischen Neigung, intellektuell in archai-

schen Matriarchaten und bei animistischen Muttergottheiten herumzustreunen. Ihr Thema bezieht seine Aktualität auch nicht aus jugendlichen Moden in der esoterischen New-Age- oder Okkultismus-Szene. Vielmehr steigen allenthalben in unserem postmodernen Polytheismus, besonders sichtbar in der Kunst, die archaisch-heidnischen Bilder und Zeichen aus den Untergeschossen der Kultur wieder auf und besetzen die Etagen, aus denen die christlichen Glaubensbestände verdunsten – und mit ihnen die Erlösungsgewißheit der Offenbarung. Selbst die Theologie ist nicht gefeit vor mancherlei »mythopoetischer Bastelei« (Claude Levy Strauss).

Ein anderer Essay macht vertraut mit den sparsamen Äußerungen Romano Guardinis zur Frau und zum Geschlechterverhältnis. Hier begleitet die Autorin den Leser behutsam zur Schau einer gestörten Entfaltung des Menschseins. Der Sündenfall ist die *condition humaine*. Der Riß geht durch Geist und Leib. Und er entzweit den Trieb. Begierde und Widerwillen, geschlechtliche Anziehung und Ablehnung der anderen Person gehen sehr wohl zusammen. Guardinis Gedanken zum Selbstwiderspruch des Triebs werfen unversehens blitzhelles Licht auf alle Sex-Rhetorik, die den Geschlechterkampf durchzieht. Eine fast vergessene Erkundung des allgegenwärtigen Bruchs der ursprünglichen Gemeinschaft zwischen Mann und Frau. Sexualität ist, würde man heute sagen, totalisierende Praxis, ähnlich der Sprache. Man kann sie nicht beschreiben, ohne schon zu praktizieren. Den Riß kann nur die personale Liebe heilen.

Der dritte Essay eröffnet das Buch, umschließt es in gewisser Weise auch, macht es vollends zu einem Buch für heute. Er ist eine Kontemplation über den Alltag Marias. Als deutsche Professorin meidet die Autorin das Wort Kontemplation und überschreibt den Essay lieber mit »Nachdenken über den Alltag einer Frau: Maria«. Auf wenigen Seiten werden Schätze modernster Spiritualität des Weltchristen gehoben. Der (graue) Alltag ist Ort des Miteinanders mit Gott. Die liebende Begegnung, der ständige Umgang mit ihm, wo auch immer, macht »aus der Prosa des Alltags epische Dichtung« (Josemaría Escrivá).

Gerl-Falkovitz sagt das so: »Es ist in ihrer (Marias) Gestalt etwas gänzlich Unerwartetes vorgelegt worden. Nämlich die Tatsache, daß im irdischsten aller Alltage, im Weben, Wasserholen, Brotbacken, Feuermachen, im Empfangen und zur Welt Bringen, ja auch im Verlieren und Bestattenmüssen um die Welt Gottes gesorgt wird.«

Hans Thomas, Köln

Leinsle, Ulrich G., Einführung in die scholastische Theologie (UTB für Wissenschaft, UTB 1865), Verlag Ferdinand Schöningh: Paderborn u.a. 1995, 353 S., ISBN 3-506-99461-1, DM 32,80.

Es ist nicht einfach zu bestimmen, wie der Begriff der Scholastik in der wissenschaftlichen Diskussion geführt wird. Einerseits haftet dem Begriff ein Mißtrauen an, insofern er mit Rückständigkeit, dunklem Mittelalter usw. verbunden wird. Andererseits kennt die Forschungsgeschichte hervorragende Arbeiten zu diesem Thema. M. Grabmann prägte z. B. den Begriff der »scholastischen Methode«, die zum Inhalt hat, die Rationalität des Offenbarungsinhaltes darzulegen und zu verteidigen. G. Manser versteht unter Sch. all das, was an den mittelalterlichen Schulen gelehrt wurde. M. de Wulf nimmt zur Begriffsbestimmung ein inhaltlich-formales Kriterium: Sch. ist dasjenige Denken, das vom 12. Jh. bis ins Spätmittelalter hinein eine große Majorität erlangte, in fundamentalen Fragen Einigkeit zeigte und inhaltlich eine Synthese abendländischer Grundüberzeugungen gewonnen hatte. W. Kluxen sieht dagegen die Sch. bereits im Mittelalter als eine partikulare Größe an. Die schulmäßigen Versuche, eine Definition des Wesens der Sch. zu finden, gibt der Vf. auf, nennt dagegen einige Charakteristika, die der Sch. zu eigen sind (9ff): Schulgebundenheit/Schulmäßigkeit, Methodenfrage, Kirchlichkeit. Der Vf. versteht die Sch. deswegen nicht i.S. eines definitorischen, univoken Begriffs, sondern als Sammelname für »jene Theologien, die in den Schulen und Universitäten des Mittelalters in verschiedenen Ansätzen entwickelt und z.T. in der Frühen Neuzeit noch gepflegt bzw. erneuert wurden. Unterscheidende Kennzeichen gegenüber gleichzeitigen Formen von Theologie sind die in diesen Schulen für die Theologie rezipierten Methoden der Kommentierung eines autoritativen Textes, der lectio, disputatio und praedicatio in der Berücksichtigung des wechselnden Rationalitätsstandards und Wissenschaftsbegriffs der einzelnen Epoche« (14f). Die genetische Methode des Scholastikbegriffs bestimmt deshalb den Aufbau des Buches: Das gesamte Spektrum dieses Theologietyps, von der Entstehung der Sch. (16ff), das Selbstverständnis frühsch. Theologen (69ff), hier werden Anselm v. Canterbury, Schule v. Laon, Viktoriner, Gilbert Porreta u. Petrus Lombardus dargestellt, über die Blüte der Sch. (»Theologie als Wissenschaft im Rahmen der Universität«, 111ff), wird ausführlich dargestellt. Bei der zu behandelnden Frage der Aristotelesrezeption werden den frühen Dominikanern (139ff), Albertus Magnus und Thomas v. Aquin (147ff; 155ff) besondere

Aufmerksamkeit geschenkt. Die Sch. im gesellschaftlichen Umbruch des Spätmittelalters behandelt der Vf. unter dem Titel »Theologie zw. Schulstreit und Kirchenreform« (170ff). Humanismus und Reformation, die großen Anfragen an den scholastischen Theologietyp, bespricht das 5. Kap. (229ff), während dem neuen Theologietyp der Reformation (240ff) das neue kath. Theologieverständnis (Eck, Cajetan, »neuer Thomismus«) gegenübergestellt wird. Einen großen Raum innerhalb der gesamten Darstellung erhält die Sch. der Neuzeit (262ff), wobei ebenfalls ausführlich die »Sch. der protestantischen Orthodoxie« besprochen wird (283ff). Die Darstellung schließt mit einem Ausblick auf Aufklärung und Neusch. (336ff). Eine weiterführende Bibliographie (343ff) sowie ein Personenregister beschließen das Buch.

Jede ausführliche und differenzierende Darstellung der Sch. ist zu begrüßen; die gewählte Methode einer genetischen Darstellung erlaubt einen guten Einblick in die Vielfalt dessen, was scholastische Theologie meint und repräsentiert. Das Buch – als Lehr- und Arbeitsbuch konzipiert – besticht durch seinen stringenten Aufbau und seine klare Sprache. Auffallend ist, daß der Sch. der Neuzeit eine solche Bedeutung zugesprochen wird.

Zwei Bemerkungen: Die Epoche der Neusch. hätte ausführlicher dargestellt werden sollen, insofern auch sie einen geschichtlichen Typ der scholastischen Theologie repräsentiert. Dem Lehrbuchcharakter des Buches hätte es mehr entsprochen, wenn die Literaturangaben ausführlicher ausgefallen wären.

Wolfgang W. Müller, 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:

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Cantonale 35, CH-6948 Porza
Dr. Hans Thomas, Friedrich-Schmidt-Str. 20a, 50935 Köln (Lindenthal)