

theol

12. Jahrgang Heft 1/1996

Vierteljahresschrift für das
Gesamtgebiet der katholischen Theologie

TR

Forum Katholische Theologie

Herausgegeben von
Leo Scheffczyk, Kurt Krenn und
Anton Ziegenaus

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

ZA 6462

Pattloch

VZID

INHALTSVERZEICHNIS

ABHANDLUNGEN

- Rees, Wilhelm, *Die Mitwirkung von Laien bei der Gemeindeleitung* 1
- Sala, Giovanni B. SJ, *Die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener und die
»Königsteiner Erklärung« im Katholischen Erwachsenen-Katechismus* 16
- Hauke, Manfred, *Diakonat der Frau?* 36

BEITRÄGE UND BERICHTÉ

- Reckinger, François, *Neue Hoffnung bezüglich der Sakramentenpastoral?* 46

BUCHBESPRECHUNGEN 71

Liturgiewissenschaft – Patristik – Spiritualität – Systematische Theologie

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.

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 12. Jahrgangs (1996)

Pattloch

SA 4422 -

ABHANDLUNGEN

Hauke, Manfred, <i>Diakonat der Frau?</i>	36
Knittel, Reinhard, <i>Deformata Reformare - Liturgische Mißbräuche und Reformanliegen in den Trienter Reformdekreten</i>	247
Listl, Joseph, <i>Das tendenziell kirchenspaltende »Kirchenvolksbegehren« in Österreich und Deutschland</i>	196
Lochbrunner, Manfred, <i>Guardini und Balthasar. Auf der Spurensuche einer geistigen Wahlverwandtschaft</i>	229
Piegsa, Joachim, <i>»Für eine Zivilisation der Wahrheit und der Liebe«.</i> <i>Anmerkungen zur Enzyklika »Evangelium vitae«</i>	211
Possenti, Vittorio, <i>Identität der Metaphysik und Seinsvergessenheit</i>	81
Rees, Wilhelm, <i>Die Mitwirkung von Laien bei der Gemeindeleitung</i>	1
Sala, Giovanni B. SJ, <i>Die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener und die »Königsteiner Erklärung« im Katholischen Erwachsenen Katechismus</i>	16
Scheffczyk, Leo, <i>Die wahre Kirche. Zur Motivation der Konversion</i> <i>J. H. Newmanns</i>	163
Ziegenaus, Anton, <i>Der Weg zu einem geschlossenen mariologischen Traktat in den dogmatischen Handbüchern des deutschsprachigen Raumes</i>	102
Ziegenaus, Anton, <i>Die Frage nach dem Spender der Krankensalbung oder: Die simulatio sacramenti</i>	173

BEITRÄGE UND BERICHTE

May Georg, <i>Kirche im freiheitlichen Staat</i>	261
Reckinger, François, <i>Neue Hoffnung bezüglich der Sakramentenpastoral?</i>	46
Rief, Josef, <i>Die Moraltheologie sichtet ihre wahren Grundlagen</i>	269
Scheffczyk, Leo, <i>Das responsum der Glaubenskongregation zur Ordinationsfrage und eine theologische Replik</i>	127
Stickelbroeck, Michael, <i>Auf welche Realität treffen unsere Glaubenssätze?</i>	134
Viciano, Albert, <i>Antike versus zeitgenössische Exegese. Theodoret von Kyros' Kommentar zu Gal 1,19</i>	285

ZA 6462 -

BUCHBESPRECHUNGEN

<i>Antwort auf den Mythos Drewermann, mit Beiträgen von Bischof Karl Braun u.a.</i> (F. Reckinger)	318
Aymans, Winfried, <i>Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie</i> (J. Listl)	149
Bäumer, Remigius, Stockhausen, Alma v. (Hrsg.), <i>Maria, Mutter der Kirche in Geschichte und Gegenwart</i> (M. Hauke)	297
Balthasar, Hans Urs von, <i>Kennt uns Jesus - kennen wir ihn?</i> (M. Lochbrunner)	299
Balthasar, Hans Urs von, <i>Christil meditieren</i> (M. Lochbrunner)	319
Becker, Klaus M., Eberle, Jürgen (Hrsg.), <i>Der neue Katechismus der Katholischen Kirche</i> (A. Baur)	79
Becker, Klaus M., Eberle, Jürgen (Hrsg.), <i>Der Zölibat des Priesters</i> (A. Ziegenaus)	75
Bergner, Karlhermann, <i>Der Sapientia-Begriff im Kommentar des Marius Victorinus zu Ciceros Jugendwerk De inventione</i> (A. Ziegenaus)	74
Braun, Bernhard, <i>Ontische Metaphysik. Zur Aktualität der Thomasdeutung Cajetans</i> (L. Elders)	155
Daschner, Dominik, <i>Die gedruckten Meßbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V.</i> (K. Küppers)	71
Dassmann, Ernst, <i>Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden</i> (A. Keller)	72
Diefenbach, Manfred, <i>Die Komposition des Lukasevangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikelemente</i> (A. Stimpfle)	311
Felder, Alois, <i>Wort – Strukturprinzip der Theologie. Zur »Theologie des Wortes bei Leo Scheffczyk«</i> (A. Ziegenaus)	157
Gänswein, Georg, <i>Kirchengliedschaft - Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici</i> (G. May)	304
<i>Geschichte der Katholischen Kirche.</i> Herausgegeben von Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier (), Johannes B. Bauer, Karl Amon und Rudolf Zinnobler (A. Keller)	73
Gläßer, Alfred, <i>Verweigerte Partnerschaft. Anthropologische, konfessionelle und ökumenische Aspekte der Theologie Wolfhart Pannenburgs</i> (M. Stichelbroeck)	77
Glaubitz, Elfriede, <i>Der christliche Laie. Vergleichende Untersuchung vom Zweiten Vatikanischen Konzil zur Bischofssynode 1987</i> (W. Rees)	147
Güthoff, Elmar, <i>»Consensus« und »consilium« in c. 127 CIC/1983 und c. 934 CCEO</i> (W. Rees)	148
Guth, Klaus: <i>Kultur als Lebensform. Aufsätze und Vorträge</i> (S. Doering-Manteuffel)	290
Hügel, Julius, <i>Mensch im Kosmos. Vision über Weg und Ziel</i> (J. Schumacher)	317

Käufflen, Albert, <i>Deontologische oder teleologische Begründung sittlicher Normen?</i> (Cl. Breuer)	307
Keller, Albert, <i>Philosophie der Freiheit</i> (R. Niedermeier)	292
Krämer, Michael, <i>Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt</i> (A. Stimpfle)	312
Langhorst, Peter, <i>Kirche und Entwicklungsproblematik</i> (Cl. Breuer)	308
Lüdicke, Klaus, <i>Der kirchliche Ehenichtigkeitsprozeß nach dem Codex Iuris canonici von 1983</i> (W. Rees)	303
Margerie SJ, Bertrand de, <i>Histoire doctrinale du culte envers le coeur de Jésus</i> (J. Stöhr)	295
Margerie SJ, <i>Le Coeur de Marie coeur de l'Eglise. Essai synthèse théologique</i> (J. Stöhr)	295
Mederlet, Eugen, <i>Predigten. Band 1: Macht euch bereit zu der Hochzeit</i> (M. Hauke)	75
Mederlet, Eugen, <i>Predigten. Band 3: »Natürlich sind wir die triumphierende Kirche!«</i> (M. Hauke)	75
Mewes, Christa – Dillon, Andrea, <i>Aber ich will dich verstehen?</i> (J. Rist)	315
Minnerath, Roland, <i>De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'église apostolique</i> (W. Imkamp)	156
Moos, Alois, <i>Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts</i> (A. Felder)	158
Muschalek, Georg, <i>Verlust der Gewißheit</i> (A. Ziegenaus)	295
Reckinger, François, <i>Wenn Tote wieder leben. Wunder: Zeichen Gottes oder PSI?</i> (R. Kocher)	301
Saranyana, Josp-Ignasi, <i>Grandes Maestros de La Teología</i> (A. Ziegenaus)	298
Schmitz, Heribert, <i>Besoldung und Versorgung des Diözesanklerus vom ausgehenden 18. Jahrhundert bis zur Rechtslage aufgrund des Codex Iuris Canonici von 1983</i> (J. Listl)	151
Schnizer, Helmut, <i>Rechtssubjekt, rechtswirksames Handeln und Organisationsstrukturen</i> (J. Listl)	306
Schwank, P. Benedikt OSB, <i>Evangelium nach Johannes, erläutert für die Praxis</i> (H.-J. Schulz)	313
Spindelböck, Josef, <i>Aktives Widerstandsrecht. Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht</i> (C. Breuer)	152
Streichen, Donna, <i>Ungodly Rage. The Hidden Face of Catholic Feminism</i> (M. Hauke)	77
Thomas, Hans (Hrsg.), <i>Bevölkerung, Entwicklung, Umwelt</i> (C. Breuer)	153
Wieneke, Josef, <i>Luther und Petrus Lombardus. Martin Luthers Notizen anlässlich seiner Vorlesung über die Sentenzen des Petrus Lombardus</i> (M. Kreuzer)	300

Die Mitwirkung von Laien bei der Gemeindeleitung

Kritische Überlegungen zu einem neuen kirchenrechtlichen Modell

Von Wilhelm Rees, Bamberg/Augsburg

Die Kirche wird für den Einzelnen primär erfahrbar in der jeweiligen Ortsgemeinde. Kirchliche Knotenpunkte des Lebens wie Taufe, Erstkommunion und Firmung bringen den jungen Menschen in Kontakt mit seiner Pfarrei. Aber auch für erwachsene Christen erfolgt die Konkretisierung der Kirche in der Ortspfarrei. Hier ist der Ort, an dem Kirche kein bloßes Abstraktum bleibt, sondern für die Menschen konkrete Gestalt gewinnt.

Die Frage des Leitungsdienstes in den pfarrlichen Gemeinden ist durch die Lehren und die Weisungen des Zweiten Vatikanischen Konzils neu belebt worden und zählt heute zu den am meisten diskutierten pastoralen Themen.¹ Die geringer gewordene und in den nächsten Jahren noch geringer werdende Zahl der Priester mit der Konsequenz, daß immer mehr Gemeinden keinen eigenen Priester am Ort haben, ist ein überaus bedrängender Hintergrund. Im Mittelpunkt steht das pastorale Problem, wie es angesichts der abnehmenden Zahl der Priester mit den Gemeinden in Zukunft weitergehen soll. Damit verbindet sich das existentielle und spirituelle Problem vieler Priester und Priesteramtskandidaten, wie priesterliche Existenz mit der Verantwortung für zwei, drei oder mehr Pfarreien menschlich und geistlich noch lebbar sein soll und wie unter solchen Umständen das Ideal von einer persönlichen Seel-

¹ Vgl. Der Leitungsdienst in der Gemeinde. Referat von Bischof Dr. Walter Kasper beim Studientag der Deutschen Bischofskonferenz in Reute, 23. Februar 1994. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1994 (= Arbeitshilfen 118); s. dazu: Gemeindeleitung: Unentschiedene Diskussionslage, in: HerKorr 48 (1994), S. 226–228; ferner auch: Der pastorale Dienst in der Pfarrgemeinde vom 28. September 1995. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995 (= Die Deutschen Bischöfe 54); aus kanonistischer Sicht s. Heribert Schmitz, »Gemeindeleitung« durch »Nichtpfarrer-Priester« oder »Nichtpriester-Pfarrer«. Kanonistische Skizze zu dem neuen Modell pfarrlicher Gemeindeleitung des c. 517 § 2 CIC, in: AfKKR 161 (1992), S. 329–361; Karl-Heinz Selge, Das seelsorgerische Amt im neuen Codex Iuris Canonici. Die Pfarrei als Ort neuer kirchlicher Ämter? (= Europäische Hochschulschriften Reihe XXIII Theologie, Bd./Vol. 418), Frankfurt am Main, Bern, New York, Paris 1991; Gerhard Fahrnberger, Überraschende konziliare Neuansätze im kirchlichen Gesetzbuch in den Normen über Pfarrei und Pfarrseelsorge, in: Scientia canonum. Festgabe für Franz Pototschnig zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Hans Paarhammer und Alfred Rinnerthaler, München 1991, S. 293–322; Jean-Marie Huet, Les nouvelles formes d'office curial (CIC, can. 517), in: Nouvelle Revue Théologique 113 (1991), S. 64–74; John A. Renken, Canonical Issues in the Pastoral Care of Parishes without Priests, in: The Jurist 47 (1987), S. 506–521; Michael Böhnke, Pastoral in den Gemeinden ohne Pfarrer. Interpretation von c. 517 § 2 CIC/1983 (= Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 12), Essen 1994; Helmuth Pree, Pfarrei ohne Pfarrer – Leitung und Recht auf Eucharistie?, in: Anzeiger für die Seelsorge, Heft 1, Januar 1996; S. A. Euart, Parishes without a Resident Pastor: Reflections on the Provisions and Conditions of Canon 517 § 2 and its Implications, in: The Jurist 54 (1994), S. 369–386.

sorge noch realisierbar ist.² In dieser Situation scheint eine Aussage des inzwischen amtsent hobenen französischen Bischofs Jacques Gaillot eine Lösung anzubieten:

»Wenn z. B. ein Landpfarrer stirbt, schicke ich nicht einen anderen in die Dorfge-
meinde. Ich besuche vielmehr die Christen auf dem Dorf und sage ihnen: Ich könnte
an sich eure Pfarrei einem Priester aus der Nachbargemeinde anvertrauen, die viel-
leicht schon fünf oder sechs kleine Dorfgemeinden betreut und bei dem zunehmen-
den Priestermangel vielleicht bald fünfzig Dörfer zu betreuen hätte... Ich aber sage
dann den Christen: Es ist nicht richtig, in dem System fortzufahren, sondern es wer-
den Teams von Getauften gebildet, die die Leitung der Pfarrgemeinde übernehmen.«³
Diese Aussage ist in einer Zeit des verstärkten Priestermangels durchaus verständlich
und ebenso im Hinblick auf die vom Zweiten Vatikanischen Konzil nachdrücklich
herausgestellte Verantwortung aller Glieder der Kirche, auch und in besonderer Weise
der Laien, durchaus einsichtig. Macht sie doch auf die Problematik der Gemeinde-
leitung eindringlich aufmerksam. Steht diese Aussage aber auch mit dem bisherigen
Verständnis von Gemeinde und Pfarrei, von Amt und Leitungsgewalt im Einklang?

1. Die theologisch-rechtlichen Bestimmungen zu Pfarrei und Pfarrer

Gemäß dem territorialen Gliederungsprinzip der Diözese im Verfassungsrecht des
Codex Iuris Canonici von 1917 war die Pfarrei zu verstehen als eine sich selbst
tragende Gebietskörperschaft und als Wirkungsbereich des Pfarrers.⁴ Das Zweite

² Die Apostolischen Schreiben »Christifideles laici« (1988) und »Pastores dabo vobis« (1992) sowie die
Schreiben der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst (1992) suchen in diese Situation hinein-
zusprechen. Vgl. im einzelnen Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Christifideles
laici« vom 30. Dezember 1988 über die Berufung und Sendung der Laien in Kirche und Welt. Hrsg. vom
Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 87), Bonn
1988; ders., Nachsynodales Schreiben »Pastores dabo vobis« vom 25. März 1992 an die Bischöfe, Priester
und Gläubigen über die Priesterbildung im Kontext der Gegenwart. Hrsg. vom Sekretariat der Deutschen
Bischofskonferenz (= Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 105), Bonn 1992; ferner das Schreiben
der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst vom 24. September 1992. Hrsg. vom Sekretariat der
Deutschen Bischofskonferenz (= Die deutschen Bischöfe 49), Bonn 1992.

³ Zitiert nach Katholische Landvolkbewegung Bayerns, Freisinger Thesen. Für eine eigenverantwortliche
und eigenentscheidende Pfarrgemeinde ... Damit die Kirche auf dem Land Zukunft hat, hrsg. vom Landes-
vorstand der KLB Bayerns, München 1993, S. 10f.; zu den Freisinger Thesen s. die kritischen Anmerkun-
gen von Wilhelm Rees, Kirchenrechtliche Anmerkungen zu den »Freisinger Thesen für eine eigenverant-
wortliche und eigenentscheidende Pfarrgemeinde«, in: Forum Katholische Theologie 10 (1994), S. 300–
305; ferner auch Richard Kocher, Anmerkungen zu den Freisinger Thesen der Katholischen Landvolkbe-
wegung Bayerns aus dogmatischer Sicht, in: Forum Katholische Theologie 10 (1994), S. 305–310; zu den
Vorgängen und der inzwischen erfolgten Amtsenthebung vgl. Zuspitzung im »Fall Gaillot«, in: HerKorr
48 (1994), S. 429f.; Vatikan: Bischof Gaillot seines Amtes enthoben, in: HerKorr 49 (1995), S. 62–64.
Das Kommuniké zur Absetzung ist abgedruckt in: Deutsche Tagespost, 17. Januar 1995, Nr. 7, S. 2.

⁴ Der Begriff »Territorium« tritt als erstrangige Komponente hervor (vgl. c. 216 § 1 CIC/1917: »distinctas
partes territoriales«). Die Organisationsstruktur der Pfarrei wurde von zwei Perspektiven bestimmt, von
der Umschreibung der Rechte und Pflichten der Kleriker, die in der Pfarrei verschiedene Aufgaben ver-
sehen (vgl. cc. 451–478 CIC/1917) und von der gesetzlichen Regelung der diesen kirchlichen Ämtern zu-
geordneten »Vermögensmasse«, die sie zu Benefizien macht (vgl. cc. 1409–1488 CIC/1917). Zur Pfarrei
nach den Bestimmungen des CIC/1917 s. insbesondere August Hagen, Pfarrei und Pfarrer nach dem
Codex Iuris Canonici, Rottenburg am Neckar 1935; zur geschichtlichen Entwicklung der Pfarrei s. Eugen
Isele, Art. Pfarrei, in: LThK², Bd. 8, Sp. 398–401.

Vatikanische Konzil hat ein grundlegend modifiziertes Bild der Pfarrei entwickelt. Es beschreibt in Art. 26 der Dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium« die Pfarrei als die Eucharistie feiernde Gemeinschaft von Gläubigen, in der sich die Kirche Christi vergegenwärtigt. Die Eucharistiefeier erscheint als die Mitte der Gemeinschaft der Gläubigen (VatII PO Art. 5) und als Mitte und Höhepunkt des ganzen christlichen Lebens (VatII CD Art. 30). Obgleich das Zweite Vatikanische Konzil keine Definition der Pfarrei vorgenommen hat, läßt sich der Begriff »Pfarrei« aus verschiedenen Textstellen ableiten.⁵

Der Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 übernimmt den pastoral motivierten Entwurf des Zweiten Vatikanischen Konzils hinsichtlich der Pfarrei und des Pfarrers (cc. 515–555). Die Pfarrei ist in erster Linie nicht mehr ein mit einer bestimmten Vermögensmasse ausgestatteter Verwaltungsbezirk der Diözese, sondern, wie die Teilkirche selbst, wesentliche personale Gemeinschaft von Gläubigen.⁶ Auf diese neue Konzeption weist bereits die rechtssystematische Einordnung der Bestimmungen über die Pfarrei hin; denn der Gesetzgeber ordnet diese Bestimmungen über Pfarrei und Pfarrer in das Buch II »Das Volk Gottes« ein und rezipiert somit die konziliare Ekklesiologie.

Die Seelsorge in einer Pfarrei wird unter der Autorität des Diözesanbischofs einem Pfarrer als ihrem eigenen Hirten (*pastor proprius*) anvertraut. Ein Pfarrer kann daher sein Amt nur in Gemeinschaft mit dem Bischof und in Abhängigkeit von diesem ausüben. Gleichwohl ist das Amt des Pfarrers durch Eigenständigkeit (c. 519) und Dauerhaftigkeit (c. 522) geprägt. Die Hirtenaufgabe des Pfarrers ist gekennzeichnet durch die besondere Teilhabe am Amt Christi und damit an den *tria munera* des Lehrens, Heiligens und Leitens. Über die ihm in besonderer Weise übertragenen Amtshandlungen (vgl. c. 530) hinaus erstreckt sich seine Sendung auf die grundlegenden Lebensvollzüge der Kirche: die Verkündigung des Wortes Gottes⁷, die Feier der Sakramente, insbesondere der Eucharistie, die persönliche Kontaktnahme zu den einzelnen Gläubigen und die Förderung der Brüderlichkeit, die Stärkung des gemeinschaftlichen Bewußtseins sowie des apostolischen und missionarischen

⁵ Vgl. Libero Gerosa, *Kirchliches Recht und Pastoral* (= *Extemporalia. Fragen der Theologie und Seelsorge*, Bd. 9), Eichstätt, Wien 1991, S. 95–105; ders., *Die Pfarrei als Grundtyp der eucharistischen Gemeinde*, in: *TThZ* 98 (1989), S. 297–310; s. auch Ludwig Schick, *Die Pfarrei. Beitrag zu einer theologisch-kanonistischen Ortsbestimmung* (= *Fuldaer Hochschulschriften* 6), St. Ottilien 1988; Hermann Wieh, *Konzil und Gemeinde. Eine systematisch-theologische Untersuchung zum Gemeindeverständnis des Zweiten Vatikanischen Konzils in pastoraler Absicht* (= *FThSt* 25), Frankfurt/Main 1978; dazu auch: Heribert Schmitz, *Pfarrei und Gemeinde*, in: *AfkKR* 148 (1979), S. 48–71.

⁶ Wohl geht der Codex Iuris Canonici von 1983 davon aus, daß in der Regel eine territoriale Abgrenzung vorgenommen wird. Die territoriale Umschreibung hat jedoch nur determinative Funktion und ist nicht konstitutiv für die Pfarrgemeinde. Dies erhellt daraus, daß aus jedwedem Grund Personalpfarreien errichtet werden können. Als Gründe werden genannt: Rituszugehörigkeit, Sprache, Nationalität (c. 518) oder auch die Zugehörigkeit zu einer Hochschule (c. 813). Vgl. Heribert Schmitz, *Der Codex Iuris Canonici von 1983*, in: *HdbKathKR*, S. 41; Hans Paarhammer, in: *MünstK*, 515; ferner auch: *Principia quae Codicis Iuris Canonici Recognitionem dirigant*, Nr. 8 (*de ordinatione territoriali in Ecclesia*), in: *Communicationes* 1 (1969), S. 84.

⁷ Als vorrangige Mittel der Verkündigung der christlichen Lehre gelten Predigt, Katechese und Religionsunterricht. Vgl. dazu insbesondere Wilhelm Rees, *Der Religionsunterricht und die katechetische Unterweisung in der kirchlichen und staatlichen Rechtsordnung*, Regensburg 1986.

Geistes. Außerdem ist der Pfarrer zu einer umfassenden Diakonie an dem ihm anvertrauten Personenkreis verpflichtet (c. 529). Das Amt des Pfarrers ist somit der Inbegriff aller Rechte und Pflichten, die der Dienst am geistlichen Wohl der Gläubigen in einer bestimmten territorial oder personal umschriebenen Gemeinschaft erfordert.

2. Der Auftrag des Laien in der Kirche

In der begrifflichen Umschreibung der Pfarrei nach c. 515 § 1 fehlt die konziliare Aussage, daß auch die Laien Mitträger der kirchlichen Heilssendung sind. Hieraus darf jedoch nicht gefolgert werden, daß die Gläubigen lediglich das Objekt der Seelsorge bilden, wie dies über lange Zeit vielleicht der Fall gewesen ist. Ausdrücklich weist der kirchliche Gesetzgeber in c. 519 darauf hin, daß dem Pfarrer nach Maßgabe des Rechts andere Priester oder Diakone und auch Laien zur Seite stehen können, unbeschadet der allgemeinen Mitverantwortung aller Christgläubigen für das christliche Leben in der Gemeinde und für den Aufbau des Leibes Christi (c. 208). Ausdrücklich werden die Pfarrer auch ermahnt, den eigenen Anteil der Laien an der Sendung der Kirche anzuerkennen und zu fördern; sie müssen bemüht sein, daß die Gläubigen für die pfarrliche Gemeinschaft Sorge tragen, sich in gleicher Weise als Glieder sowohl der Diözese wie der Gesamtkirche fühlen und an den Werken zur Förderung dieser Gemeinschaft teilhaben (c. 529 § 2). Außerdem können die Gläubigen in verschiedenen Ratsgremien auf Pfarreebene, dem Pastoralrat (c. 536) und dem Vermögensverwaltungsrat (c. 537), bei der Förderung der Seelsorgstätigkeit bzw. bei der Verwaltung des Kirchenvermögens wertvolle Hilfe leisten.⁸ Diese Sichtweise des kirchlichen Gesetzgebers entspricht voll und ganz den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Die allen Christgläubigen gemeinsam zukommende Berufung zum Apostolat ist grundgelegt in Taufe und Firmung (VatII LG 33). Deshalb kann das Zweite Vatikanische Konzil auch vom gemeinsamen Priestertum aller Gläubigen sprechen. In den Texten des Zweiten Vatikanischen Konzils wird deutlich, daß die Sicht des Laien, der ganz in seiner Berufung im Volk Gottes gesehen und betrachtet wird, gegenüber früheren Epochen eine entscheidende Wende erfahren hat. Der Laie gehört ganz zur Kirche, er nimmt eine wichtige Funktion im mystischen Leib Christi wahr und hat an dem apostolischen und missionarischen Auftrag der Kirche aufgrund seiner Eingliederung in Christus und seiner Teilhabe am dreifachen Amte Christi teil.⁹

Auf konziliarem Fundament aufbauend, wurde im Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 die Stellung des Laien auf der Grundlage der allen Gläubigen zukom-

⁸ Zu Recht verweist Richard Puza, *Katholisches Kirchenrecht* (= Uni-Taschenbücher 1395), 2., überarbeitete Auflage, Heidelberg 1993, S. 277, darauf, daß die Regelung des Codex Iuris Canonici zur Pfarrei auf einer zweifachen Grundvorstellung basiert: a) gemeinsames Priestertum, fundamentale Gleichheit und gemeinsame Verantwortung aller für die Sendung der Kirche; b) besondere Aufgaben des Amtspriestertums in der Kirche und dessen Anteil an der Sendung der Kirche.

⁹ Vgl. dazu Elfriede Glaubitz, *Der christliche Laie. Vergleichende Untersuchung vom Zweiten Vatikanischen Konzil bis zur Bischofssynode 1987* (= Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft, Bd. 20), Würzburg 1995.

menden Pflichten und Rechte (cc. 208–223) umfassend neu formuliert. Der Codex Iuris Canonici spricht daher zunächst von der Verpflichtung der Laien, apostolisch tätig zu sein, um allen Menschen das Heil zu verkünden. In c. 225 § 2 werden die Laien zur Zeugenschaft aufgerufen; zugleich wird ihr besonderer Weltcharakter herausgestellt und entfaltet. Ausgehend von der grundsätzlichen Befähigung eines jeden Christgläubigen zur Mitwirkung an der Sendung der Kirche in den Bereichen des Verkündigungs-, des Heiligungs- und des Leitungsdienstes (cc. 204 § 1; 208) wurde den Laien die Befähigung zur Übernahme bestimmter kirchlicher Ämter und Aufgaben zuerkannt und die Ausübung der damit verbundenen Dienste ermöglicht (c. 228). Zudem werden Aspekte der Zusammenarbeit der Laien mit der Hierarchie angesprochen. Ausdrücklich betonen die Bischofssynode über die Berufung und Sendung des christlichen Laien in Kirche und Welt von 1987 und das Nachsynodale Schreiben »Christifideles laici« vom 30. Dezember 1988, daß nur im Kontext der Kirche als *Communio* die Sendung und die Mitverantwortung des Laien verstanden werden kann.¹⁰

3. Möglichkeiten der Leitung einer Pfarrei und die Mitverantwortung aller Christgläubigen

Das im Codex Iuris Canonici verankerte Recht eröffnet im Hinblick auf die Pfarrei verschiedene Wege zur Bewältigung der heutigen Anforderungen an die Seelsorge. Im Hinblick auf die Leitung einer Pfarrei lassen sich auf der Grundlage des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 drei Modelle unterscheiden:¹¹

a) Es gilt der Grundsatz, daß eine Pfarrei in der Regel nur einem einzigen Pfarrer anvertraut werden soll (c. 526 § 1). Durch das Amt des Pfarrers werden die vielen zur Einheit zusammengebunden. Nur dann kann er seine Sendung als Hirte seiner Gemeinschaft wirklich leben, wenn zwischen seiner Herde und ihm eine persönliche Beziehung möglich ist. Die Leitung einer Pfarrei kann aber auch in den Händen eines Priesterteams liegen, d. h. mehreren Priestern ist die Ausübung des Pfarramtes in Gemeinschaft bzw. solidarisch (»in solidum«) übertragen (c. 517 § 1). Der kirchliche Gesetzgeber umschreibt hier eine ganz neue rechtliche Form der Leitung einer Pfarrgemeinde. »Solidarisch« bedeutet, daß den Mitgliedern der Priestergruppe das

¹⁰ Vgl. oben Anm. 2.

¹¹ Vgl. hierzu im einzelnen Hans Paarhammer, Gerhard Fahrberger, Pfarrei und Pfarrer im neuen CIC. Rechtliche Ordnung der Seelsorge, der Verkündigung des Wortes Gottes und der Feier der Sakramente in der Christengemeinde, Wien, München 1983, S. 39–41; Hans Paarhammer, in: MünstK, 517; Hugo Schwendenwein, Das neue Kirchenrecht. Gesamtdarstellung, Graz, Wien, Köln 1983, S. 231 ff.; Peter Krämer, Die Pfarrgemeinde – überholte Struktur oder notwendige pastorale Einheit?, in: Veritati et Vitae. 150 Jahre Theologische Fakultät Eichstätt. Festschrift im Auftrag der Theologischen Fakultät der Katholischen Universität Eichstätt, hrsg. von Alfred Gläßer (= Eichstätter Studien, Neue Folge, Bd. 33), Bd. 1, Regensburg 1993, S. 270 ff.; ders., Diözese und Pfarrei. Theologische Leitlinien im kirchlichen Gesetzbuch von 1983, in: ThGl 75 (1985), S. 194 ff.; vgl. auch Eberhard Sperling, Ist das Parochialprinzip noch zeitgemäß?, in: Verwaltungs-Archiv. Zeitschrift für Verwaltungslehre, Verwaltungsrecht und Verwaltungspolitik 85 (1994), S. 380–398.

Amt in der Weise übertragen ist, daß jeder das Amt zu ungeteilter Hand ausübt und daß einer für alle handelt.¹² Mit der Einführung der Möglichkeit eines Pfarrerteams wird eine seelsorgliche Betreuungsform gesetzlich normiert und legitimiert, die in vielen sehr ausgedehnten und bevölkerungsreichen Pfarrgemeinden schon bestanden hat, in denen verschiedene Priester unter der Leitung eines Verantwortlichen die Seelsorge ausübten. Der »Moderator« ist Garant einer geordneten Ausübung der Seelsorge durch das Team. Er leitet sie und verantwortet sie vor dem Bischof. Er vertritt die Pfarrei in den rechtsgeschäftlichen Angelegenheiten. Er ist somit *primus inter pares* – erster unter Gleichen.

Gegen die Schaffung einer Teampfarrei wurde und wird vorgebracht, daß dadurch der personale Bezug zwischen den Gläubigen und dem Vorsteher der Gemeinde verlorengehe. Die Gemeinde sehe sich einem anonymen Gruppenpfarrer (Priesterteam) gegenübergestellt. Ungeachtet dieser Bedenken ist jedoch positiv festzuhalten, daß der Gesetzgeber hier die Entwicklung neuer pastoraler Strukturformen auf Pfarrerebene ermöglicht.

b) Aufgrund der veränderten Zeitverhältnisse haben sich Formen des Zusammenschlusses von mehreren Pfarreien bei gleichzeitiger Wahrung ihrer kirchenrechtlichen Eigenständigkeit herausgebildet. Wegen Priestermangels oder anderer Umstände kann daher ein und demselben Pfarrer auch die Sorge für mehrere rechtlich selbständig bleibende Pfarreien anvertraut werden. Voraussetzung ist, daß sie benachbart sind (vgl. c. 526 § 1). Durch die Übertragung der Seelsorge mehrerer Pfarreien auf einen Pfarrer können Pfarreien zu größeren Seelsorgseinheiten, etwa zu Pfarrverbänden, zusammengeschlossen werden, ohne daß sie ihre Eigenständigkeit verlieren.¹³ In diesem Falle kann die Leitung in den Händen eines einzigen Priesters als Pfarrer liegen; sie kann aber auch einem Priesterteam übertragen werden, d. h. mehreren Priestern zusammen ist die Ausübung des Pfarramtes unter der Leitung eines Moderators übertragen. Es gilt das oben Gesagte. Um in diesem Fall eine Überforderung des Pfarrers zu verhindern, sollte bei diesem Modell in großzügiger Weise auf die Möglichkeit der Mitarbeit von Diakonen und Laien zurückgegriffen werden.

c) Eine spezielle und bis zum Inkrafttreten des Codex Iuris Canonici von 1983 nicht gekannte Form für die Leitung einer Pfarrgemeinde legt der kirchliche Gesetzgeber in c. 517 § 2 vor.¹⁴ Der Diözesanbischof kann einen Diakon oder eine Person,

¹² Zu den geschichtlichen Hintergründen dieser Regelung s. Peter Schappert, *Solidarische Pfarrseelsorge. Möglichkeit und Bewertung in der neuklassischen Kanonistik* (= Dissertationen, Kan. Reihe, Bd. 7), St. Ottilien 1991; kritisch Schmitz, *Pfarrei und Gemeinde* (Anm. 5), S. 66 ff.; s. auch Jean-Claude Périsset, *De applicatione conceptus »in solidum« ad novam figuram officii parochi*, in: *PerRMCL* 73 (1984), S. 191–202; ders., *De officio parochi coetui presbyterorum in solidum concredito*, in: *PerRMCL* 72 (1983), S. 357–385.

¹³ Ziel und Zweck eines Pfarrverbandes ist eine raum- und zeitgerechte Durchführung der Seelsorge. Vgl. im einzelnen Peter Krämer, *Der Pfarrverband*, in: *HdbKathKR*, S. 429–432; Heribert Schmitz, *Der Pfarrverband. Kirchenrechtliche Fragen einer neuen Organisationsform, dargestellt an der Regelung im Bistum Trier*, in: *Diaconia et ius. Festgabe für Heinrich Flatten zum 65. Geburtstag*. Hrsg. von Heribert Heine-mann, Horst Herrmann, Paul Mikat, München, Paderborn, Wien, 1973, S. 189–204.

¹⁴ Im Unterschied zu c. 517 § 1 (vgl. c. 287 § 2 CCEO) kennt der Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium zu c. 517 § 2 keine Parallele. Vgl. Carl Gerold Fürst, *Canones-Synopse zum Codex Iuris Canonici und Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, Freiburg, Basel, Wien 1992, S. 35.

die nicht die Priesterweihe empfangen hat, oder eine Gemeinschaft von Personen an der Ausübung der Seelsorgsaufgaben einer Pfarrei beteiligen. Dabei hat er allerdings einen Priester zu bestellen, der, ausgestattet mit den Vollmachten und Befugnissen eines Pfarrers, die Seelsorge leitet. Voraussetzung für dieses Modell ist, daß die Ernennung eines Pfarrers wegen Priestermangels nicht möglich ist. Im Unterschied zum Pfarrer im Sinne des c. 515 § 1, dem die Seelsorge einer Pfarrei anvertraut ist (*cura pastoralis committitur*), kommt es dem mit pfarrlicher Vollmacht ausgestatteten Priester gemäß c. 517 § 2 zu, die seelsorgliche Betreuung der Pfarrei, an deren Ausübung auch andere teilhaben, als Hirte zu leiten (*curam pastoralem moderetur*). Dieser Priester ist zwar mit den Vollmachten und Befugnissen, wie sie ein Pfarrer hat, ausgestattet; er ist aber rechtlich gesehen nicht Pfarrer. Er ist somit auch jederzeit frei abberufbar, im Unterschied zum kanonischen Pfarrer. Er ist auch nicht *pastor proprius*; er kann in anderen Aufgaben der Kirche tätig sein oder auch mehrere Pfarreien zugleich leiten. Dieser Priester hat auch nicht die Lasten und Pflichten eines kanonischen Pfarrers, wie z. B. die Residenzpflicht. Aufgaben, die an die Weihe gebunden sind, muß er nicht notwendig persönlich ausüben; er kann damit auch andere Priester beauftragen.

Can. 517 § 2 spricht neben den Diakonen¹⁵ nicht ausdrücklich von Laien, sondern von einer Person, die die Priesterweihe nicht empfangen hat. Wie aus den Berichten der CIC-Reformkommission hervorgeht, ging es dem kirchlichen Gesetzgeber darum, sowohl die nichtpriesterlichen Ordensangehörigen als auch die keinem Ordensinstitut angehörenden Laien anzusprechen.¹⁶ Wenngleich die Dienste der Pastoralreferentin und des Pastoralreferenten in der Bundesrepublik Deutschland ein breiteres und zum Teil auch anders geartetes Aufgabenfeld umfassen, kommen Pastoralreferentinnen und Pastoralreferenten hier als möglicher Personenkreis in Frage.¹⁷

Bereits die Tatsache, daß c. 517 § 2 neu in den Kodex aufgenommen wurde, deutet auf eine neue Problematik hin, der der Gesetzgeber zu begegnen sucht. Fragt man nach den Umständen der Entstehung des c. 517 § 2, so ist die Situation der priesterlosen Pfarreien, die infolge von Priestermangel in verschiedenen Ländern – insbesondere in den Missionsgebieten – entstanden ist, als Hintergrund zu sehen.¹⁸ Die Beteiligung von Laien an der Ausübung der Pfarrseelsorge wird hier unter dem

¹⁵ Vgl. Joseph Weier, *Der Ständige Diakon im Recht der lateinischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtslage in der Bundesrepublik Deutschland* (= Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 2), Essen 1989, S. 139–141; Hugo Schwendenwein, *Der ständige Diakon*, in: *Hdb-KathKR*, S. 237f.

¹⁶ Vgl. Coetus »De Populo Dei«, *Examen animadversionum exhibitarum ex processu verbali italice exarato*, Art. IX, *De parocciis et de parochis*, in: *Communicationes* 13 (1981), S. 149; vgl. auch die Differenzierung in *VatII LG Art. 31* zwischen Klerikern, Laien und Ordensleuten.

¹⁷ Vgl. Heribert Heinemann, *Die Mitarbeiter des Pfarrers*, in: *HdbKathKR*, S. 418f.; ausdrücklich Helmuth Pree, *Priestermangel – Abhilfe durch das neue Kirchenrecht?*, in: *ThPQ* 132 (1984), S. 376.

¹⁸ Vgl. Bericht der Codex-Reformkommission, *Coetus de sacra hierarchia, de parocciis et de parochis*, in: *Communicationes* 8 (1976), S. 24; zur Entstehungs- und Redaktionsgeschichte des c. 517 § 2 s. auch Böhnke, *Pastoral* (Anm. 1), S. 10–33; ferner Antonio Sousa Costa, in: *Commento al Codice di Diritto Canonico*. Pontificia Università Urbaniana, Facoltà di Diritto Canonico, a cura di Pio Vito Pinto (= *Studia Urbaniana* 21), Roma 1985, S. 311f.; 314.

Druck der bestehenden Verhältnisse als eine Möglichkeit gesehen, dem Priestermangel zu begegnen. Die Einrichtung dieses Rechtsinstituts ist jedoch nach Auffassung der CIC-Reformkommission erst dann möglich, wenn der Priestermangel derart eklatant ist, daß die anderen Möglichkeiten zur Aufrechterhaltung der Pfarrseelsorge, d. h. die Leitung mehrerer benachbarter Pfarreien durch einen Pfarrer und die Übertragung von mehreren Pfarreien an ein Priesterteam, nicht mehr zu realisieren sind.¹⁹ Die Rechtsanwendung setzt somit eine ganz bestimmte Ausnahmesituation voraus.

Bereits die Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland sah in den siebziger Jahren bei Priestermangel die Notwendigkeit der Existenz einer nichtpriesterlichen Bezugsperson innerhalb der Pfarrei. Deshalb werden »Diakone und bewährte Laien mit besonderem Auftrag wichtige Funktionen einer Gemeindeleitung übernehmen müssen; ohne eine solche verantwortliche Bezugsperson leidet die Gemeinde erheblichen Schaden«²⁰.

4. Diakone und Nichtgeweihte als Inhaber eines neuen seelsorgerischen Amtes in der Pfarrei?

Die Auslegung des c. 517 § 2 ist nicht einheitlich.²¹ Es begegnen zwei unterschiedliche Positionen: Auf der einen Seite wird betont, daß es »keine Gemeindeleitung durch Diakone und Laien« geben kann;²² auf der anderen Seite wird c. 517 § 2 in der Weise interpretiert, daß Diakone oder Nichtgeweihte eine Pfarrei durchaus »nach Art eines Hirten« zu leiten vermögen.²³ Die Aussage »nach Art eines Hirten« verweist auf die Hirten- und Leitungsgewalt (*potestas regiminis seu iurisdictionis*), die nach der Aussage des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Weihegewalt (*potestas ordinis*) nicht zu trennen ist. In diesem Zusammenhang ist es daher not-

¹⁹ Ausdrücklich *Coetus de sacra hierarchia* (Anm. 18), S. 24.

²⁰ Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland, Synodenbeschluß: Die pastoralen Dienste in der Gemeinde, 2.5.3; 5.3.3, in: Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Beschlüsse der Vollversammlung. Offizielle Gesamtausgabe, Bd. 1, 5. Aufl., Freiburg, Basel, Wien 1982, S. 608 und 624; vgl. auch Deutsche Bischofskonferenz, Grundsätze zur Ordnung der Pastoralen Dienste vom 2. März 1977, 1.6; abgedruckt in: AfKKR 147 (1978), S. 490f.; Deutsche Bischofskonferenz, Beschluß zur Ordnung der Pastoralen Dienste vom 2. März 1977, 3.12; abgedruckt in: AfKKR 147 (1978), S. 485.

²¹ Zu c. 517 § 2 vgl. ausführlich Schmitz, »Gemeindeleitung« (Anm. 1), S. 329–361; Fahrnberger, Neuansätze (Anm. 1), S. 319–321; Böhnke, Pastoral (Anm. 1), S. 34–71.

²² Richard Puza, Kirche und Gemeinde im neuen Codex Iuris Canonici, in: *Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Le nouveau code de droit canonique. Actes du V^e Congrès international de droit canonique, organisé par l'Université Saint-Paul et tenu à l'Université d'Ottawa du 19 au 25 août 1984, publiés sous la direction de Michel Thériault et de Jean Thorn, The New Code of Canon Law, Proceedings of the 5th International Congress of Canon Law, organized by Saint Paul University and held at the University of Ottawa, August 19–25, 1984, Michel Thériault and Jean Thorn, editors, vol. II, Ottawa 1986, S. 676; vgl. auch Krämer, Diözese und Pfarrei (Anm. 11), S. 195f.; Richard Puza, Der Laie im neuen Codex Iuris Canonici, in: ThQ 164 (1984), S. 100.*

²³ Vgl. Francesco Coccopalmerio, *Quaestiones de parocia in novo codice*, in: PerRMCL 73 (1984), S. 395.

wendig, sowohl das Verhältnis von Weihe- und Leitungsgewalt als auch die Frage hinsichtlich einer möglichen Beteiligung von Laien an der kirchlichen Leitungsgewalt zu klären.

Can. 129 CIC/1983 hält in Übereinstimmung mit dem Codex Iuris Canonici von 1917 daran fest, daß zur Übernahme von Leitungsgewalt nur diejenigen Glieder des Volkes Gottes befähigt und befugt sind, die die heilige Weihe empfangen haben. Die Leitungsgewalt, die es in der Kirche aufgrund göttlicher Einsetzung gibt und die eine besondere Verantwortlichkeit in der Heilssendung der Kirche zum Ausdruck bringt, steht damit in einem engen Zusammenhang mit dem Weihesakrament. Das Weihesakrament, das die Stufen von Episkopat, Presbyterat und Diakonat umfaßt (vgl. c. 1009 § 1), bildet die Grundlage für den Empfang von Leitungsgewalt. In dieselbe Richtung weist c. 274 mit der Bestimmung, daß nur Kleriker Ämter innehaben können, zu deren Ausübung Weihe- oder Leitungsgewalt erforderlich ist. In den Entwürfen zum kirchlichen Gesetzbuch aus den Jahren 1977 und 1980 wurde zunächst von einer Teilhabe der Laien an der Ausübung von Leitungsgewalt gesprochen. Diese Formulierung sah sich auf dem Hintergrund der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils von der Einheit der »sacra potestas« eindringlicher Kritik ausgesetzt.²⁴ Sie fand in c. 129 § 2 dahingehend eine Modifizierung, daß Laien an der Ausübung kirchlicher Leitungsvollmacht mitwirken können (*cooperari possunt*).²⁵ Durch c. 129 wird also einerseits die Einheit der auf den Herrn selbst zurückgehenden apostolischen Vollmacht in Gestalt von Weihe- und Leitungsgewalt garantiert, andererseits aber auch der Rahmen für die Mitwirkung von Laien im Dienst des Leitens abgesteckt. Wenn somit Laien nicht Träger von Leitungsgewalt sein können, so können sie doch an der Vorbereitung, der Begleitung und der Ausführung beteiligt sein.²⁶

Eine Mitwirkung von Laien im Bereich des Leitungsdienstes (*munus regendi*) ist auch insofern gegeben, als Laien befähigt sind, bestimmte kirchliche Ämter und Dienste zu übernehmen und als Berater und Sachverständige in verschiedenen Ratsgremien tätig werden können (vgl. c. 228 §§ 1 und 2). Die Übernahme kirchlicher Ämter durch Laien ist auf dem Hintergrund eines gewandelten Amtsverständnisses zu sehen. Unterschied der kirchliche Gesetzgeber von 1917 in c. 145 CIC/1917 zwischen einem Kirchenamt (*officium ecclesiasticum*) im engeren Sinne (*stricto sensu*),

²⁴ Vgl. *Coetus studiorum, De clericis – De sacra hierarchia*, in: *Communicationes* 3 (1971), S. 187f.; 195; *Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Relatio complectens synthesesim animadversionum ab Em. mis atque Exc. mis Patribus Commissionis ad novissimum Schema Codicis Iuris Canonici exhibitarum, cum responsionibus a Secretaria et Consultoribus datis*, in: *Communicationes* 14 (1982), S. 146–149; c. 96 *Schema NormGen*; cc. 126; 244 *Schema CIC/1980*; dazu auch Alfred E. Hierold, *Systematische und inhaltliche Perspektiven des revidierten Codex Iuris Canonici*, in: *ThGl* 72 (1982), S. 168ff.

²⁵ Vgl. Peter Krämer, *Die geistliche Vollmacht*, in: *HdbKathKR*, S. 127. Peter Boekholt, *Der Laie in der Kirche. Seine Rechte und Pflichten im neuen Kirchenrecht*, Kevelaer 1984, S. 100, betont, daß dieses Mitwirken keine eigentliche Beteiligung darstellt, derzufolge die Laien an der Leitungsvollmacht selber teilhaben könnten.

²⁶ Vgl. *Kanonisches Recht. Lehrbuch aufgrund des Codex Iuris Canonici. Begründet von Eduard Eichmann, fortgeführt von Klaus Mörsdorf, neu bearbeitet von Winfried Aymans*, Bd. I: *Einleitende Grundfragen und Allgemeine Normen*, Paderborn, München, Wien, Zürich 1991, S. 399ff.; a. A. Hubert Socha, in: *MünstK*, 129, 7ff.

das nur Klerikern zugänglich war, und einem Kirchenamt im weiteren Sinne (*lato sensu*), das auch Laien offenstand,²⁷ so verzichtet der kirchliche Gesetzgeber von 1983 auf eine solche Unterscheidung. Im Anschluß an das Zweite Vatikanische Konzil (vgl. VatII LG Art. 13; PO Art. 20 und 24)²⁸ ist unter Kirchenamt (*officium ecclesiasticum*) vielmehr jedweder auf Dauer eingerichtete Dienst zu verstehen, der der Wahrnehmung eines geistlichen Zweckes dient (c. 145 § 1). Der kirchenrechtliche Begriff des Amtes ist somit sehr weit gefaßt.²⁹ Dieser weite Amtsbezug eröffnet dann in c. 228 § 1 ausdrücklich die Möglichkeit, Ämter nach den einschlägigen Normen auch Laien zu übertragen. Karl-Heinz Selge kommt daher zu dem Schluß: Für den Fall, daß sich also ein Diözesanbischof entschließt, den in c. 517 § 2 umschriebenen Dienst auf Dauer, d. h. unabhängig von der diesen Dienst ausübenden Person einzurichten, sind die von c. 145 benannten konstitutiven Elemente des Amtsbegriffes erfüllt. Es handelt sich somit bei diesem Dienst um ein neues kirchliches Amt.³⁰

Gemäß c. 150 kann jedoch ein Amt, das in vollem Umfang der Seelsorge dient, zu deren Wahrnehmung die Priesterweihe erforderlich ist, nur einem Priester übertragen werden (vgl. c. 154 CIC/1917). Indem c. 150 von einem Amt spricht, das die volle Seelsorge mit sich bringt, wie z. B. das Amt des Papstes, des Diözesanbischofs oder des Pfarrers, wird deutlich, daß es auch seelsorgerische Ämter gibt, zu deren Aufgabe nicht die volle Seelsorge gehört (vgl. z. B. c. 564: Kaplan). Zum anderen sind die Ämter, die voll der Seelsorge dienen, zu unterscheiden in solche, zu deren Ausübung die Priesterweihe erforderlich ist, und solche, welche die Priesterweihe nicht unabdingbar voraussetzen.³¹ Zu den Inhabern von seelsorgerischen Ämtern, zu deren Aufgabe nicht die volle Seelsorge zählt, gehören auch die gemäß c. 517 § 2 mit der Pfarrseelsorge Betrauten. Dies wird dadurch bestätigt, daß der kirchliche Gesetzgeber bei Laien und Diakonen nicht wie beim Pfarrer (c. 515 § 1) oder bei den Team-Priestern (c. 517 § 1) von der Anvertrauung der Pfarrseelsorge (*cura pastoralis*

²⁷ Zum Amtsverständnis des CIC/1917 ausführlich und mit allen Nachweisen Richard A. Strigl, *Grundfragen der kirchlichen Ämterorganisation* (= MthSt Kan. Abt., Bd. 13), München 1960.

²⁸ Vgl. Ollisius Robleda, *Innovationes Concilii Vaticani II in theoria de officiis et beneficiis ecclesiasticis*, in: *PerRMCL* 59 (1970), S. 277–314.

²⁹ Klaus Mörsdorf, *Officium ecclesiasticum. Bemerkungen zu der konziliaren Weisung über das künftige Verständnis des kirchlichen Amtes*, in: *AfkKR* 146 (1977), S. 503, bemerkt im Blick auf die Genese dieser Bestimmung, daß sich dieser Tatbestand als bewußt und sichtlich gewollt erweist, um möglichst viele Aufgaben oder geistliche Dienste unter dem Begriff des Kirchenamtes summieren zu können. Ähnlich auch Aymans/Mörsdorf, *KanR I* (Anm. 26), S. 445, mit dem Hinweis, daß diese Ausweitung des Amtsbegriffs mit Recht vorgenommen worden ist und der Rechtswirklichkeit in der Kirche besser gerecht wird. Zur Kritik dieses weiten Amtsbegriffes vgl. insbesondere Georg May, *Das Kirchenamt*, in: *HdbKathKR*, S. 142.

³⁰ So ausdrücklich Selge, *Das seelsorgerische Amt* (Anm. 1), S. 102; s. auch ebd., S. 128–134; anderer Auffassung: Böhnke, *Pastoral* (Anm. 1), S. 54; vgl. auch: »Die Kirche entwickelt heute neue Ämter«. Ein Gespräch mit dem Münchner Dogmatiker Peter Neuner, in: *HerKorr* 49 (1995), S. 128–133.

³¹ Im einzelnen Hubert Socha, in: *MünstK*, 150; s. auch Heribert Schmitz, *Officium animarum secularis*. Zum Begriff des seelsorgerischen Amtes, in: *Ministerium iustitiae. Festschrift für Heribert Heineemann zur Vollendung des 60. Lebensjahres*. Hrsg. von André Gabriels, Heinrich J. F. Reinhardt, Essen 1985, S. 127–137; Selge, *Das seelsorgerische Amt* (Anm. 1), S. 36f., unter Hinweis auf Heribert Heineemann, »Laien im Priesterdienst?«. Anfragen an das Kirchenrecht, in: *Konferenzen der katholischen Seelsorger bei den Justizvollzugsanstalten der Bundesrepublik Deutschland und Westberlin, Seelsorge im Strafvollzug. Materialien – Fortbildung – Erfahrungen*, Bd. 6, o. O., o. J., S. 24–41, hier S. 33.

committitur) spricht, sondern von der Anvertraung der Teilhabe an der Ausübung der Pfarrseelsorge (*participationem in exercitio curae pastoralis parociae concedendam esse*). Diakone und Laien haben also teil an der Ausübung der Seelsorge, jedoch nicht die Leitung der pastoralen Tätigkeit. Aus diesem Grunde ist es auch nicht zulässig, von einer Übertragung der Gemeindeleitung an Diakone und Laien zu sprechen; sie sind nicht Pfarrer. Dies erhellt bereits daraus, daß nur ein Priester nach c. 521 § 1 zum Pfarrer ernannt werden kann. Die letztverantwortliche Leitung liegt bei dem mit pfarrlicher Gewalt und Vollmacht auszustattenden Priester.³² Dieser Priester, der nicht Pfarrer ist, repräsentiert das unverzichtbare hierarchische Prinzip in der Kirche. Er repräsentiert Christus, das Haupt der Kirche, leitet die Hirtensorge und überwacht deren Ausübung.

Die Frage nach der Beteiligung von Laien an der Ausübung der Pfarrseelsorge ist schließlich noch unter einem weiteren Aspekt zu betrachten. Das Zweite Vatikanische Konzil umschreibt in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium« die Pfarrei als die eucharistiefeiernde Gemeinschaft von Gläubigen (VatII LG Art. 26). Der Priester vollzieht in der Person Jesu Christi das eucharistische Opfer und bringt es im Namen des ganzen Volkes dar (VatII LG Art. 10; PO Art. 5).³³ Die Eucharistie ist das Sakrament der Einheit und die intensivste Verwirklichung der *Communio*. Zum Aufbau und zur Entfaltung der Gemeinde ist die Eucharistiefeiер unersetzlich. Da es Eucharistie aber ohne den Priester nicht geben kann, kann es auch Gemeinde ohne Priester nicht geben. Dem Priester kommt somit in der Gemeinde eine unabdingbare, nicht durch andere zu ersetzende Stellung und Aufgabe zu.³⁴

Insgesamt ergibt sich also: Diakonen und Laien ist es nach Maßgabe des c. 517 § 2 erlaubt, sich an der Ausübung der Seelsorge in einer Pfarrei in eigener Verantwortung zu beteiligen. Gemäß c. 519 impliziert der Terminus »Seelsorge« den Dienst des Lehrens, des Heiligens und des Leitens. Diakone und Laien nehmen somit eigenverantwortlich an der Ausübung des Lehr-, des Heiligungs- und des Leitungsdienstes teil bei Letztverantwortlichkeit des mit pfarrlichen Vollmachten ausgestatteten Priesters. Da in c. 517 § 2 lediglich von einer Person gesprochen wird, die die Priesterweihe nicht empfangen hat, ergeben sich keinerlei rechtliche Bedenken, auch Frauen zu diesem Dienst zuzulassen. Laien, die gemäß c. 517 § 2 in der Pfarrseelsorge tätig sind, sind somit rechtlich in der Lage, alle Aufgaben eines Pfarrers zu übernehmen, mit Ausnahme folgender Tätigkeiten: Nichtgeweihte können gültig weder

³² Im einzelnen dazu Schwendenwein, *Kirchenrecht* (Anm. 11), S. 233; s. auch Pree, *Pfarrei ohne Pfarrer* (Anm. 1), I.2.

³³ Zur Frage und Möglichkeit von priesterlosen Gottesdiensten s. Helmuth Pree, *Sonntagsgottesdienste ohne Priester. Was ist kirchenrechtlich möglich?*, in: *ThPQ* 139 (1991), S. 30–37.

³⁴ Vgl. Schreiben der deutschen Bischöfe über den priesterlichen Dienst (Anm. 2), Nr. 4, S. 20f.; ferner auch Helmuth Pree, *Das Recht auf die Heilsgüter* (c. 213 CIC), in: *Heiliger Dienst* 48 (1994), S. 273–291; ders., *Pfarrei ohne Pfarrer* (Anm. 1), II.; ferner Peter Walter, *Gemeindeleitung und Eucharistiefeiер*. Zur theologischen Ortsbestimmung des Amtes, in: Bernhard Fraling, Helmut Hoping und Juan Carlos Scannone (Hrsg.), *Kirche und Theologie im kulturellen Dialog*. Für Peter Hünermann, Freiburg, Basel, Wien 1994, S. 378–391.

einer Eucharistiefeier vorstehen (c. 900 § 1) noch das Bußsakrament (c. 965), noch die Krankensalbung (c. 1003 § 1) spenden.³⁵

5. Die teilkirchliche Ausgestaltung von c. 517 § 2

Die Ausgestaltung der durch c. 517 § 2 eröffneten Möglichkeit, Laien, d. h. Männer und Frauen, an der Ausübung der Pfarrseelsorge zu beteiligen, ist dem teilkirchlichen Gesetzgeber überlassen. Der Codex Iuris Canonici setzt hier nur die unabdingbaren Positionen der Gesamtkirche als Rahmen, d. h. er verbietet die alleinige Gemeindeleitung durch Diakone und Laien, und überläßt es dem teilkirchlichen Gesetzgeber, die universalkirchlich gezogenen Leitlinien zu konkretisieren und zu präzisieren.³⁶ Papst Johannes Paul II. hat zur Anwendung dieser neuen Pfarrstruktur nachdrücklich aufgefordert.³⁷

Das in diesem Zusammenhang wohl bekannteste Beispiel für die Teilhabe von Nichtpriestern an der Ausübung der Hirtensorge ist die bereits im Jahre 1975 in Zaire eingerichtete Rechtsfigur des Mokambi. Der Mokambi ist als Laie in Zusammenarbeit mit einem Priester für eine Gemeinde rechtlich verantwortlich. Er nimmt in einer Pfarrei ohne eigenen Pfarrer ein multifunktionales seelsorgerisches Amt wahr, das zum Teil der Seelsorge dient. Auch werden dem Mokambi pfarrliche Verwaltungs- und Organisationsaufgaben übertragen. Diese Entlastung wird von den Priestern als sehr hilfreich angesehen; denn auf diese Weise sind sie frei geworden für die Feier der Liturgie und die spirituelle Formung der Gemeinde. Die Ehefrau des Mokambi wird dabei oft zur »Mutter der Pfarrei«. Diese Frauen sorgen für eine größere Offenheit gegenüber spezifischen Frauenproblemen sowie für mehr Aufmerksamkeit gegenüber den Erwartungen der Mädchen und Frauen in der Pfarrgemeinde. Die Rechtsfigur des Mokambi entspricht – ebenso wie analoge Einrichtungen in Nigeria oder in den USA – voll und ganz dem Modell des c. 517 § 2.³⁸

³⁵ Vgl. Coccopalmerio, Quaestiones (Anm. 23), S. 396; ferner Selge, Das seelsorgerische Amt (Anm. 1), Anhang: Tabellarische Übersicht über Aufgaben, Funktionen und Kompetenzen von Diakonen und Laien nach den Bestimmungen des Codex Iuris Canonici, S. 162f.

³⁶ Hans Heimerl, Der neue Codex Iuris Canonici. Möglichkeiten und Probleme, in: ThPQ 132 (1984), S. 148, mit Hinweis darauf, daß diese Organisationsform verschiedene konkrete Gestaltungsformen zuläßt, die gewiß oft den Risiken des Experiments ausgesetzt sind, aber in der klugen Verantwortung des Bischofs stehen und nicht durch die Bischofskonferenz eingeschränkt werden dürfen.

³⁷ Johannes Paul II., Nachsynodales Apostolisches Schreiben »Christifideles laici« (Anm. 2), Nr. 26, Abs. 4, S. 41: Neben den anderen im CIC genannten Gründen müßten vor allem bei Priestermangel die zuständigen Autoritäten dafür Sorge tragen, daß »die Pfarrstrukturen den Situationen mit der großen Flexibilität, die das Kirchenrecht vor allem durch die Förderung der Teilhabe der Laien an der pastoralen Verantwortung gewährt, angepaßt werden«.

³⁸ Vgl. Ludwig Bertsch, Laien als Gemeindeleiter. Ein afrikanisches Modell, Freiburg, Basel, Wien 1990, bes. S. 202–213; »Wir haben etwas Neues gemacht«. Ein Interview mit dem Erzbischof von Kinshasa Joseph Kardinal Malula, in: HerKorr 39 (1985), S. 563–567; Daniel Delanote, Laien in der Gemeindeleitung. Die Kirche von Kinshasa auf neuen Wegen, in: Die katholischen Missionen. Themen, Dokumente, Informationen 106 (1987), S. 153–156; für die USA s. Renken, Canonical Issues (Anm. 1).

Im Bereich der Bundesrepublik Deutschland sind in den letzten Jahren in verschiedenen (Erz-)Bistümern Versuche unternommen worden, das neue Modell des c. 517 § 2 zu verwirklichen. Die Diskussion in den deutschen Bistümern um eine sog. »kooperative Seelsorge« bzw. um veränderte Formen der Gemeindeleitung ist mit der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz von 1994 im Kloster Reute in eine neue Phase eingetreten.

So sind seit dem 1. September 1993 im Erzbistum Bamberg erstmals sechs »feste Ansprechpartner« (darunter drei Ständige Diakone) für Gemeinden ohne Priester tätig.³⁹ Sie bereiten auf die Sakramente vor, sie arbeiten in der Einzelseelsorge, sie pflegen die Verbindung zu kirchlichen Verbänden, sie sind verantwortlich für das Pfarrbüro und für die Arbeit der pfarrlichen Gremien; ferner fungieren sie als erste Ansprechpartner für die kirchlichen Einrichtungen am Ort, wie z. B. für den Kindergarten. Die Sakramentspendung – Eucharistiefeier, Taufe, Beichte und Krankensalbung – bleibt jedoch einem Priester, etwa aus einer benachbarten Pfarrei, vorbehalten.

Mit Statut vom 16. August dieses Jahres wurde im Bistum Limburg angesichts der pastoralen und personellen Situation nach vierjährigen praktischen Erfahrungen in einzelnen Pfarreien ein verbindlicher Rahmen für die Pfarrseelsorge nach c. 517 § 2 CIC geschaffen. Das Statut sieht die Ernennung einer bzw. eines Pfarrbeauftragten (Diakon oder Laie) vor, die mit der Wahrnehmung der pfarrlichen Seelsorge beauftragt werden. Der/die Pfarrbeauftragte erhält Anteil an der Ausübung der pfarrlichen Hirtensorge, die in Einzelbereichen der Seelsorge Leitungsfunktionen miteinschließt. Gleichzeitig wird ein die Seelsorge leitender Priester bestellt, der seinen Dienst nebenamtlich ausübt und insbesondere die an die Weihevollmacht gebundenen Aufgaben wie die Feier der Eucharistie und die Spendung der Sakramente übernimmt. Der die Seelsorge leitende Priester hat die pfarrliche Hirtensorge gegenüber dem Bischof zu verantworten; er übt auch die Dienst- und Fachaufsicht über den/die Pfarrbeauftragte/n aus.⁴⁰

6. Kritische Würdigung

Trotz der rechtlichen Möglichkeit und Zulässigkeit darf nicht übersehen werden, daß die Anwendung von c. 517 § 2 keineswegs unproblematisch ist. Ein erstes und fundamentales Problem besteht darin, daß durch die Aufteilung der einzelnen Elemente des Leitungsdienstes und deren Übertragung an Laien die konziliare Grund-

³⁹ Vgl. KNA-ID, Nr. 45 vom 11. November 1993, S. 2.

⁴⁰ Vgl. Diözese Limburg, Statut für die Pfarrseelsorge nach c. 517 § 2 CIC vom 16. August 1995, in: Abl Limburg 1995, Nr. 106; siehe bereits Diözese Limburg, Erlaß »Gemeindeleitung in Kooperation« vom 23. September 1991, in: Abl Limburg Nr. 8 vom 1. Oktober 1991, S. 117f., Nr. 228, Abschnitt III. Ähnlich weit wie das Limburger Modell geht die Konzeption der Diözese Speyer in ihrem Diözesanpastoralplan von 1993. Vgl. Diözese Speyer, Kirche leben in der Pfarrgemeinde (Elemente des Diözesanpastoralplans), in: Abl Speyer 86 (1993), Nr. 10 vom 30. September 1993, S. 522–569.

intention der einen *sacra potestas* und damit die innere Zusammengehörigkeit von Weihe- und Leitungsgewalt unterlaufen oder gar wieder rückgängig gemacht zu werden droht. Daraus ergibt sich ein zweites, nicht weniger drängendes, doch mehr existentielles und spirituelles Problem. Der Priester wird von der unmittelbaren seelsorglichen Begegnung und Begleitung entrückt und auf die ihm vorbehaltenen sakramentalen Funktionen reduziert. Er wird zum »Kultfunktionär« und zum »Pastoralmanager«, der die pastorale Arbeit in seiner Gemeinde nur noch vermittels vieler Sitzungen und Teambesprechungen mit seinen Mitarbeiterinnen und Mitarbeitern organisiert und koordiniert, der aber kaum noch Zeit und Gelegenheit zur face-to-face-Seelsorge hat (Bischof Walter Kasper).⁴¹

Es darf auch nicht übersehen werden, daß die Bestimmung des c. 517 § 2 eine Ausnahmeregelung bildet, auf die in der Praxis wegen Priestermangels zurückgegriffen werden kann. Der Diözesanbischof muß sich auch im klaren sein, daß das mit c. 517 § 2 geschaffene Modell eine Notlösung ist. Es besteht die Gefahr, daß das Regel-Ausnahme-Verhältnis umschlägt. Wenn die Ausnahme zur Regel wird, erweist sich bald der Dienst des Priesters bis auf wenige sacerdotale Funktionen als überflüssig. Durch eine exzessive Ausnutzung der Möglichkeit kann der dem Priester unverzichtbar zukommende Kern des pfarrlichen Leitungsdienstes seine auf dem Sakrament der Weihe beruhende Zielsetzung verlieren, nämlich die Dienste des Lehrens, des Heiligens und des Leitens »in persona Christi« des Hauptes zu leisten und dadurch das Volk Gottes zu weiden (vgl. c. 1008). Das Berufsbild des Nichtpriesters kann unter Umständen dadurch, daß immer mehr nichtpriesterliche Bezugspersonen in Pfarreien ohne eigenen Priester leitende Funktionen wahrnehmen, in das des Priesters übergehen. Die bloße Teilhabe an der Wahrnehmung der Seelsorgsaufgaben kann und darf jedoch keine Ersatzpriester entstehen lassen.

Mit dem Auftrag, das Heilswirken des Herrn fortzusetzen, wurden der Kirche zugleich die Art und Weise vorgegeben, in der sie ihren Auftrag zu erfüllen hat, nämlich durch ihr Leben aus dem göttlichen Wort und der Feier der Sakramente. Von daher erscheinen weitergehende Forderungen, die Möglichkeiten des Kirchenrechts im Bereich der Sakramentenverwaltung und der Verkündigung auszuschöpfen, problematisch. Dies gilt insbesondere für die Forderungen eines Thesenpapiers »Gemeindeleitung durch Pastoralreferent(inn)en«, wenn es dort u. a. heißt: Qualifizierte Laien aus der Gemeinde sollen mit der Taufspendung, der Assistenz bei der Eheschließung und mit der Spendung von Sakramentalien beauftragt werden. Ferner soll auch qualifizierten Laien aus der Gemeinde die allgemeine Predigterlaubnis erteilt werden.⁴²

⁴¹ Zu theologischen und pastoralen Problemen s. insbesondere Kasper, *Leitungsdienst* (Anm. 1), S. 19ff.; Schmitz, *Gemeindeleitung* (Anm. 1), S. 360f.; gegen eine falsche Vermischung und mangelnde Unterscheidung der Rollen und Aufgaben vgl. auch den Bericht über ein Symposium der Kleruskongregation über die Laiendienste in der Kirche, das Ende April 1994 in Rom stattfand, in: *HerKorr* 48 (1994), S. 276f.

⁴² Vgl. Erzbistum Bamberg, *Gemeindeleitung durch Pastoralreferent(inn)en*. Ein Thesenpapier, Nr. 7; zu Forderungen im Hinblick auf die Spendung der Krankensalbung vgl. Anton Ziegenaus, *Ausdehnung der Spendevollmacht der Krankensalbung?*, in: *Klerusblatt* 74 (1994), S. 7–10.

Um die Unterscheidung Laie – Priester auch in der Praxis festzuhalten und Konfliktsituationen zu vermeiden, ist im bischöflichen Dekret eine möglichst genaue Umschreibung der Beauftragung bzw. des pastoralen und administrativen Tätigkeitsfelds sowohl für den priesterlichen Moderator als auch für die nichtpriesterliche Person dringend geboten. Entsprechendes gilt auch im Hinblick auf die Befugnisse im Bereich der kirchlichen Vermögensverwaltung.⁴³

Auch im Hinblick auf die Fach- und Dienstaufsicht können neue, bislang nicht gekannte Fragen und Konflikte auftreten. Zudem ist zu bedenken, daß auch Laien nicht unbegrenzt zur Verfügung stehen. Auch kann es leicht – worauf Walter Kasper verweist – zu einer »geistlichen Überforderung« kommen.⁴⁴ Denn es würden den Laien geistliche Aufgaben übertragen, ohne daß ihnen die dazu notwendigen und auch dafür bestimmten sakramentalen Gnadengaben zuteil werden. Dies könne zu einer unchristlichen Leitungsmentalität und im Extrem zu einem seelenlosen Funktionarstum führen.

Ungeachtet der theologischen und pastoralen Probleme will der kirchliche Gesetzgeber mit den verschiedenen, im Codex Iuris Canonici von 1983 verankerten Modellen der Leitung einer Pfarrgemeinde nicht nur neueren Entwicklungen Rechnung tragen, sondern auch Wege eröffnen zur Bewältigung der heutigen Anforderungen an die Seelsorge in Zeiten eines akuten Priestermangels. Zugleich soll eine möglichst große Flexibilität garantiert sein, um auch schwierigen pastoralen Situationen besser gerecht werden zu können. Can. 517 § 2 zielt somit letztlich auf die Ermöglichung einer fruchtbaren Seelsorge, die für das Leben der Kirche unerlässlich ist. Die praktische Erfahrung mit den verschiedenen Modellversuchen muß zeigen, ob die Kirche hier auf dem richtigen Weg ins dritte Jahrtausend ist.

⁴³ Vgl. dazu: Handbuch des Vermögensrechts der katholischen Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Rechtsverhältnisse in Bayern und Österreich. Von Hans Heimerl und Helmuth Pree unter Mitwirkung von Bruno Primetshofer, Regensburg 1993, Rdnr. 5/204f.

⁴⁴ Kasper, Leitungsdienst (Anm. 1), S. 20.

Die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener und die »Königsteiner Erklärung« im Katholischen Erwachsenen-Katechismus

Von Giovanni B. Sala SJ, München

1. Der lange erwartete deutsche Moralkatechismus

Seit Pfingsten 1995 liegt der von der Deutschen Bischofskonferenz herausgegebene zweite Band des »Katholischen Erwachsenen-Katechismus« vor, der die Morallehre der Kirche enthält. Es konnte nicht überraschen, daß die ersten Stellungnahmen zum Katechismus ihre Aufmerksamkeit auf die sog. Reizthemen lenkten. Denn die Diskussion um diese Themen hat in den letzten Jahren an Heftigkeit und Resonanz stark zugenommen bis zu manchen Zerreißproben, die die Kirche hierzulande erschüttert haben. Außerdem sind in derselben Zeit einige wichtige Dokumente des universalen Lehramtes der Kirche erschienen, die auf die übliche Ablehnung von seiten der bekannten und die »veröffentlichte« Meinung beherrschenden »Matadores« gestoßen sind. Erinnert sei an die Enzyklika »Veritatis splendor«, den Katechismus der Katholischen Kirche und das Schreiben der Kongregation für die Glaubenslehre vom 14. IX. 1994 über den Kommunionempfang von wiederverheirateten Geschiedenen. Die genannten Stellungnahmen haben sich vorzugsweise auf die Abschnitte des Katechismus konzentriert, in denen die kontroversen Themen zur Sprache kommen, um Übereinstimmung und Differenz zu den jüngsten Dokumenten des Hl. Stuhls herauszustellen.

Da ich selber in dieser Zeitschrift Gelegenheit hatte, die Lehre der Kirche hinsichtlich der Geburtenregelung und der Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten darzulegen¹, möchte ich hier die entsprechenden Stellen des Erwachsenen-Katechismus untersuchen. Dabei ist es meine Absicht, zu klären, 1) wie sich der Katechismus zu diesen zwei Themen äußert und 2) wie sich diese Äußerungen zu der Lehre verhalten, die auf das Lehramt des Nachfolgers Petri zurückgeht. Hierzu heißt es im Schreiben der Glaubenskongregation, 4: »Es kommt dem universalen Lehramt der Kirche zu, in Treue zur Heiligen Schrift und zur Tradition das Glaubensgut zu verkünden und authentisch auszulegen.«

¹ »Die Königsteiner Erklärung 25 Jahre danach«, in: *Forum Katholische Theologie* 10 (1994) 97–123; »Vom Sinn und Unsinn einer differenzierten Betrachtung in der Moral. Zu einer neuen Pastoral für wiederverheiratete Geschiedene«, *Ebd.*, 11 (1995) 17–53. Auf diese Artikel werde ich gelegentlich verweisen, ohne die Angaben zu wiederholen.

Erster Teil:

Die Zulassung wiederverheirateter Geschiedener zu den Sakramenten

Die Ausführungen zu diesem Thema befinden sich im Abschnitt: »Liebe, bleibende Treue und unauflösliche Ehe« und umfassen sechs Absätze (S. 350–352). Von den Dokumenten des Lehramtes wird auf das Apostolische Schreiben »Familiaris consortio« (= FC), 84, und auf den Katechismus der Katholischen Kirche, 1665, verwiesen. Wichtig für die beabsichtigte Untersuchung ist die Feststellung, daß dem Verfasser des Katechismus das Schreiben der drei oberrheinischen Bischöfe vom 10. VII. 1993 nachweislich vorgelegen hat, von dem er einige Aussagen wörtlich übernimmt, ohne allerdings die Quelle anzugeben.

2. Die Lehre der Kirche

Absatz 1 spricht von der zunehmenden Zahl katholischer Christen, die nach der Scheidung ihrer Ehe standesamtlich wieder geheiratet haben. Einige von ihnen »äußern den dringenden Wunsch ... am eucharistischen Mahl teilnehmen zu dürfen«.

Absatz 2. Diese Christen »sollen bedenken, daß sie in unterschiedlicher Weise am Leben der kirchlichen Gemeinschaft teilnehmen können«. Danach nennt der Katechismus einige der religiösen Übungen, die sie weiter pflegen können, ja zu denen sie »verpflichtet sind«, sagt noch entschiedener die Stelle der FC 84, die der Katechismus in gekürzter Form wiedergibt. Das Schreiben der Glaubenskongregation, 6, sagt hierzu: »Die Kirche ... läßt sie ein, am kirchlichen Leben innerhalb der Grenzen teilzunehmen, in denen dies mit den Voraussetzungen des *göttlichen Rechts* vereinbar ist, *über welches die Kirche keinerlei Dispensgewalt besitzt.*«

Absatz 3. Aber diese Gläubigen »können nach der geltenden Ordnung der Kirche nicht zu den Sakramenten zugelassen werden«. Anschließend gibt der Katechismus mit den Worten von »Familiaris Consortio« den Grund dieser Nicht-Möglichkeit an: »Denn ihr Lebensstand und ihre Lebensverhältnisse stehen in objektivem Widerspruch zu jenem Bund der Liebe zwischen Christus und der Kirche, den die Eucharistie sichtbar gegenwärtig macht«.

Es fällt aber auf, daß der Katechismus ohne weitere Präzisierungen von der »geltenden Ordnung der Kirche« spricht. Handelt es sich um eine bloße kirchenrechtliche Regelung oder um ein *jus divinum*? Nun liegt der Grund, warum die wiederverheirateten Geschiedenen nicht zur Kommunion gehen dürfen, darin, daß sie gegen die Unauflöslichkeit der Ehe verstoßen haben – eine Unauflöslichkeit, die nicht auf die Anordnung der Kirche zurückgeht, sondern auf Jesus Christus selbst, der die Ordnung Gottes, wie sie »am Anfang« war (Mt 19, 8), wiederhergestellt hat. Andererseits aber setzt der Empfang der Eucharistie – ebenfalls vom Wesen des Sakramentes her – die volle Gemeinschaft mit der Kirche und damit den Stand der Gnade voraus.

Diese Präzisierung der genannten »geltenden Ordnung« ist wichtig, weil es ja in der ganzen Kontroverse darum geht, ob die Kirche die Vollmacht hat, von der

Verpflichtung zur Unauflöslichkeit der Ehe zu dispensieren und damit das genannte objektive Hindernis zu beheben – anders als die immer wieder geäußerte Beteuerung von seiten der Befürworter der Zulassung, daß nämlich die Unauflöslichkeit der Ehe von dieser Zulassung nicht tangiert werde.

Die FC hingegen beginnt den Absatz 4 von Nr. 84 über die Nicht-Möglichkeit des Kommunionempfangs für die wiederverheirateten Geschiedenen mit den Worten: »Die Kirche bekräftigt jedoch ihre auf die Heilige Schrift gestützte Praxis ...« Damit wird klar gesagt, daß es sich um eine Norm göttlichen Rechts handelt.

Der ganze Absatz 4 ist den »Grundsätzen« (IV, 2) aus dem Schreiben der ober-rheinischen Bischöfe von 1993 wörtlich entnommen. Wieder im Einklang mit dem Argumentationsgang der FC wird hier auf die »bewährte Praxis der Kirche« hingewiesen, die den wiederverheirateten Geschiedenen den Zugang zur Eucharistie offen hält, weil in dem von dieser Praxis anvisierten Falle das objektive Hindernis gegen einen würdigen Kommunionempfang entfernt wird: Bereuung der Sünde (womit wohl die sakramentale Absolution gemeint ist) und, weil aus ernsthaften Gründen die Trennung nicht möglich ist, »aufrichtige Bereitschaft« zu einem völlig enthaltenen Leben (so die FC).

Allerdings äußert sich der Katechismus sehr reserviert über diesen gewiß nur durch Opferbereitschaft und die Gnade Christi möglichen Weg. Er schreibt kommentarlos: »Viele halten eine solche Empfehlung für unnatürlich und unglaubwürdig.« Beileibe keine Ermutigung für die Gläubigen in dieser schwierigen Situation! Von der unumstößlichen christlichen Wahrheit, daß Gott nichts Unmögliches vom Menschen verlangt, ist im Katechismus kein Wort zu finden². Damit wäre die eigentliche Behandlung der Frage beendet.

In der Tat fügt die FC 84 dem oben im Zusammenhang mit dem deutschen Katechismus Referierten nichts Neues hinzu. Sie hebt nur nochmals hervor, daß die Kirche zu einer Änderung nicht befugt ist: »Durch diese Haltung bekennt die Kirche ihre eigene Treue zu Christus«; und sie gibt ihrer Hoffnung auf Umkehr und Heil für die Christen Ausdruck, die in dieser Situation leben und dennoch »ausdauernd geblieben sind in Gebet, Buße und Liebe«. Im Katechismus hingegen folgen noch zwei Absätze, deren erster vor allem schwere Fragen aufwirft sowohl hinsichtlich des Verständnisses dessen, was gemeint ist, als auch hinsichtlich der Vereinbarkeit des Gesagten mit der authentischen Lehre der Kirche.

3. Ein »Vorstoß« des Erwachsenen-Katechismus

Absatz 5 sagt zunächst ganz allgemein: Die Kirche »sucht in ihrem Hirtendienst und in der Theologie nach Hilfen, die mit der Weisung Jesu und der Lehre der Kirche über die unwiderrufliche Treue in der Ehe vereinbar sind«. Was ist damit gemeint? Wurde nicht schon in den vorigen Absätzen gesagt, was die Kirche und was der Be-

² Vgl. in der Enzyklika »Veritatis splendor«, 102, die Lehre der Kirche mit ihrem Hinweis auf das Konzil von Trient (DS 1536).

troffene tun kann und soll, und was die Kirche und was der Betroffene nicht tun darf, und warum es so ist? Damit will ich freilich nicht behaupten, daß gegenüber dem konkreten Menschen sowie angesichts der zunehmenden Zahl der Christen in dieser Situation der Seelsorger sich nicht mühen soll, dieser großen pastoralen Not hilfreich zu begegnen. Eine Sache ist ja das theoretische Wissen um diese Sakramente und eine andere Sache die pastorale Sorge, die dieses Wissen auf einzelne Menschen in ihren konkreten Situationen anwenden soll. Aber all dies stellt theologisch keine neue Hilfe und keinen neuen Weg dar. Der Text des Katechismus scheint an etwas Neues zu denken, wonach die Kirche noch auf der Suche ist. Was denn?

Weiter heißt es im Katechismus: »Bei der Suche nach konkreten Hilfen sind sie [die Seelsorger] um der Liebe zur Wahrheit willen verpflichtet, ›die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden...‹ (FC 84)«. Es werden hier mit den Worten der FC einige Beispiele von Gründen gegeben, weswegen die Ehe geschieden, und von Gründen, weswegen eine »Zweitehe« geschlossen wurde.

Ich kann nicht umhin, meine große Überraschung darüber zum Ausdruck zu bringen, daß immer wieder in den Köpfen zahlreicher Autoren und auch einiger Bischöfe der Gedanke spukt, das Mahnschreiben des Hl. Vaters vom Jahr 1981 berechtige, weiter nach einem Weg zu suchen, der doch zur Zulassung der wiederverheirateten Geschiedenen führt. Es handelt sich um die Stelle im Absatz 2 von FC 84, wo der Papst die Seelsorger auffordert, »die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden«. Denn

a) wenn man in diesem Sinne zugunsten einer »differenzierten« Betrachtung der Situationen plädiert, so setzt man voraus, daß die Unauflöslichkeit der Ehe eine bedingte ist, so daß es darauf ankommt, Situationen zu finden, in denen diese Unauflöslichkeit nicht gilt. Ein solches Verständnis der Ehe wurde aber bereits von der FC ausgeschlossen.

b) Der Aufbau von FC 84 ist derart, daß das Schreiben die genannte Unterscheidung *nicht auf die Frage nach dem Kommunionempfang* angewandt wissen will, sondern auf die im darauffolgenden Absatz 3 aufgeführten christlichen, religiösen Übungen (die auch der Katechismus im Absatz 2 erwähnt hat). Hinsichtlich des Kommunionempfangs ist im Abs. 4 der FC 84 *getrennt* und ausdrücklich die Rede.

c) Dieselbe Interpretation des an sich völlig eindeutigen Textes von FC wurde expressis verbis nochmals im Schreiben der Glaubenskongregation, 5, vom 14. IX. 1994 bekräftigt: »Die Struktur des Mahnschreibens und der Tenor seiner Worte zeigen klar, daß diese in verbindlicher Weise vorgelegte Praxis *nicht aufgrund der verschiedenen Situationen modifiziert werden kann*.« Wie nun der Katechismus, der doch drei Viertel Jahre nach dem Schreiben der Glaubenskongregation erschienen ist³, den Text derart mißverstehen (oder mißdeuten?) konnte, übersteigt mein Fassungsvermögen.

Kurzum, der Katechismus gibt den Worten des Papstes einen völlig anderen Sinn als in der FC gemeint war. In meinem früheren Aufsatz (S. 26–28) habe ich deshalb

³ Mehr noch: Daß der Hl. Stuhl den »Vorstoß« der drei Bischöfe nicht akzeptieren konnte, war schon vorher bekannt.

zwei Bedeutungen von »Differenzierung« unterschieden. Die eine ist die des Papstes in der FC, die andere ist die der drei oberrheinischen Bischöfe in ihrem Schreiben von 1993 und zugleich die des Katechismus. Der unterschiedliche Sinn hängt vom unterschiedlichen Ziel ab, hinsichtlich dessen die Differenzierung vorgenommen wird.

Der Hl. Vater fordert zu Beginn seiner Ausführungen die Seelsorger auf, die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden, damit sie bei den wiederverheirateten Geschiedenen die konkreten Möglichkeiten eines christlichen Lebens ermitteln und so ihre pastorale Bemühung entsprechend gestalten können. Denn wenn auch die »Zweitehe« eine schwere Sünde ist, so ist doch die geistliche Situation der einzelnen verschieden je nach den Gründen und Umständen, die sie zur Untreue gegen die Unauflöslichkeit der Ehe geführt haben. Keineswegs aber meint der Papst eine Differenzierung im Hinblick auf eine mögliche Zulassung zur Eucharistie. Über *dieses davon zu unterscheidende Problem* äußert er sich erst, nachdem er auf die Möglichkeit eines christlichen Lebens in Buße, Gebet, Erziehung der Kinder usw. hingewiesen hat. Auch sprachlich hebt der Absatz 4 in der FC den Übergang zu einer anderen Problematik hervor: »Die Kirche bekräftigt *jedoch* ihre auf die Heilige Schrift gestützte Praxis, wiederverheiratete Geschiedene nicht zum eucharistischen Mahl zuzulassen.« Die vorher angesprochene Differenzierung ist für diese davon zu unterscheidende Problematik nicht relevant, d. h. die Nicht-Zulassung hängt nicht davon ab, ob sich z. B. jemand an der Ehescheidung schuldig gemacht hat, aus welchen Gründen er eine »Zweitehe« eingegangen ist usw. Denn die Unauflöslichkeit der Ehe ist nicht eine bedingte.

Die drei oberrheinischen Bischöfe dagegen meinten etwas anderes, indem sie diese Worte des Papstes aufgriffen. Ihnen ging es um die Ermittlung der Situation des in der »Zweitehe« lebenden Christen im Hinblick auf eine eventuelle Zulassung zur Kommunion.

Während aber die drei Bischöfe sich in ihrem Dokument auf die Worte des Papstes zwar sinnentstellend, aber doch im Hinblick auf das deutlich ausgesprochene Ziel einer Zulassung zur Kommunion beriefen, wird im Katechismus nicht ausdrücklich gesagt, wozu denn diese Differenzierung vorgenommen werden soll. Von der Möglichkeit christlicher Übungen war vorher im Absatz 2 die Rede, und zwar ohne von einer Differenzierung der verschiedenen Situationen zu sprechen. Dies war an sich auch nicht notwendig; denn daß der Seelsorger die konkrete Situation der Gläubigen möglichst wahrheitsgemäß kennen soll, versteht sich von selbst. Im Katechismus bleibt also das Ziel der weiteren Suche »nach Hilfen«, wofür die Unterscheidung der Situationen den ersten Schritt darstellt, unausgesprochen.

Nach der Aussage über die Pflicht des Seelsorgers, »die verschiedenen Situationen gut zu unterscheiden«, fügt der Katechismus hinzu: »Diese unterschiedlichen Situationen und Umstände sollen die Betroffenen in einem aufrichtigen Gespräch mit einem klugen und erfahrenen Seelsorger zu klären, zu beurteilen und zu bewerten suchen«⁴. Hier taucht das Gespräch mit dem Seelsorger auf, das in der »pastoralen Lösung« der oberrheinischen Bischöfe eine zentrale Rolle spielte.

⁴ Diese Zeilen des Katechismus sind den »Grundsätzen«, IV, 3, der oberrheinischen Bischöfe entnommen.

Wozu das Gespräch? Der Katechismus fährt fort: »um ihrerseits zu einem verantworteten Gewissensurteil zu kommen«. In den »Grundsätzen« der drei Bischöfe folgt nach dem erwähnten Zitat eine ausführliche Darlegung des Zieles des Gesprächs: Es soll geführt werden hinsichtlich einer möglichen »Gewissensentscheidung einzelner für die Teilnahme an der Eucharistie«. Der Katechismus dagegen sagt bloß: Um zu einem verantworteten Gewissensurteil zu kommen.

Zu begrüßen ist, daß der Katechismus nicht mehr von einer »Gewissensentscheidung«, sondern von einem »Gewissensurteil« spricht. Ich kann hier auf diesen Unterschied nicht ausführlich eingehen⁵. Kurzum, das eigentliche Problem betrifft weder in diesem Falle noch in allen anderen Fällen, die der Moralkatechismus behandelt, die Gewissensentscheidung, sondern das Gewissensurteil. Denn die Entscheidung folgt einfach (!) – wohl frei und verantwortlich – dem Spruch des Gewissens: »Dies ist gut, deshalb soll bzw. darf es getan werden.«; »Dies ist schlecht, deshalb darf es nicht getan werden.«⁶ Die Schwierigkeit ist hier nur (!) existentieller Art, nämlich im Übergehen vom Erkennen des Guten zum tatsächlichen Wollen des Guten, während der vorhergehende Prozeß bis zum praktischen Urteil: »Dies ist hic et nunc gut, also erlaubt« bzw. »Pflicht«, sehr schwierig sein kann. Denn ein solches Urteil ist auf Wahrheit angewiesen und damit auf objektive Kriterien, die von Vernunft und Glauben geliefert werden. Hierin vor allem – nämlich diese Kriterien anzugeben – besteht die Aufgabe des Lehramtes der Kirche und damit auch die des Seelsorgers.

Nochmals: Zu welchem Urteil soll nach dem Katechismus das klärende Gespräch führen? Das Adjektiv »verantwortetes« zum Gewissensurteil gibt offenkundig keine Antwort darauf.

1) Man könnte zunächst folgendes antworten: Zu einem Urteil über die vielfältige Teilnahme am Leben der Kirche, von der im Absatz 2 die Rede war. Diese Interpretation ist höchst unwahrscheinlich. Erstens, weil diese christlichen Übungen schon hinreichend erörtert wurden und der weit entfernte Absatz 2 nicht nahelegt, daß dazu noch etwas zu klären sei. Zweitens, vor allem, weil bei den genannten christlichen Übungen keine moraltheologischen Schwierigkeiten vorliegen. Es ist an sich einleuchtend, daß es kein Hindernis dagegen gibt, daß ein Christ, der in einer »Zweitehe« lebt, betet, die Kinder christlich erzieht, Werke der Barmherzigkeit tut usw.

2) Als zweite Möglichkeit bietet sich folgende Antwort an: Das Gespräch und das Gewissensurteil zielen auf eine Klärung der Frage, ob die frühere Ehe gültig war; ein Fall, den auch die FC an der bereits besprochenen Stelle über die »Differenzierung« erwähnt hat. Aber wenn auch die Gültigkeit der ersten Ehe ein Element im Gespräch sein kann, ist sie jedoch in unserem Text nicht gemeint, wenn er von einem »verantworteten Gewissensurteil« spricht. Denn

⁵ Dafür verweise ich auf meinen früheren Aufsatz, S. 30–32.

⁶ Bis das Gegenteil bewiesen ist, soll man billigerweise annehmen, daß ein Mensch gemäß dem Spruch seines Gewissens und damit subjektiv sittlich gut gehandelt hat. Es kann letztlich nicht Aufgabe des Lehramtes und auch nicht Hauptaufgabe des Seelsorgers sein, über die subjektive Schuldigkeit oder Nicht-Schuldigkeit eines Menschen zu urteilen. Ein solches Urteil steht Gott allein zu. Deswegen spricht die FC 84 davon, daß die wiederverheirateten Geschiedenen »in objektivem Widerspruch« zum Willen Gottes leben.

a) die Frage nach einer etwaigen Nichtigkeit der früheren Ehe wird eigens im abschließenden Absatz 6 aufgeworfen, und zwar als etwas *Zusätzliches* zu dem, worum es im Gewissensurteil ging. Absatz 6 sagt: »Der Seelsorger soll *auch* auf die in der Kirche gegebenen Mittel und Wege einer rechtlichen Klärung ihrer Situation hinweisen.«

b) Im Falle einer vermuteten Nichtigkeit geht es nicht so sehr um ein »verantwortetes Gewissensurteil«, das zu einer Entscheidung führen soll, sondern darum, daß der Betroffene seinen Fall dem kirchlichen Ehegericht vorlegt. Eine persönliche, eigenmächtige Beurteilung und Entscheidung über das Nicht-Bestehen der eigenen Ehe ist ja ausgeschlossen.

3) So viel ich sehe, bleibt nur eine einzige Antwort übrig, die dem Text des Katechismus gerecht werden kann: Das mysteriöse verantwortete Gewissensurteil, zu dem die im Abs. 5 eingeführte *weitere Suche* nach Hilfe führen soll, ist genau das Urteil über die Zulassung von wiederverheirateten Geschiedenen zur Eucharistie im Einzelfall, bzw., da das Urteil vom Betroffenen selbst gefällt werden soll, über das »Hinzutreten« zur Eucharistie. Gemeint ist also die Hilfe – dies darf um der Ehrlichkeit willen nicht verschwiegen werden –, die die FC zusammen mit der konstanten Tradition der Kirche *apertis verbis* ausgeschlossen und deren Ausschluß der Brief der Kongregation für die Glaubenslehre nach dem Vorstoß der drei Bischöfe nochmals bestätigt hatte.

Zahlreiche Indizien drängen zu dieser Interpretation. Global, das Faktum, daß dem Vf. des Katechismus das Dokument der drei Bischöfe vorgelegen hat und daß er es mehrmals übernimmt. Näherhin, der ganze Argumentationsgang mit seinen zwei klar voneinander verschiedenen (und inhaltlich sich widersprechenden!) Teilen: 1) Wiedergabe der authentischen Lehre der Kirche, 2) Vorstoß in Richtung auf eine andere Lösung, nämlich die Zulassung zur Eucharistie im Einzelfall.

Für den zweiten Teil sei ferner auf die Übereinstimmung von Katechismus und Schreiben der drei Bischöfe hinsichtlich des Gesprächs mit einem Seelsorger sowie hinsichtlich der Heranziehung von FC im Hinblick auf die »Notwendigkeit, gut zu unterscheiden« hingewiesen.

Die einzig relevante Differenz ist die, daß, während das bischöfliche Schreiben von 1993 Roß und Reiter genannt hatte, *der Katechismus das Ziel seines Vorstoßes über die FC hinaus nicht beim Namen nennt*. Aber auch hier wiederum eine aufschlußreiche Übereinstimmung: Genau so wie der Katechismus von einem verantworteten Gewissensurteil spricht, ohne zu sagen worüber geurteilt wird, hatten die Bischöfe in ihrer Stellungnahme zum Schreiben der Glaubenskongregation, nämlich im Brief vom Oktober 1994, von einer weiter zu suchenden Lösung »für den Einzelfall« gesprochen (7), ohne zu sagen, welches Problem gelöst werden sollte; aber so, daß aus dem ganzen Kontext unmißverständlich hervorging, daß sie eine Zulassung zur Eucharistie für die wiederverheirateten Geschiedenen meinten – genau so wie im Dokument ein Jahr zuvor –, das also, was der Hl. Stuhl als mit der authentischen Lehre der Kirche unvereinbar abgelehnt hatte.

4. Uneinheitlichkeit und Entstehung dieses Abschnittes des Katechismus

Am Ende dieser Untersuchung erlaube ich mir, dem Leser eine Erklärung zu unterbreiten, wie ein m. E. so widersprüchlicher Text entstehen konnte; ich muß aber hinzufügen, daß der oben herausgestellte objektive Sinn des Textes (dies ist die Hauptsache!) nicht von der nun folgenden entstehungsgeschichtlichen Hypothese abhängt. In einer früheren Redaktion enthielt der Text folgendes: Erstens eine Darlegung der herkömmlichen Lehre der Kirche, zweitens einen »Vorstoß« in Richtung auf eine pastorale Lösung der Art, wie sie die drei oberrheinischen Bischöfe in ihrem Schreiben von 1993 vorgelegt haben. Der Kern dieser Lösung beruhte auf zwei Grundlagen: 1) auf einer Unterscheidung der Situationen, 2) auf der »Gewissensentscheidung« des einzelnen, wodurch die »Nicht-Zulassung« der Lehre der Kirche zu einer »Zulassung im Einzelfall« wurde, die nach der Interpretation der oberrheinischen Bischöfe ein »Hinzutreten« wäre, das durch eine »Ermächtigung« gerechtfertigt ist, die der wiederverheiratete Ehepartner »in seinem Gewissen sieht« (vgl. »Grundsätze«, IV, 4).

Infolge der Einwände von seiten der Glaubenskongregation, die schon lange vor dem Brief vom 14. IX. 1994 erhoben wurden, wurde der erste Teil des einschlägigen Abschnittes im Sinne der FC umredigiert, indem im Absatz 3 eindeutig eine »Nicht-Zulassung« behauptet wurde ohne irgendeine restringierende Qualifikation. Der zweite Teil wurde dahingehend geändert, daß der Vorstoß im Sinne einer weiteren Suche nach einer Lösung, derzufolge der Kommunionempfang doch möglich sein soll, zwar beibehalten wurde, aber so, daß a) nicht mehr von einer Gewissensentscheidung, sondern von einem Gewissensurteil die Rede ist, und b) *das, worüber das Urteil gefällt wird* (eben eine Zulassung im Einzelfall), *nicht mehr gesagt wird*.

Daß dies tatsächlich der Fall gewesen sein könnte, entnehme ich dem Brief vom Oktober 1994, den die drei oberrheinischen Bischöfe an die Seelsorger ihrer Diözesen gerichtet haben. Dieser Brief⁷ enthält ein Doppeltes. Einerseits bejaht er die herkömmliche Lehre der Kirche: »Wir müssen zur Kenntnis nehmen, daß durch das Schreiben der Glaubenskongregation einige Aussagen in unserem Hirten Schreiben und in den »Grundsätzen« universalkirchlich nicht akzeptiert sind und daher nicht verbindliche Norm seelsorglichen Handelns sein können« (Nr. 5). Andererseits läßt sich der Brief auf weite Strecken als eine nochmalige Darlegung und Verteidigung des Dokumentes von 1993 lesen und gipfelt entsprechend in der Aufforderung an die Seelsorger, »nach verantwortbaren Lösungen für den Einzelfall zu suchen« (Nr. 7) – d. h. nach der Lösung, die der Hl. Stuhl abgelehnt hatte, da ja zwischen »in keinem Fall« und »Nicht in keinem Fall (= in einigen Fällen)« tertium non datur.

Abgesehen davon, daß der Brief von Oktober 1994, 7, ziemlich unverhüllt von »verantwortbaren Lösungen für den Einzelfall« spricht, die noch zu suchen wären, während der Katechismus viel vager von einem »verantworteten Gewissensurteil« spricht, ist der Parallelismus beider Schriften nicht zu übersehen.

⁷ den Dr. Adam Zirkel, Richter am kirchlichen Gericht in Würzburg, als »widersprüchlich« bezeichnet hat. Vgl. *Deutsche Tagespost* vom 19. XI. 1994, S. 15.

Zur weiteren Bestätigung der hier vorgelegten Interpretation sei auf die Erläuterung hingewiesen, die der Hauptredaktor des Katechismus, Prof. Wilhelm Ernst, in zwei öffentlichen Veranstaltungen gegeben hat. Der Katechismus versuche »eine pastorale Hilfe für das eigene Urteil der Betroffenen zu geben. Und diese pastorale Hilfe sieht nicht so aus, daß man sagt: Ihr seid jetzt zugelassen oder ihr könnt hinzutreten – die Diskussion um das römische Papier (!) und die deutschen Überlegungen von deutschen Bischöfen sind ja bekannt – sondern *sie gibt die Entscheidung darüber ganz in das persönliche Urteil des einzelnen*«⁸. Der Katechismus vertrete also weder die Lehre der Kirche, die das Dokument der Glaubenskongregation bestätigt hat, noch die der drei Bischöfe! In der Tat aber übernimmt er im zweiten Teil seiner diesbezüglichen Ausführungen genau die zweite Position mit dem einzigen Unterschied, daß er diese Position nicht beim Namen nennt. Ist jemand imstande zu zeigen, daß mit dem »persönlichen Urteil des einzelnen«, dem es nach Ernst obliegt, zwischen beiden Positionen zu vermitteln (oder zu wählen?), etwas anderes gemeint ist?

Der Katechismus überläßt dem einzelnen (und damit autorisiert er ihn), persönlich zu entscheiden, ob er, der in einer »Zweitehe« lebt, zur Kommunion gehen will oder nicht. Ich stelle einen anderen Fall auf: Das Gesetz Gottes sagt: »Du sollst nicht die Ehe brechen« (Ex 20, 14); der Katechismus des Landes X sagt: »Du sollst nicht die Ehe brechen« und fügt hinzu: »*Der einzelne soll persönlich das Urteil fällen*, ob er die Treue zur Ehe einhalten oder die Ehe brechen will.« Wo liegt – formal gesehen – der Unterschied zwischen der Lehre des Katechismus zum Empfang der Eucharistie von seiten der wiederverheirateten Geschiedenen und dem von mir konstruierten Fall? Daß das Urteil zugunsten des Ehebruchs ein »verantwortetes Gewissensurteil« sein muß, ändert am Widerspruch gegen das Gesetz Gottes nichts. Gilt nicht dasselbe auch für das »verantwortete Gewissensurteil«, wofür der deutsche Katechismus plädiert?

Zweiter Teil:

Die »Königsteiner Erklärung« in der Beurteilung des Katechismus

5. Die Lehre der Kirche über die Empfängnisregelung im Katechismus

Im Rahmen des Themas »Sittliche Orientierung der Sexualität in der Ehe« kommt der Katechismus auch auf das Problem der »Empfängnisregelung« zu sprechen (S. 368–372) und damit auf »die Frage nach sittlich erlaubten Wegen der Empfängnisregelung«. Von diesem Problem soll hier nur ein Aspekt erörtert werden, wie nämlich das Schreiben der deutschen Bischöfe vom 30. X. 1968 – die »Königsteiner Erklärung« (= KE) – sich, nach der Beurteilung des Katechismus, zur Enzyklika »*Humanae vitae*« (= HV) verhält. Genau diese Frage behandelte Bischof Karl Lehmanns »Versuch einer Standortbestimmung 25 Jahre nach der KE« – das Referat, das er bei der Herbst-Vollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz am 20. IX. 1993 hielt.

⁸ *Freundeskreis Maria Goretti – Information*, Nr. 56 (Oktober 1995), 34.

Zuerst möchte ich den Inhalt des Abschnittes als ganzen vorstellen. Die Ausführungen über die Empfängnisregelung sind sachlich in zwei Teile gegliedert: Ein erster Teil gibt die Lehre der Kirche wieder; ein zweiter Teil (ab Mitte Seite 370) geht auf die KE ein.

Der erste Teil legt die Lehre der Kirche dar. Das Wesentliche wird knapp und klar zur Sprache gebracht: Die Handlungsweise im Hinblick auf eine verantwortete Elternschaft müsse sich auch nach »objektiven Kriterien« richten; als solche werden die beiden entscheidenden Sinngehalte des ehelichen Aktes genannt; bei jedem ehelichen Akt dürfen diese Komponenten nicht vorsätzlich getrennt werden; der Rekurs auf den natürlichen Zyklus der Zeugungsfunktion verletze die in HV und FC dargelegten sittlichen Grundsätze nicht; der Weg der »natürlichen Empfängnisregelung« stoße heute auf vermehrtes Interesse; es gebe jedoch Ehepaare, die in ihrer persönlichen Situation der Lehrverkündigung über die Empfängnisregelung nicht folgen können; dazu berufen sie sich auf ihr *verantwortungsbewußtes Gewissensurteil*. Mehr über dieses abweichende Urteil sagt der Katechismus nicht.

Es macht jedoch stutzig, daß der Katechismus, nachdem er auf die Ehepaare hingewiesen hat, die sich nicht an die Norm der Kirche halten, von einem »verantwortungsbewußten Gewissensurteil« spricht. Sicher will er nicht bloß den Leser über das Faktum informieren, daß katholische Ehepaare nicht auf die Zeitwahl, sondern auf Kontrazeptiva rekurrieren. Dies weiß jeder! Was will also der Katechismus sagen? Daß diese Katholiken vor ihrer Entscheidung zugunsten der Empfängnisverhütung ein Urteil darüber gefällt haben? Das kann kaum der Fall sein. Denn *jede* Entscheidung folgt (frei!) einem sog. *iudicium ultimo-practicum*; anders geht es bei einem *actus humanus* nicht! Von Interesse unter ethischem Gesichtspunkt ist vielmehr die Frage: Mit welcher Sorgfalt und anhand welcher Kriterien ist der Betroffene zu seinem Urteil gekommen? Ist dieses Urteil richtig? Oder handelt es sich um ein schuldlos irriges Urteil? Was will also der Katechismus sagen, wenn er das Urteil als »verantwortungsbewußtes« bezeichnet? Daß der Betroffene sein Urteil mit der ihm in concreto möglichen Sorgfalt gebildet hat? Dies soll eigentlich von jedem Menschen angenommen werden, solange keine ernsten Gründe für das Gegenteil vorliegen. Will der Katechismus insinuiieren, daß das Urteil, eben weil verantwortungsbewußt, auch objektiv richtig ist? Alle diese Fragen stellen sich unausweichlich für den Leser, der sich auch nur ein bißchen Mühe gibt zu denken, zumal er weiß, daß im Hintergrund von HV die KE steht, die sich über dieses Urteil ausführlich geäußert hat. Auf dieses verantwortungsbewußte Urteil werde ich nochmals zurückkommen im Zusammenhang mit dem, was der Katechismus über die KE sagt.

Bei aller sachlichen Richtigkeit dessen, was der Katechismus im ersten Teil referiert, ist der distanzierte Ton nicht zu überhören. Der Katechismus verweist auf die »kirchliche Lehrverkündigung«, die dies und jenes »betont« und die die Sache so und so sieht. Die Unbeteiligtheit fällt auf, weil ansonsten der Verfasser im Laufe des Katechismus von der Sache selbst her argumentiert, freilich im Sinne der Lehre der Kirche und als Lehre der Kirche.

Vor allem fällt der Unterschied auf, wie der Katechismus einerseits und wie das Lehramt des Nachfolgers Petri andererseits von den Schwierigkeiten sprechen, auf

die die Eheleute bei der »Verwirklichung der Lehre über die rechte Geburtenregelung« (HV 20) stoßen. Der Katechismus läßt es einfach beim Urteil der Betroffenen, dies sei ihnen nicht möglich, bewenden. Im III. Teil der HV (Ähnliches gilt für FC) geht der Hl. Vater ausdrücklich auf diese Schwierigkeiten ein: »Daß für das Leben christlicher Eheleute bisweilen ernste Schwierigkeiten auftreten, leugnen Wir keineswegs« (HV 25). Deswegen spricht er von der Selbstbeherrschung, ja von der Askese, die nötig ist, um das Gesetz Gottes einhalten zu können (HV 21); aber auch von der »helfenden Gnade Gottes, die den guten Willen des Menschen stützt und stärkt« (HV 20). Papst Paul VI. erinnert an das Erbarmen des Erlösers, der die Schwachheit der Menschen kennt und sich der Sünder annimmt (HV 19 und 25). Die Überlegungen und Mahnungen des Papstes gipfeln in den Worten aus dem II. Vatikanischen Konzil: »Es kann keinen wahren Widerspruch geben zwischen den göttlichen Gesetzen hinsichtlich der Übermittlung des Lebens und dem, was echter ehelicher Liebe dient« (GS 51). Die Schlußfolgerung dahingehend, daß aus den genannten Schwierigkeiten ein Katholik auf sein verantwortungsbewußtes Gewissensurteil schließen darf (?), gegen das Gesetz Gottes zu handeln, zieht der Papst nicht.

6. In welchem Sinne fordert die »Königsteiner Erklärung« zur Annahme von »Humanae vitae« auf?

Die Erwähnung des zunächst nicht weiter geklärten, vom Lehramt der Kirche abweichenden »verantwortungsbewußten Gewissensurteils« leitet von selbst zu dem zweiten Teil des Abschnittes über, der die Frage behandelt, um die der deutsche Leser des Katechismus nicht herumkommt: »Wie verhält sich die KE zu der soeben referierten authentischen Lehre der Kirche?« Fast alles, was der Katechismus nun zu dieser Frage schreibt, übernimmt er vom oben genannten Referat Bischof Lehmanns, mehrmals wörtlich.

In seiner Bemühung, einen Zugang zu der bis heute abgelehnten Lehre der HV zu öffnen, macht der Katechismus darauf aufmerksam, daß in der KE, 11, folgendes gesagt wird: Da der Papst zur Frage der Empfängnisregelung gesprochen hat, »steht jeder Katholik ... vor der Forderung, diese Lehre anzunehmen«. Also, schreibt der Katechismus, läßt die KE »keinen Zweifel an der Forderung zur Annahme der Enzyklika«. Was hat die KE eigentlich gesagt? Sie hat zunächst einmal auf das Faktum hingewiesen, daß eine Enzyklika erschienen war. Nun ist eine Enzyklika keine rein spekulative Abhandlung über irgend ein Thema, sondern das aus der dem Nachfolger Petri verliehenen Vollmacht stammende Wort des Hirten der Gesamtkirche; damit ist eo ipso die genannte Forderung an die Glieder der Kirche gegeben. In diesem Sinne hat m. W. auch keiner der Gegner der Enzyklika die »Forderung« des Papstes bestritten.

Die Frage, die damals von vielen gestellt wurde und bis auf den heutigen Tag gestellt wird, war eher, ob diese Forderung zu Recht bestehe, ob sie also die Wahrheit auf ihrer Seite hat, oder aber ob sie nicht vielmehr auf überholten, irrtümlichen

anthropologisch-ethischen Ansichten beruhe. Noch konkreter: Beim Erscheinen von HV haben sich viele in Deutschland auf das ein Jahr zuvor erschienene »Schreiben der deutschen Bischöfe an alle, die von der Kirche mit der Glaubensverkündigung beauftragt sind« berufen – die KE, 3, selbst verweist darauf. In diesem Schreiben war von den »Irrtümern in kirchlicher Lehrverkündigung« (17), von den Lehräußerungen der Hirten die Rede, »die einen bestimmten Verbindlichkeitsgrad haben und doch, weil keine Glaubensdefinition, eine gewisse Vorläufigkeit bis zur Möglichkeit eines Irrtums an sich tragen« (18).

An dieser Stelle möchte ich nicht auf das sog. »ordentliche Lehramt« in seinem Dienst an der Wahrheit und in seinen Grenzen eingehen, sondern bloß daran erinnern, daß viele Gegner der Enzyklika sich auf dieses Schreiben berufen haben, nicht um die »Forderung« des Lehramtes überhaupt zu bestreiten, sondern um ihre Ansicht zu untermauern, daß sie in diesem Falle nicht verpflichtet waren, die Anweisung des Papstes anzunehmen. Und zwar taten sie dies nicht ganz ohne Grund.

Zum einen infolge der Aussagen der KE selbst über das Lehramt der Kirche, die in einem bereits eher gegen dieses Lehramt in puncto Empfängnisverhütung negativ eingestellten Kontext die Nicht-Unfehlbarkeit des Lehramtes stark hervorhob. Zum anderen wurden einige spezifische wichtige Gründe gegen die HV von der KE selbst gleichsam offiziell den Gläubigen geliefert, insbesondere die in Nr. 12 kommentarlos vorgetragenen gravierenden Bedenken gegen die Lehre der Enzyklika. In diesem Kontext nun, wo die Verlautbarungen des ordentlichen Lehramts kurzerhand mit »nicht unfehlbaren Lehräußerungen« (3) gleichgesetzt werden, ohne daß der wesentliche Aspekt des Lehramts als Dienst an der Wahrheit gebührend gewürdigt worden wäre, wofür ihm ein besonderer Beistand des Hl. Geistes versprochen worden ist, und wo die Gründe gegen HV im Vordergrund stehen, schreiben die Bischöfe: »Wer glaubt, in seiner privaten Theorie und Praxis von einer nicht unfehlbaren Lehre des kirchlichen Amtes abweichen zu dürfen – ein solcher Fall ist grundsätzlich denkbar –, muß sich nüchtern und selbstkritisch in seinem Gewissen fragen, ob er dies vor Gott verantworten kann« (3). Weiterhin sprechen sie von jenem, nach der Meinung »vieler« Katholiken, »Ausnahmefall« (12), auf den sie im Lehrschreiben von 1967 hingewiesen hatten – die Ausnahme von der Verpflichtung, die Lehre der Kirche in »religiösem Gehorsam des Willens und des Verstandes« anzunehmen. Und nachdem sie die »Bedenken« angeführt haben, die zugunsten dieses »Ausnahmefalls« sprechen, fahren sie fort: »Wer glaubt, so denken zu müssen, muß sich gewissenhaft prüfen, ob er – frei von subjektiver Überheblichkeit und voreiliger Besserwisserei – vor Gottes Gericht seinen Standpunkt verantworten kann. Im Vertreten dieses Standpunktes wird er Rücksicht nehmen müssen auf die Gesetze des innerkirchlichen Dialogs und jedes Ärgernis zu vermeiden trachten. Nur wer so handelt, widerspricht nicht der recht verstandenen Autorität und Gehorsamspflicht« (12). Allem Anschein nach kann also die Abweichung von der Norm der Kirche *sich auf ein objektiv richtiges Urteil gründen*, das der einzelne Katholik vor Gottes Gericht verantworten kann. Der gesamte Duktus der KE scheint eine andere Beurteilung des von ihr in Schutz genommenen »Standpunktes« (vgl. auch 16) nicht zuzulassen.

7. Das von »*Humanae vitae*« abweichende Urteil ist nach der »Königsteiner Erklärung« und dem Katechismus zu achten

Auf die Frage, wie die KE dieses Urteil des einzelnen einschätzt, soll näher eingegangen werden. An keiner Stelle der KE wird gesagt oder auch nur insinuiert, es handle sich um ein Urteil, dem der einzelne zwar guten Gewissens folgen darf – vorausgesetzt, daß er subjektiv schuldlos zu diesem praktischen Urteil gelangt ist –, das aber in sich ein *objektiv* irriges Urteil ist und als solches keine Norm für die kirchliche Verkündigung werden kann. Daß solcherart die Einschätzung der KE zum Urteil der genannten »vielen« Katholiken im Gegensatz zum autoritativen Urteil der HV ist, geht ziemlich deutlich aus dem ganzen Tenor des Wortes von Königstein hervor⁹.

Zu weiterer Verwirrung trägt auch das bei, was die KE gegen Ende sagt: »... die Seelsorger werden in ihrem Dienst, insbesondere in der Verwaltung der heiligen Sakramente, *die verantwortungsbewußte Entscheidung der Gläubigen achten*« (16). Hier, wie oft bei der Behandlung moralischer Fragen, werden zwei voneinander verschiedene Aspekte dieser Fragen zusammengeworfen. Soll der Seelsorger die Person, die sich in ihrem ehelichen Leben nicht an die Norm des Lehramtes hält, in dem Sinne respektieren, daß er nicht ohne weiteres unterstellen darf, sie handle gegen den Spruch ihres Gewissens? Natürlich soll der Seelsorger den Betroffenen in diesem Sinne achten!¹⁰ Das Urteil über die *subjektive* Einstellung und Verantwortung eines Menschen steht letzten Endes keinem Menschen zu, sondern Gott allein.

Nun aber hat eine solche Argumentation zum Problem, das die KE behandeln wollte, keinen besseren Wert als den einer »ignoratio elenchi«. Denn zur Debatte steht nicht der subjektive, sondern der *objektive* Aspekt des Problems. D. h. Aufgabe des Lehramtes in der damaligen Lage und damit auch Aufgabe des Wortes der deutschen Bischöfe als Lehrer ihrer Kirchen war es, den Gläubigen authentisch zu verkünden, ob die Empfängnisverhütung ein sittlich erlaubter Weg zur verantwortlichen Elternschaft ist oder nicht. Wenn dies die Aufgabe der Kirche ist, so kommt das Lehramt bzw. der Seelsorger seiner besonderen Pflicht durch die Achtung vor der Gewissensentscheidung des einzelnen nicht nach; vielmehr nur indem es unmißverständlich die moralische Qualifikation solcher Praktiken bestimmt ausspricht, damit die Gläubigen bei der Bildung ihres Urteils wissen, woran sie sich orientieren sollen. Genau in diesem Sinne schrieb die Kongregation für die Glaubenslehre zum Problem, das ich im ersten Teil dieses Aufsatzes behandelt habe, daß die Hirten und die Beichtväter die »ernste Pflicht« haben, die Gläubigen »zu ermahnen, daß ein solches Urteil [das Urteil, zur Kommunion hinzutreten trotz des Lebens in einer »Zweitehe«] in offenem Gegensatz zur Lehre der Kirche steht. Sie müssen diese Lehre zudem allen ihnen anvertrauten Gläubigen in Erinnerung rufen« (6). In der Enzyklika »*Casti connubii*« hatte Pius XI. gerade im Hinblick auf die Empfängnisverhütung

⁹ Übrigens wäre das Wort der Bischöfe völlig überflüssig gewesen, wenn sie sagen wollten, ein Gläubiger solle gemäß dem mit der ihm möglichen Sorgfalt gebildeten Urteil seines Gewissens handeln. Denn diese fundamentale Lehre der Moral wurde in keiner Weise von der HV in Zweifel gezogen.

¹⁰ Und wenn es auch klar wäre, daß jemand nicht guten Gewissens handelt, soll er nichtsdestoweniger in seiner Freiheit respektiert werden, solange sein Handeln nicht zum Schaden eines Dritten gereicht.

die Priester davor gewarnt, die Gläubigen in ihrem Irrtum »dolose tacendo« zu bestätigen (AAS 22 [1930] 560).

Im zweiten Teil des Abschnittes (S. 371), der von der KE handelt, geht der Katechismus nochmals auf das am Ende des ersten Teils erwähnte, von der HV abweichende »verantwortungsbewußte Gewissensurteil« ein. Er schreibt, die Aussage von KE, 16, wiederaufnehmend, ein solches Urteil sei vom Seelsorger zu »achten«. Dieser Aussage der KE fügt nun der Katechismus hinzu, daß Achtung nicht dasselbe sei wie »Zustimmung, Billigung oder gar Rechtfertigung«, erwähnt aber mit keinem Wort die Pflicht des Seelsorgers, demselben Gläubigen die normative Lehre der Kirche in Erinnerung zu rufen. Diese Pflicht müßte der Seelsorger umso mehr erfüllen, wenn er bedenkt, wie sehr die Gläubigen dem gegenteiligen, eindringlichen »Lehramt« der Massenmedien und dem Druck unchristlicher gelebter Wertmaßstäbe ausgesetzt sind.

Mehr noch, kurz danach am 26. IX. 1968 verabschiedeten fünfzehn deutsche Moraltheologen eine Erklärung zum Wort der Bischöfe, in der sie schrieben: »Wir sind der Überzeugung, daß das [von der HV abweichende Urteil] nicht nur auf einem irrigen Gewissen, sondern auch *auf objektiven Gründen* beruhen kann. Offensichtlich wird eine solche Entscheidung heute in verantwortlicher Weise *nicht nur von einzelnen* getroffen.« Mir ist nicht bekannt, daß die deutschen Bischöfe eine solche Stellungnahme zur KE, in der das von der Enzyklika abweichende Urteil ausdrücklich für objektiv richtig gehalten wird, als nicht im Sinne ihrer KE jemals dementiert haben.

Was bedeutet nun, daß nach der KE das abweichende Urteil u. U. objektiv richtig sein kann? Da das Wesentliche an der Lehre von HV darin liegt, daß die beiden Sinngehalte des ehelichen Aktes nicht vorsätzlich getrennt werden dürfen, bedeutet das von der KE gebilligte abweichende Urteil, daß die »künstliche Empfängnisverhütung« kein *intrinsece malum* ist, so daß sie, falls entsprechende Gründe dafür vorliegen, eine sittlich einwandfreie Handlung sein kann.

Dies ist m. E. der Kern dessen, was die Kirche zum Thema Empfängnisregelung gesagt hat und was die KE sowie der Katechismus nicht sagen. Die Enzyklika »Casti connubii« schreibt, daß die Empfängnisverhütung »*intrinsece est contra naturam*« (DS 3716). Für die HV, 14, ist »ein absichtlich unfruchtbar gemachter und damit in sich unsittlicher ehelicher Akt« etwas, »was seiner Natur nach die sittliche Ordnung verletzt« (vgl. auch FC, 32: »in sich unerlaubt[e Handlung]<«). Infolgedessen lehrt die HV an derselben Stelle, daß es »*niemals* erlaubt ist, nicht einmal aus sehr schwerwiegenden Gründen ... etwas zu wollen, was seiner Natur nach die sittliche Ordnung verletzt«. Die Enzyklika »Veritatis splendor«, 80, ist auf dieselbe Lehre zurückgekehrt und hat geschrieben, daß die kontrazeptiven Praktiken zu den Handlungen gehören, »die in der moralischen Überlieferung der Kirche »in sich schlecht« (*intrinsece malum*) genannt wurden«, die also »durch sich selbst und in sich, unabhängig von den Umständen, wegen ihres Objekts immer schwerwiegend unerlaubt sind«. Die KE dagegen, so Bischof Lehmann, »geht von der Überzeugung aus, daß es solche Gründe geben kann«, und zwar »objektive Gründe«¹¹ (II, 5). Deswegen kann sie

¹¹ Welche nun diese Gründe sind – Eindeutigkeit darüber ist weder in der KE noch im Referat Bischof Lehmanns zu finden.

das von der HV abweichende Urteil für u. U. objektiv richtig halten. Nun aber hebt diese Position die HV aus den Angeln: Von einer Norm zu sagen, daß sie keine Ausnahme zuläßt (so die HV), und von einer Norm zu sagen, daß sie Ausnahmen zuläßt (so die KE), sind zwei einander widersprechende Aussagen. Daran ist nichts zu rütteln. Der Kampf in den folgenden Jahren im deutschsprachigen Raum hat sich nicht zu Unrecht als von dieser Kernlehre der KE getragen und gerechtfertigt verstanden.

8. Zur angeblichen Fehlinterpretation der »Königsteiner Erklärung«

Wahrscheinlich unter dem Eindruck der Tatsache, daß die KE in Deutschland sich als Gegeninstanz zur HV etabliert hatte, aber sicher wegen der wiederholten und eindringlichen Mahnungen des Hl. Vaters zur Einhaltung der Lehre der Kirche hat Bischof Lehmann in seiner »Standortbestimmung« von 1993 zur KE Stellung genommen. Es war, m. W., das erste Mal, daß dies seitens derjenigen geschah, denen mit der Weihe zu Hirten der Kirche in Deutschland, das Amt des authentischen Lehrens anvertraut ist.

Nach der von Bischof Lehmann vorgenommenen »relecture« (III) wollte die KE »keine eigene normative Orientierung geben«; daß sie sich zu einer praktischen »Gegennorm« entwickelt habe, gehe nicht auf das Konto der KE selbst, sondern sei eine »mißbräuchliche Fehldeutung«, die »die wahre Intention der KE desavouiert« (III, 3). Im selben Sinne schreibt jetzt der Erwachsenen-Katechismus: »Die KE widerspricht also nicht der Lehre von HV, noch mindert sie deren Verbindlichkeit. Leider ist sie – gegen ihren Wortlaut – oft als Gegen-Instanz zur Enzyklika HV ausgelegt und vielfach auch zur Bekämpfung der kirchlichen Lehre über die Empfängnisregelung mißbraucht worden. Nicht selten wird sie als Instrument benutzt, um sich über die Aussagen der Enzyklika HV hinwegzusetzen.«

Nun ist diese verspätete offizielle Aussage über den angeblich wahren Sinn der KE m. E. nicht durch den Text der KE selbst gedeckt. Dies darzulegen habe ich im Aufsatz von 1994 und wiederum hier in gekürzter Form versucht. Dasselbe haben auch viele andere Autoren getan. Von einem Beweis seiner neuen Interpretation kann in Bischof Lehmanns »Standortbestimmung« keine Rede sein, noch weniger im Katechismus, der es bei den zitierten Beteuerungen bewenden läßt. Mit der von mir vorgelegten »Lektüre« stimmen de facto Gegner und Befürworter der HV überein, daß nämlich die KE eben eine »Sondernorm« (III, 3) ist, die besagt, daß sich u. U. die vorsätzliche Trennung der Sinngehalte des ehelichen Aktes rechtfertigen läßt¹². Angesichts der bekannten Tatsache, daß die KE von Anfang an gleichsam als offizielle Waffe gegen die Lehre von HV eingesetzt worden ist, kann ich nicht umhin zu fragen: Wenn die Auslegung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz

¹² Es sei mir erlaubt, mich auch auf meine persönliche Erfahrung zu berufen. Vor kurzer Zeit sprach ich mit einem Priester über Fragen in Zusammenhang mit der Empfängnisregelung. Ich machte meinen Mitbruder darauf aufmerksam, daß die von ihm vertretene Position nicht in Einklang mit der Lehre von HV stand. »Ja, aber bei uns in Deutschland gilt die KE« war die Antwort.

stimmt, wieso haben die deutschen Bischöfe 25 Jahre lang kein Wort zu diesem angeblichen Mißverständnis und Mißbrauch ihres Schreibens gesagt?

Mehr noch, die »Gemeinsame Synode der Bistümer der Bundesrepublik Deutschland« (1971–1975), die sich bis auf den heutigen Tag für die Kirche in Deutschland richtunggebend ausgewirkt hat, hat die KE in ihrer Funktion als Ersatz oder Gegeninstanz zur HV festgeschrieben. Im Beschluß »Ehe und Familie«, da, wo vom Urteil über die »Methode der Empfängnisregelung« die Rede ist, wird einfach auf die »Entscheidung der Ehegatten« verwiesen und dabei, als Orientierung für diese Entscheidung, werden GS 51, 3 und die KE angeführt. HV wird mit keinem Wort erwähnt!

In diese Rezeptionsgeschichte fügt sich nahtlos – zwei Jahre nach der anderslautenden Interpretation von Bischof Lehmann – die neueste Veröffentlichung zum Thema ein, die ich zu Gesicht bekommen habe. In seinem 1995 erschienenen Buch: *Sexualethik. Ein Versuch aus christlicher Sicht*, zeichnet der Würzburger Moraltheologe Bernhard Fraling die Geschichte und Interpretation der KE nach. Dank der KE »wurde es für möglich erachtet, daß auch ein katholischer Christ *von seinem Gewissen her* zu einer anderen Entscheidung kommen kann, als die Enzyklika sie vorzeichnet, wenn er entsprechend schwerwiegende Gründe hat ... Diese KE hat sich bis zur Synode in Würzburg ausgewirkt; die vorherrschende Meinung betonte, daß man nicht hinter diese Erklärung der deutschen Bischöfe zurückgehen wollte« (203 f).

Angesichts der Wirkungsgeschichte in der Praxis der Gläubigen und der fast einhelligen Interpretation der KE stellt sich die Frage, ob Theologen, Seelsorger und Eheleute 27 Jahre lang einer falschen Lektüre der KE zum Opfer gefallen sind, oder aber ob der Erwachsenen-Katechismus jetzt eine verharmlosend uminterpretierende »relecture« betreibt. Damit will ich freilich nicht behaupten, daß sämtliche Aussagen über die KE, die geäußert worden sind, sowie sämtliche Konsequenzen, die aus ihr gezogen worden sind, durch den objektiven Sinngehalt des damaligen Wortes von Königstein gedeckt sind. Außer Zweifel steht aber, daß die KE der Lehre von HV in ihrem Kern nicht gerecht wird und daß sie deshalb als Gegen-Instanz zur HV gewirkt hat.

In einer Werbung für den Katechismus heißt es, in ihm werde »die Glaubenslehre der Katholischen Kirche in einer auf den Konsens der wissenschaftlichen Diskussion der vergangenen zwanzig Jahre abgestimmten Form« dargestellt. Trotz dieses eigens hervorgehobenen Konsenses mit der Wissenschaft ist kaum zu erwarten, daß die angesprochenen Wissenschaftler auf den Kathedern deutscher Universitäten in der neuen »relecture« überzeugende Gründe finden werden, um ihr bisheriges Verständnis der KE zu ändern. Und wenn die bestellten Lehrer bei ihrer Auslegung bleiben, werden dann die Katholiken, die nicht der Zunft der Wissenschaftler angehören, imstande sein, die Berge von Vorurteilen und Desinformation abzutragen, die sich auch infolge der KE in einer jahrzehntelangen Ablagerung um die authentische Lehre der Kirche angesammelt haben?

Weil nun bis heute keine offizielle überzeugende Klarstellung bzw. Berichtigung der Lehrstücke stattgefunden hat, auf denen die KE beruht – und sie sind: 1) das Wesen und die Funktion des ordentlichen Lehramtes, 2) die Kriterien für ein objektiv richtiges praktisches Urteil –, bezweifle ich, daß die Aussagen von Bischof Leh-

mann und dem Katechismus zu einer Kurskorrektur führen werden. Vor allen Dingen bezweifle ich, daß die Theologen hierzulande sich der Ansicht des Katechismus, daß HV und KE im Kern äquivalent sind, anschließen werden. »Ausnahmefall« (KE 12) und »niemals« (HV 14) sind beileibe nicht äquivalent!

9. *Der subjektive Aspekt der Familienpastoral*

Ziel meiner Untersuchung war es, herauszufinden, was der Erwachsenen-Katechismus zur Erklärung der deutschen Bischöfe unmittelbar nach dem Erscheinen von HV sagt. Vom Ansatz her war meine Aufmerksamkeit auf den objektiven Aspekt dessen gerichtet, was beide Dokumente zur Frage nach einem sittlich zulässigen Weg für eine verantwortete Elternschaft sagen. Den subjektiven Aspekt der Sache, was nämlich HV und KE über die Eheleute sagen, die aus ernststen Gründen das Urteil zu fällen haben, für wie lange und auf welche Weise sie auf weitere Kinder verzichten sollen, als auch über den Seelsorger, wie er nämlich die Lehre der Kirche vermitteln soll, habe ich nicht behandelt.

Dies bedeutet aber keineswegs, daß dieser Aspekt nicht wichtig sei. Im Gegenteil, die Heilswahrheit muß Eingang in die Herzen der Menschen finden und innerer Beweggrund ihres Handelns werden. Dies fordert vom Seelsorger Takt und Einfühlungsvermögen sowie Einsicht in die konkrete Situation der Eheleute. Hier gilt, was der Katechismus am Ende seiner Behandlung des Themas schreibt: »Die Kirche setzt auf das stufenmäßige Wachsen und Reifen der Menschen in der Ehe (vgl. FC 34). Sie muß auch hier die Menschen in ihrem Gang durch die Zeiten und in ihrem Ringen um die sittliche Wahrheit begleiten.«

Die Stelle von FC, auf die der Katechismus hinweist und die betitelt ist: »Der sittliche Weg der Eheleute«, versucht beiden Aspekten des Weges Rechnung zu tragen. Einerseits lehnt FC die sog. »Gradualität des Gesetzes« ab, als ob es nämlich »verschiedene Grade und Arten von Gebot im göttlichen Gesetz gäbe, je nach Menschen und Situationen verschieden«. Dementsprechend »gehört es zur pastoralen Führung der Kirche, daß die Eheleute vor allem die Lehre der Enzyklika HV als normativ für die Ausübung ihrer Geschlechtlichkeit klar anerkennen und sich aufrichtig darum bemühen, die für die Beobachtung dieser Norm notwendigen Voraussetzungen zu schaffen«. Andererseits spricht FC vom Menschen als »einem geschichtlichen Wesen, das sich Tag für Tag durch seine zahlreichen freien Entscheidungen selbst formt; deswegen kennt, liebt und vollbringt er das sittlich Gute auch in einem stufenweisen Wachsen«. Demnach sollen alle, die in der Familienpastoral tätig sind, »den Eheleuten auf ihrem menschlichen und geistigen Weg helfen, der das Wissen um die Sünde, das ehrliche Bemühen um die Beobachtung des Sittengesetzes und den Dienst der Versöhnung einschließt«.

Die ehrliche Verkündigung der Heilswahrheit ist die unerläßliche Voraussetzung dafür, daß trotz aller Hindernisse die Gläubigen auf dem Weg des Wachsens in der Wahrheit ihres Christseins voranschreiten und nicht, wie es leider geschehen ist und wozu auch die KE beigetragen hat, sich in der Selbstzufriedenheit einer dem Trend

der herrschenden Kultur konformen irrigem Position zurechtsetzen. Eine rein theoretisch bleibende Wahrheit »über die rechte Ordnung der Weitergabe des menschlichen Lebens« hilft nicht; eine der konkreten Situation Rechnung tragende Pastoral ohne Wahrheit wird ihrer Aufgabe, die Menschen auf dem Weg des Heiles zu führen, nicht gerecht. »In keinem Punkt Abstriche an der Heilslehre Christi zu machen, ist hohe Form seelsorglicher Liebe« (HV 29; vgl. FC 33).

10. Schlußwort. Der Auftakt zur Regionalisierung von Glauben und Moral?

Ziel dieses Aufsatzes war eine Stichprobe des zweiten Bandes des deutschen Erwachsenen-Katechismus. In beiden von mir untersuchten Abschnitten hat sich, bei allen Sachdifferenzen, ein gemeinsames Argumentationsschema gezeigt: Zuerst wird die authentische Lehre der Kirche dargelegt, und dann wird zu einem sehr im Dunklen bleibenden *verantwortlichen Gewissensurteil* übergegangen, welches das gutheißt, was die Lehre der Kirche als theologisch-moralisch unzulässig verkündet. Denn die Aufforderung oder Zustimmung des Katechismus, nach einer Lösung weiter zu suchen, kann nicht die Norm der Kirche meinen, um die der Gläubige ja schon weiß! Ein solches als Alternative zur Lehre der Kirche gemeintes Urteil hebt im Prinzip die Normativität der Lehre der Kirche überhaupt auf, zumal die Kriterien nicht angegeben werden, die dieses abweichende praktische Urteil zu einem für den einzelnen objektiv richtigen Urteil machen.¹³

Zur Vermeidung von Mißverständnissen aber wiederhole ich, was ich mehrmals anderswo und auch hier schon gesagt habe: Die normative Lehre der Kirche kann dem einzelnen nicht anders als durch dessen eigenen Gewissensspruch vermittelt werden. Die Frage ist aber die, ob dem Gewissen des Individuums eigene objektiv gültige Kriterien zur Verfügung stehen, denen gemäß das Individuum Ausnahmen von Normen göttlichen Rechtes und von Normen, die das in sich Schlechte verbieten, für sich in Anspruch nehmen darf. Das, was angesichts des gegenwärtigen Trends zum »verantwortungsbewußten Gewissensurteil« im Sinne einer strikt persönlichen »Sondernorm« dringend nötig ist, ist die Klärung der Quellen eines solchen Urteils. Denn die Lehre von einem Urteil der Art, wie es sich aus der obigen Analyse des Katechismus herausgestellt hat, führt logischerweise zur *Aufstellung*

¹³ Die Aufgabe, die der deutsche Katechismus in den hier untersuchten zwei Lehrstücken dem Gewissen des Gläubigen zuweist, entspricht der Auffassung vom Gewissen, die die Enzyklika »Veritatis Splendor«, 32, in einem wohl breiteren Kontext referiert und ablehnt: »Dem Gewissen des einzelnen werden die Vorrechte einer obersten Instanz des sittlichen Urteils zugeschrieben, die kategorisch und unfehlbar über Gut und Böse entscheidet. Zu der Aussage von der Verpflichtung, dem eigenen Gewissen zu folgen, tritt unberechtigterweise jene andere hinzu, das moralische Urteil sei allein deshalb wahr, weil es dem Gewissen entspringt... Man stellt sich darauf ein, dem Gewissen des einzelnen das Vorrecht zuzugestehen, die Kriterien für Gut und Böse autonom festzulegen und dementsprechend zu handeln. Diese Sicht ist nichts anderes als eine individualistische Ethik, aufgrund welcher sich jeder mit *seiner* Wahrheit, die von der Wahrheit des anderen verschieden ist, konfrontiert sieht.«

zweier voneinander unabhängiger Instanzen. Auf zwei so verstandene »Lehrämter« aber läßt sich keine Einheit in rebus fidei et morum gründen.

Von einer rein »natürlichen« Perspektive her, für die die Lehräußerungen der Kirche »mit der Plausibilität der vorgelegten Gründe stehen und fallen«¹⁴, über die jeder Mensch das Recht und die Pflicht hat zu urteilen, läßt sich das genannte doppelte Lehramt nicht vermeiden. Positiv gesagt, daß es ein Lehramt in theologischem Sinne gibt, kann nur auf Grund des Glaubens anerkannt sowie nur mit einem theologal begründeten Gehorsam bei der Bildung des eigenen Gewissensurteils angenommen werden. Eine solche Einstellung von Glauben und Gehorsam löst nicht automatisch die Spannungen, die eintreten können zwischen christlichem Glauben und Gehorsam einerseits und der eigenen Vernunft und Verantwortung nicht nur für das persönliche Verhalten, sondern auch – je nach Gabe und Aufgabe der Person – für das Bleiben der Kirche in der Wahrheit andererseits. Was aber innerhalb des Glaubenshorizontes nicht ohne Schwierigkeiten und persönliche Opferbereitschaft zu bewältigen ist, ist außerhalb dieses Horizontes ein Ding der Unmöglichkeit.

Die in diesem Aufsatz durchgeführte Untersuchung zweier Lehrstücke des Katechismus bietet eine zu schmale Basis, um eine Beurteilung des Katechismus als ganzen begründen zu können; sie erlaubt aber begründeterweise zu sagen, daß für diese zwei Lehrstücke die Behauptung des Vorsitzenden der Deutschen Bischofskonferenz im Vorwort, dergemäß die »Gemeinsamkeit mit der ganzen Kirche wie ein roter Faden den ganzen Erwachsenen-Katechismus durchzieht«, nicht gilt¹⁵.

Eine Tendenz des Katechismus hat sich deutlich gezeigt, die Tendenz nämlich, auf der »Bildung eines selbständigen Gewissens« zu bestehen, wie die deutschen Bischöfe gegen Ende der KE zustimmend geschrieben hatten. Wenn wir nun den Sinn dieses mehrdeutigen Ausdrucks im Lichte der Resultate der obigen Untersuchung interpretieren, so läßt sich das Grundproblem, das der deutsche Katechismus aufwirft, folgendermaßen formulieren: Sind die Lehranweisungen der Kirche für den Gläubigen normativ? Lassen wir den Fall beiseite, in dem ein Katholik guten Gewissens zur Überzeugung gelangt, die vom Lehramt verkündete Handlungsnorm sei in sich sittlich schlecht. In diesem Fall kann ja von einer Normativität keine Rede sein, weil niemand verpflichtet werden kann, gegen den Spruch seines Gewissens zu handeln. Außerhalb dieses Falls ist also die Frage, ob sich ein Gläubiger auf sein Gewissensurteil berufen darf, um von der Norm der Kirche abzuweichen. Soweit es die hier analysierten Lehrstücke angeht, antwortet der Katechismus mit ja. Die Lehre der Kirche gilt für ihn als eine beachtenswerte, in die Urteilsbildung einzubeziehende

¹⁴ Vgl. J. Gründel, »Person und Gewissen«, in: *Leben aus christlicher Verantwortung. Ein Grundkurs der Moral. I. Grundlegungen*, hrsg. von J. Gründel, Düsseldorf, 1991, 81.

¹⁵ Im selben Vorwort wird gesagt, die Kleruskongregation in Rom habe am 28. VI. 1994 die Approbation des Katechismus erteilt, der »danach eine weitere Überarbeitung« erfahren hat. Angesichts der in diesem Aufsatz festgestellten Nicht-Übereinstimmung mit der Lehre der Universalkirche drängt sich die Frage auf, ob der Katechismus in allen sachlich relevanten Punkten als approbiert gelten kann.

Anweisung; wie aber das objektiv richtige praktische Urteil in concreto ausfallen wird, bleibt prinzipiell offen.¹⁶

Daß diese Position das Lehramt der Kirche aufhebt, kann m. E. nicht bezweifelt werden. Dazu seien einige Worte des gegenwärtigen Nachfolgers Petri angeführt, den der Herr zum Garanten der authentischen Lehre der Universalkirche bestellt hat. »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.« Wer so handelt, »macht sich zum Richter über das Lehramt« (Ansprache vom 12. XI. 1988). Zwei Jahre später schrieb die Kongregation für die Glaubenslehre: »Dem Lehramt der Kirche ein oberstes Lehramt des Gewissens entgegenstellen heißt, den Grundsatz der freien Prüfung vertreten, was aber mit der Entfaltung der Offenbarung und ihrer Weitergabe in der Kirche ... unvereinbar ist« (Instruktion über die kirchliche Berufung des Theologen, 22).

Sollte diese Tendenz sich auch in anderen Abschnitten erhärten, so würde man sich fragen müssen, da noch immer das Wort gilt: »Germania docet«, was für eine Bedeutung der deutsche Katechismus (der sehr wahrscheinlich bald auch in anderen Sprachen erscheinen wird) für die Gesamtkirche haben wird. Wird er den Auftakt zu einer Regionalisierung von Glaube und Moral in der Katholischen Kirche markieren? Jedenfalls hat die Kirchenzeitung der Diözese München (2. VII. 1995, S. 3) dem Fußvolk mit offenkundiger Genugtuung die Differenz zur »römischen« Lehre präsentiert, indem sie einen Theologen zitiert, der »den Vergleich ›mit dem deutschen Hemd und dem römischen Rock‹ genannt hat«. Es bleibt zu hoffen – so drückt sich die Kirchenzeitung aus –, daß die deutsche Oberkleidung besser als das römische Gewand passe.

¹⁶ Wenn im »Kölner Pastoralgespräch« fast die Totalität der Delegierten zur Familienplanung folgendes Votum verabschiedete: »Den Paaren kommt es zu, unter Erwägung kirchlicher Aussagen gewissenhaft die für ihre konkrete Situation geeignete Methode der Empfängnisverhütung zu wählen« (vgl. *Deutsche Tagespost* vom 7. XII. 1995, S. 5), sehe ich nicht ein, warum sie sich nicht als vom deutschen Katechismus gedeckt beurteilen konnten, so wie dieser das sog. »verantwortungsbewußte Gewissensurteil« in unseren zwei Testfällen versteht. Indem der Beschluß das Ehepaar gleichsam offiziell »zum Richter über das Lehramt« macht, bestreitet er der wiederholten authentischen Lehranweisung mehrerer Nachfolger Petri eine wahre Normativität.

Diakonat der Frau?

Von Manfred Hauke, *Lugano*—

1. Die lehramtliche Vorgabe

Im letzten Heft dieser Zeitschrift hat der Verfasser des vorliegenden Beitrages Stellung genommen zur Diskussion um das Apostolische Schreiben »Ordinatio Sacerdotalis«, das eine Priesterweihe der Frau ausschließt¹. Inzwischen ist (mit Datum vom 28. 10. 95) eine offizielle Antwort der Glaubenskongregation erschienen (»responsum ad dubium«), die vom Papst ausdrücklich approbiert wurde und die den theologischen Rang des Apostolischen Schreibens konkretisiert. Danach gehört »die Lehre, nach der die Kirche nicht die Vollmacht hat, Frauen die Priesterweihe zu spenden«, zum »Glaubensgut« (depositum fidei). Sie »erfordert eine endgültige Zustimmung, weil sie, auf dem geschriebenen Wort Gottes gegründet und in der Überlieferung der Kirche von Anfang an beständig gewahrt und angewandt, vom ordentlichen und universalen Lehramt unfehlbar vorgetragen worden ist«². Bestätigt ist hiermit sowohl der Anspruch der genannten Lehre auf Unfehlbarkeit wie deren Qualifikation als »de fide«.

2. Zum historiographischen Ausgangspunkt der Diskussion

Mit der definitiven Ablehnung der Priesterweihe (ordinatio sacerdotalis) für die Frau ist noch nicht ausdrücklich beantwortet die Frage, ob denn ein weiblicher Diakonat möglich sei. Der vatikanische Kommentar zu »Inter insigniores« hob 1976 hervor, die Glaubenskongregation habe sich diese Frage noch vorbehalten, die durch ein direktes Studium der historischen Texte wieder aufgegriffen werden müsse³.

Die einschlägige Forschung hat inzwischen große Fortschritte gemacht, vor allem durch die umfassende historische Monographie von A.-G. Martimort, die auch in der deutschen Liturgiewissenschaft eine überaus positive Aufnahme erfahren

¹ Hauke, Manfred, »Ordinatio Sacerdotalis«: das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion«: FKTh 11 (1995) 270–298.

² Dt. Übers. nach KNA, Nr. 19771, 21. 11. 95; vgl. die Übersetzung und den ungezeichneten Kommentar in: L'Osservatore Romano (dt.), 24. 11. 1995, S. 4.

³ Römischer Kommentar zur Erklärung der Kongregation für die Glaubenslehre zur Frage der Zulassung der Frauen zum Priesteramt: Verlautbarungen des Apost. Stuhles (= VAS) 3 (1977) 23–50, hier 30/= VAS 117 (1994), 31–58, hier 38.

Die deutschen Bischöfe meinten 1981 zur Forderung der Würzburger Synode von 1975, »die Frage des Diakonates der Frau ... zu prüfen und ... womöglich Frauen zur Diakonatsweihe zuzulassen«: »Diese Frage bedarf noch weiterführender Diskussion, vor allem aber einer größeren Übereinstimmung der Meinung in der gesamten Kirche« (Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz [Hg.], Zu Fragen der Stellung der Frau in Kirche und Gesellschaft [Die deutschen Bischöfe 30], Bonn 1981, 23f).

hat⁴. Seltsamerweise hat dieses gewichtige Standardwerk, das im Original bereits seit 1982 vorliegt, bislang noch keine deutsche Übersetzung erfahren, vermutlich deshalb, weil es für die Freunde des weiblichen Diakonates sicherlich keine Ermutigung darstellt: nach Martimort ist die Institution des Frauendiakonates geschichtlich faßbar erst seit dem 3. Jh.; sie ist vom männlichen Diakonat wesentlich unterschieden und nicht sakramental zu verstehen⁵.

Das, was dem Leser des deutschen »mainstream«-Katholizismus als »Stand der Forschung« präsentiert wird, klingt jedoch anders. In seinem Aufsatz für die Herder-Korrespondenz behauptet z. B. Dirk Ansorge: »Zumindest in Teilen der Alten Kirche hat es mehrere Jahrhunderte hindurch ein diakonales Amt für Frauen gegeben, das in einer sakramentalen Weihe verliehen wurde und in die kirchliche Hierarchie eingliederte«⁶. In einem breiter angelegten Aufsatz hatte Ansorge immerhin eingangs noch geschrieben, daß die Fragen, ob der weibliche Diakonat sakramental zu verstehen sei und welche Vollmachten ihm zukommen, »auch heute noch keineswegs abschließend beantwortet« seien⁷. Seiner persönlichen Einschätzung, daß der Frauendiakonat sakramental sei, fügt Ansorge noch hinzu, in der Alten Kirche habe die Diakoninnenweihe keineswegs Anteil am besonderen Priestertum verliehen. Das verstehe sich von selbst⁸. Doch gerade diese Einschränkungen werden in dem Aufsatz für den größeren Leserkreis vorsichtshalber verschwiegen.

In gleicher Weise wie Ansorge äußert sich A.-A. Thiermeyer: »Der Diakonat der Frau ist in verschiedenen Traditionen der ungeteilten Kirche Jesu Christi gültig nachzuweisen, und zwar als Weihe und als Mysterion/Sakrament«⁹. Wolfgang Beinert behauptet gar einen gewissen »Konsens« in der Theologie für die Spendung der sakramentalen Diakonatsweihe an Frauen. Daß es in der Alten Kirche sakramental geweihte Diakonissen gegeben habe, sei »wenigstens nicht auszuschließen«¹⁰; ein Jahr später ist dies für Beinert bereits »wenigstens sehr wahrscheinlich«¹¹. Bei einer solchen Vorinformation braucht man sich nicht zu wundern, wenn dann Frau Laurien

⁴ Martimort, A.-G., *Les diaconesses. Essai historique* (Bibliotheca »Ephemerides liturgicae«, »Subsidia« 24), Rom 1982; vgl. die Rezensionen von Lengeling, E. J.: *Theol. Revue* 80 (1984) 227–230; Kleinheyer, Bruno: *Liturgisches Jahrbuch* 34 (1984) 58–64; ders., »Ordinationen und Beauftragungen«: ders. u. a., *Gottesdienst der Kirche 8. Sakramentliche Feiern II*, Regensburg 1984, 7–65, hier 17f. Vgl. auch Theodorou, E. D.: *Theologia* 58 (1982) 819–821; Moll, Helmut: *Römische Quartalschrift* 79 (1984) 272–275; Hauke, Manfred: *FKTh* 3 (1987) 159–161.

⁵ Vgl. Martimort (Anm. 4); ders., »A propos du ministère des femmes«: *Bulléin de littérature ecclésiastique* 74 (1973) 103–108.

⁶ Ansorge, Dirk, »Die wesentlichen Argumente liegen auf dem Tisch. Zur neueren Diskussion um den Diakonat der Frau«: *Herder Korrespondenz* 47 (1993) 581–586, hier 584.

⁷ Ansorge, Dirk, »Der Diakonat der Frau. Zum gegenwärtigen Forschungsstand«: Berger, T./Gerhards, A. (Hg.), *Liturgie und Frauenfrage*, St. Ottilien 1990, 31–65, hier 32.

⁸ Ansorge (Anm. 7) 47.49.

⁹ Thiermeyer, A.-A., »Der Diakonat der Frau. Liturgiewissenschaftliche Kontexte und Folgerungen«: *Theol. Quartalschrift* 173 (1993) 226–236, hier 236; cf. ders., »Ein Amt auch für Frauen«: *Frau im Leben* 6/1995, 16f. 62f, hier 62.

¹⁰ Beinert, Wolfgang, »Dogmatische Überlegungen zum Thema Priestertum der Frau«: *Theol. Quartalschrift* 173 (1993) 186–204, hier 189.

¹¹ Beinert, Wolfgang, »Priestertum der Frau. Der Vorhang zu, die Frage offen?«: *Stimmen der Zeit* 212 (1994) 723–738, hier 723.

folgt: »Der Bischof weihet den Diakon. Warum nicht auch eine Diakonin? Da würde keine Tradition gebrochen, vielmehr eine Tradition wieder aufgenommen«¹².

Ansorge begründet die »Sakramentalität« der Diakoninnenweihe damit, daß man sich dessen bewußt gewesen sei, »eine Weihe in dem Sinne zu spenden, daß hier die Gnade des Heiligen Geistes wirksam und bleibend vermittelt wurde. Ein solcher Akt kann nur als »sakramental« qualifiziert werden«¹³. Würde eine solche Beschreibung hinreichen, dann wäre etwa auch die Königs- oder Jungfrauenweihe ein Sakrament¹⁴.

Die gleiche Oberflächlichkeit findet sich bei Thiermeyer, der den Begriff »mysterion« einfachhin mit »Sakrament« gleichsetzt. Abgesehen davon, daß dessen Anwendung auf die Diakonissen nicht namhaft gemacht wird¹⁵, hat der Terminus in der Alten Kirche eine sehr weite Bedeutung, die auch Riten umfaßt, die heute nicht als sakramental gelten¹⁶.

Für den historischen Befund, der an dieser Stelle nicht mehr ausgiebig dargelegt zu werden braucht¹⁷, seien nur wenige Punkte hervorgehoben: Die altkirchliche Diakonin hat Funktionen, die sich wesentlich von der des männlichen Diakons unterscheiden. Sie bestehen im wesentlichen in der Salbung des weiblichen Körpers bei der Erwachsenentaufe, im Besuch von Frauen in einer Männergesellschaft (im Orient, denn im Westen waren die gesellschaftlichen Verhältnisse freizügiger) sowie in caritativen und katechetischen Aufgaben gegenüber Frauen. Die altkirchliche Diakonin ist kein Zeichen für eine größere weibliche »Emanzipation« im kirchlichen Bereich im Vergleich zu heute, sondern an ihrem Ursprungsort (im Orient) Ausdruck einer starken Trennung zwischen den Geschlechtern; der Westen dagegen kennt vor dem 4. Jh. keine Diakonissen. Die Diakonin durfte weder im Gottesdienst predigen noch (von einzelnen extremen Notfällen abgesehen) die Kommunion austeilen, ja noch nicht einmal taufen. Der Weiheritus der byzantinischen Diakonin weist eine morphologische Ähnlichkeit mit dem des Diakons auf, aber zugleich beachtliche Differenzen, zumal im Weihegebet. Während der Diakon (was selbst Ansorge zugibt) auf der Linie des besonderen Priestertums gesehen wird, trifft das für die Dia-

¹² Laurien, H.-R., Abgeschrieben? Plädoyer für eine faire Diskussion über das Priestertum der Frau, Freiburg i. Br. 1995, 84.

¹³ Ansorge (Anm. 7) 46f.

¹⁴ Vgl. etwa zur Jungfrauenweihe die Hinweise von Bommes, Karin, »Die Sakramentalien der Kirche«: Luthé, Hubert (Hg.), Christusbegegnung in den Sakramenten, Kevelaer ³1994, 631–706, hier 693–697.

¹⁵ Im griechischen Register von Martimort (Anm. 4) 258f fehlt der Begriff »mystérion«.

¹⁶ Finkenzeller, Josef, Die Lehre von den Sakramenten im allgemeinen. Von der Schrift bis zur Patristik (HDG IV/1a), Freiburg i. Br. 1980, 16–23.36.

¹⁷ Vgl. Martimort (Anm. 4); auf der gleichen Linie bezüglich des Ansatzes im 3. Jh. schon Gryson, Roger, Le ministère des femmes dans l'Église ancienne (Recherches et synthèses, section d'histoire IV), Gembloux 1972; beachtenswert ist auch noch Kalsbach, Adolf, Die altkirchliche Einrichtung der Diakonissen bis zu ihrem Erlöschen (Römische Quartalschrift, 22. Supplementheft), Freiburg i. Br. 1926; ders., »Diakonisse«: RAC 3 (1957) 917–928.

S. a. die Zusammenfassungen des Befundes bei Hauke, Manfred, »Überlegungen zum Weihediakoniat der Frau«: Theologie und Glaube 77 (1987) 108–127, hier 113–120; Olson, J. E., Deacons and Deaconesses through the Centuries. One Ministry/Many Roles, St. Louis 1992, 22–49; Courth, Franz, Die Sakramente, Freiburg i. Br. 1995, 286–291.

konin gerade nicht zu. »(I)hr Stand ist ... nur schwerlich dem Amt des Diakons zu vergleichen ... Aufgrund dieses historischen Befundes würde mit dem Versuch, heute ein Amt der Diakonin zu schaffen, eine neue Praxis begründet, die an keine einheitliche, kontinuierliche Tradition anknüpfen kann«¹⁸.

3. Problempunkte in der Theologie des Diakonates

3.1 Der Diakonat als Bestandteil des »besonderen Priestertums«?

Die Befürworter des sakramentalen Frauendiakonates müssen einen scharfen Trennungsstrich ziehen zwischen Diakonat einerseits sowie Presbyterat und Episkopat andererseits. Hierbei ergeben sich freilich Schwierigkeiten mit dem, was das II. Vatikanum über die Einheit des Weihesakramentes lehrt: sowohl Diakonat wie Presbyterat sind Ausgliederungen aus der bischöflichen Vollmacht. Beide haben Anteil an dem einen Weihesakrament¹⁹. Selbst Ansorge, der zunächst die Eigenständigkeit des Diakonates betont, meint dann schließlich, daß »die Einheit des Ordo letztlich wohl doch die Zulassung von Frauen zum sakramentalen Priesteramt fordert«²⁰. Zu bedenken ist hier auch, daß die Vollmachten des Diakons nach dem II. Vatikanum und dem Dekret Pauls VI., »Sacrum diaconatus ordinem« (1967), noch weit enger dem Profil des Amtspriesters angeglichen sind als vor der Reform²¹.

Die Trennung zwischen Diakonat und Weihepriestertum wird gerne mit einem Hinweis auf den einschlägigen Artikel in »Lumen gentium« begründet, wonach der Diakon nicht zum »Priestertum« (sacerdotium), sondern zum »Dienst« (ministerium) geweiht sei (Art. 29)²². Selten bedacht wird der Ursprung der Formulierung, die auf die »Traditio apostolica« des Hippolyt zurückgeht: »Bei der Weihe des Diakons soll allein der Bischof die Hände auflegen, weil er nicht zum Priestertum (sacerdotium) geweiht wird, sondern zum Dienst für den Bischof, um das zu tun, was dieser ihm aufträgt«²³. Während die Presbyter bei der Weihe von Presbytern die Hände mit auflegten, geschah dies bei der Diakonenweihe nicht. Von der Sache her geht es darum, daß der Diakon nicht im Blick auf die Feier der Eucharistie (in ihrer Fülle) geweiht wird (wie der Presbyter), sondern auf den Dienst im Auftrag des Bischofs²⁴.

¹⁸ Faber, Eva-Maria, »Diakon. II. Historisch-theologisch«: LThK³ 3 (1995) 179–181, hier 180f.

¹⁹ Vgl. Lumen gentium 20f.28–29. Müller, G. L., »Diakonat III. Systematisch-theologisch«: LThK³ 3 (1995) 181f: »Der Ansatz zu einer Wesensbestimmung (des Diakonates) ergibt sich aus der eindeutigen dogmatischen Aussage des Lehramtes, daß der Diakonat kraft göttlicher Einsetzung und Anordnung zum Weihesakrament gehört... Presbyter und Diakon haben in je spezifischer Weise Anteil an der einen, im Weihesakrament vermittelten Sendung der Apostel, die in vollem Umfang von den Bischöfen als Nachfolgern der Apostel ausgeübt wird«.

²⁰ Ansorge (Anm. 7) 60.

²¹ Vgl. Hauke, Weihediakonat (Anm. 17) 112.

²² So Ansorge (Anm. 7) 53; (Anm. 6) 585.

²³ Traditio apostolica 8 (vgl. Fontes christiani 1, 232f).

In Lumen gentium 29 wird nicht die »Traditio apostolica« zitiert, sondern eine verkürzte Fassung der Formulierung in der späteren »Ägyptischen Kirchenordnung«.

²⁴ Vgl. Zardoni, Serafino, I diaconi nella Chiesa. Ricerca storica e teologica sul diaconato, Bologna²1991, 32–34 (zu Hippolyt); 52f (zu Lumen gentium 29).

Der zitierte Satz aus der Kirchenkonstitution ist insofern zweideutig, als in den Konzilstexten einerseits der »Dienst« kein Spezifikum des Diakons ausmacht und dieser andererseits als Mitglied des »besonderen Priestertums« gilt²⁵. Im dritten Kapitel von *Lumen gentium* über die Weihehierarchie können auch die anderen Weihestufen als »ministerium«/»ministeria« bezeichnet werden²⁶; umgekehrt wird der Diakon implizit unter die Bezeichnung des »sacerdotium« (im Sinne des besonderen Priestertums) gefaßt²⁷. Auch der »Katechismus der Katholischen Kirche« führt den Diakon einerseits als unterste Stufe des hierarchischen Priestertums auf²⁸ und zitiert andererseits *Lumen gentium* 29 mit der Differenzierung zwischen Priestertum und Dienst²⁹.

Der Diakon kann demnach nicht vom besonderen Priestertum und dessen sakramentaler Wehevollmacht getrennt werden. Allerdings ist die konziliare Kennzeichnung zum Wesen des Diakonates³⁰ so allgemein und mißverständlich, daß Gisbert Greshake meint: »Es ist dringlich, bezüglich der sakramentalen Wesensgestalt des Diakonats eine gesamtkirchliche Entscheidung zu treffen«³¹.

Die mangelnde Präzision wird man dem Konzil freilich nicht vorwerfen können, denn die Theologie des Diakonates stand damals (wie im Grunde noch heute) am Anfang. Schon 1962 konnte ein Mitautor des bis heute wichtigsten Sammelbandes zum Diakonats pointiert feststellen: »Eine Theologie des Diakonates gibt es nicht«³².

3.2 Ableitung der Diakonenweihe aus faktisch ausgeübten Funktionen?

Mitunter wird behauptet, Frauen übten »vielerorts in der Kirche eine Fülle von Tätigkeiten aus, die ihrem Inhalt nach dem Diakonenamt zukommen«³³. Die Würzburger Synode 1975 schloß daraus: »Der Ausschluß dieser Frauen von der Weihe bedeutet eine theologisch und pastoral nicht zu rechtfertigende Trennung von Funktion und sakramental vermittelter Heilsvollmacht«³⁴.

Hierbei beruft man sich gerne auf eine analoge Aussage des II. Vatikanums zur Einführung des ständigen Diakonats für Männer:

»... es ist angebracht, daß Männer, die tatsächlich einen diakonalen Dienst ausüben, sei es als Katechisten ..., sei es in der Leitung abgelegener christlicher Ge-

²⁵ Vgl. Zardoni (Anm. 24) 34, Anm. 5: »... la frase è rimasta ambigua per il diverso valore che ha assunto il termine »sacerdozio«; si ha l'impressione che pur vivendo in un »popolo sacerdotale« e appartenente al »sacerdozio ministeriale«, solo il diacono non partecipi del sacerdozio di Cristo.

²⁶ *Lumen gentium* 18a, 20b/c, 24a, 26a, 28a/b.

²⁷ *Lumen gentium* 10b; vgl. 41d.

²⁸ Nr. 1539–1553.

²⁹ Nr. 1569; vgl. 1554.

³⁰ Das gleiche gilt für das Motuproprio Pauls VI., »Sacrum diaconatus ordinem«.

³¹ Greshake, Gisbert, »Diakon V. Gegenwärtige Diskussion«: LThK³ 3 (1995) 183f, hier 184.

³² Kerkvoorde, Augustinus, »Die Theologie des Diakonates«: Rahner, K./Vorgrimler, H. (Hg.), *Diaconia in Christo. Über die Erneuerung des Diakonates* (QD 15/16), Freiburg i. Br. 1962, 220–284, hier 221.

³³ Ansorge (Anm. 7) 31; ähnlich Aubert, M.-J., *Il diaconato alle donne?* (or. fr.: *Des femmes diacones*, Paris 1987) Cinisello Balsamo 1989, 11f.

³⁴ Gemeinsame Synode, Beschluß »Dienste und Ämter«, 4. 2. 2.: Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1985, 617.

meinden im Namen des Pfarrers und des Bischofs, sei es in der Ausübung sozialer oder caritativer Werke, durch die von den Aposteln her überlieferte Handauflegung gestärkt und mit dem Altare enger verbunden werden, damit sie ihren Dienst mit Hilfe der sakramentalen Diakonatsgnade wirksamer erfüllen können³⁵.

Die Formulierung, es gebe einen »tatsächlichen« diakonalen Dienst durch Laien, der nachträglich durch die sakramentale Gnade gestärkt werde, ist nicht unproblematisch. Das Weihesakrament ist kein notarieller Akt, der eine schon existierende Realität anerkennt, sondern schafft gerade erst die neue Wirklichkeit, indem es den Weihelikandidaten auf spezifische Weise Christus dem Haupt der Kirche angleicht³⁶.

Von der »Funktion« her ist ein spezifisch diakonales Handeln im übrigen auch gar nicht auszumachen, was der Theologie des Diakonates größte Schwierigkeiten bereitet, wenn sie das »proprium« dieses Amtes bestimmen will. Die einzigen Aufgaben des Diakons, die nach dem geltenden Kirchenrecht nicht Laien übertragen werden, sind die Homilie in der Eucharistiefeyer und die Spendung des sakramentalen Segens³⁷. Und daß die beiden letztgenannten Aufgaben nicht von Laien wahrgenommen werden, ist zwar in höchstem Maße angemessen, aber (wenigstens im zweiten Fall) nicht dogmatisch zwingend.

Zu Konfusionen in der gegenwärtigen Theologie des Diakonates hat gewiß die Tatsache beigetragen, daß das treibende Motiv zur Wiedereinführung des ständigen Diakons wohl eher pragmatischer Art war (Linderung des Priestermangels) und die theoretische Grundlegung, wie bereits betont, extrem stark ausbaufähig ist.

3.3 Der Weihecharakter des Diakons und die Vertretung Christi als des Hauptes der Kirche

Um das Proprium des Diakons zu bestimmen, darf nicht primär von der Funktion ausgegangen werden (die in der Gegenwart stärker der Leitungsaufgabe des Priesters angeglichen worden ist als im vorkonziliaren Kirchenrecht), sondern vom »Sein« her, d. h. von der spezifischen sakramentalen Gleichformung mit Christus kraft des »character indelebilis«. Abwegig ist die funktionalistische Engführung, wonach »das Diakonat kein Sakrament ist, da alles, was der Diakon macht, auch ein einfacher Laie tun kann«³⁸. Bei einer rein funktionalen Sicht könnte man auch »von Mann und Frau im Ehesakrament sagen, daß sie nichts anderes tun, als was auch andere tun »können«, die das Sakrament nicht empfangen haben ...«³⁹. Das II. Vatikanum betont bezüglich des Diakons, daß er zu dem »aus göttlicher Einsetzung« kommenden kirchlichen Dienstant gehört⁴⁰ und (kraft seiner Weihe) »mit sakramentaler

³⁵ Ad gentes 16.

³⁶ Vgl. hier die kritischen Bemerkungen von Zardoni (Anm. 24) 55, Anm. 68. Auch Müller (Anm. 19) 182 meint: die Weihe des Diakons »bedeutet nicht die Anerkennung faktisch ausgeübter Laiendienste«.

³⁷ Vgl. CIC/1983, can. 767 § 1; 943; Zardoni (Anm. 24) 82.

³⁸ So der römische Kirchenrechtler Jean Beyer laut Tornielli, Andrea, »Frauen auf der Karriereleiter«: 30 Tage 4 (7/8, 1994) 16–19, hier 18.

³⁹ Weber, Hermann, »Diakon – Diakonat – Diakonia: Zur Wesensbestimmung des Diakonenamtes«: Lebendiges Zeugnis 50 (1995) 62–77, hier 74.

⁴⁰ Lumen gentium 28 a.

Gnade gestärkt« wird⁴¹. Das »Handeln in der Person Christi des Hauptes«, das z.T. bei der Taufe im Grenzfall selbst von Nichtchristen vollzogen werden kann, bekommt beim Diakon eine sakramentale Stützung, die der Funktion vorausgesetzt ist und nicht im funktionellen Handeln aufgeht⁴².

In einem neueren Beitrag zur Sakramententheologie wird behauptet, »daß die Symbolik der qualifizierten Christusrepräsentanz nur beim Bischofs- und Priesteramt geltend gemacht wird, nicht aber beim Diakon«⁴³. Diese These widerspricht jedoch dem Apostolischen Schreiben Pauls VI. über die Erneuerung des ständigen Diakonates, »Sacrum diaconatus ordinem«: dort wird ausdrücklich betont, daß auch der Diakon in der Weihe einen spezifischen »character indelebilis« empfängt⁴⁴. Weihecharakter und Christusrepräsentanz (configuratio con Christo) sind theologisch untrennbar⁴⁵. Von einer Repräsentanz Christi als des Hauptes der Kirche auch durch den Diakon spricht jetzt ausdrücklich der »Katechismus der Katholischen Kirche«⁴⁶ und für das Weihesakrament allgemein der CIC/1983⁴⁷. Die Repräsentanz Christi als des Hauptes der Kirche läßt sich nicht auf die Funktionen einengen, deren Setzung die priesterliche bzw. bischöfliche Weihewalt erfordern (Bußsakrament und Krankensalbung, eucharistische Konsekrationsvollmacht, Firmung und Ordination). Sie umfaßt das gesamte amtliche Handeln des Diakons.

4. Die ökumenische Situation

4.1 Diakoninnen bei Anglikanern und Altkatholiken

Hilfreich für die Diskussion ist auch ein Blick auf die ökumenische Situation⁴⁸. In der Anglikanischen Gemeinschaft war die Weihe von Diakoninnen ein wichtiger Schritt für die Einführung der »women priests«. Die theologische Konfusion war hier besonders groß: 1920 erklärte die Lambeth-Konferenz, die Diakonissen würden

⁴¹ Lumen gentium 29 a.

⁴² Ansorge (Anm. 7) 53 liest in meinen Aufsatz zum Frauendiakonot von 1987 die Deutung hinein, »daß ausschließlich ein sakramental geweihter Mann in persona Christi handeln könne«. Dies habe ich nicht behauptet, wohl aber, »daß in bestimmten Aufgaben der Diakon eine sakramental gestützte Vertretung Christi als des »Hauptes« vollzieht, etwa in Taufe, Kommunionsspendung und Predigt« (Hauke, Weihediakonot [Anm. 17] 111; vgl. 112f). Ebensowenig habe ich die Aussagen des Priesterdekrets (Art. 2) zum Weihecharakter unmittelbar auf den Diakon bezogen, sondern betont, daß der Weihecharakter als solcher die Grundlage bildet für ein Handeln »in persona Christi« (a. a. O.).

⁴³ Courth (Anm. 17) 315. Ähnliche Stimmen erwähnt (kritisch) Hauke, Weihediakonot (Anm. 17) 111, Anm. 12 (Congar! und Pottmeyer).

⁴⁴ Paul VI., Motuproprio »Sacrum diaconatus ordinem«, Einführung: Nachkonziliare Dokumentation 9, Trier 1968, 28.

⁴⁵ Vgl. z. B. zur Theologie des »character indelebilis« (Taufe, Firmung, Weihe) Thomas von Aquin, STh III q. 63, insbesondere a. 3; Sattler, Dorothea, »Charakter, sakramentaler«: LThK³ 2 (1994) 109–113.

⁴⁶ Nr. 1549; 1581.

⁴⁷ Can. 1008.

⁴⁸ Zum folgenden vgl. die Belege in Hauke, Weihediakonot (Anm. 17) 121–125.

teilhaben am Weihepriestertum (»Holy Orders«); 1930 schloß sie dagegen die Diakonisse vom dreifachen Weiheamt aus, sah aber für eine Diakonissenweihe das gleiche Weiheformular vor wie für den männlichen Diakon; 1968 zählte die Lambeth-Konferenz die Diakonisse wiederum zu den »Holy Orders«, und seit den 70er Jahren wurden die ersten weiblichen »Diakone« geweiht, die in jeder Hinsicht (im Unterschied zu den vorhergehenden »Diakonissen«) mit den männlichen Diakonen gleichgestellt waren. Wie deutlich die Vorbereitungsfunktion auf das Priestertum hin sich auswirkte, zeigt etwa das Beispiel der anglikanischen Gemeinschaft in Kanada: 1970 wurden dort die ersten weiblichen Diakone geweiht, 1975 die ersten Priesterinnen.

Die altkatholische Kirche scheint den gleichen Weg zu gehen. 1982 stimmte die Internationale Altkatholische Bischofskonferenz einer Diakonenweihe für Frauen grundsätzlich zu. 1984 wurde beschlossen, ein für beide Geschlechter gleichlautendes Weiheformular zu erarbeiten, mit dem inzwischen die ersten Diakonissen geweiht wurden⁴⁹. Im gleichen Monat, als das päpstliche Schreiben »Ordinatio Sacerdotalis« erschien, beschloß die altkatholische Kirche in Deutschland eine Zulassung von Frauen auch zum Priesteramt⁵⁰. Eine innere Logik befindet sich in dieser Entwicklung zweifellos, wie eine engagierte Feministin betont: »In unserem Jh. scheint sich in Kirchen mit kath. Tradition der Weg zur Frauenordination über die Wiedereinführung des weiblichen Diakonates zu entwickeln«⁵¹.

4.2 Ein orthodoxer Vorschlag

1988 tagte in Rhodos die Interorthodoxe Konsultation, ein Theologenkongreß, der ein Dokument zur Stellung der Frau und zur Frauenordination veröffentlichte. Dort wird empfohlen, das »apostolische Amt für Diakonissen« wieder aufleben zu lassen und dabei die Weihegebete zu verwenden, die in den Apostolischen Konstitutionen und in den byzantinischen liturgischen Büchern verwendet worden seien. Die Aufgaben der Diakonin seien auszudehnen auf den sozialen Bereich⁵².

⁴⁹ Vgl. Jensen, Anne, »Ist Frauenordination ein ökumenisches Problem?« Internationale Kirchliche Zeitschrift 84 (1994) 210–228, hier 220–223; Hauke, Manfred, Die Problematik um das Frauenpriestertum vor dem Hintergrund der Schöpfungs- und Erlösungsordnung (KKTS 46), Paderborn ⁴1995, 500.

Ein vergleichbarer Fall findet sich im Armenischen Patriarchat von Konstantinopel. Dort weihte 1982 der Patriarch eine Frau zur Diakonin mit der gleichen Weiheformel wie männliche Kandidaten. »Es wurden lediglich die Sätze, die sich auf das zukünftige Priestertum des Weiehekandidaten beziehen, ausgelassen« (Thiermeyer, Anm. 9, 235). Diese Neuerung ist freilich der früheren Praxis auch bei den Armeniern entgegengesetzt, wo die überlieferten Weihegebete für Diakone und Diakonissen verschiedenen Inhalts sind; vgl. Arat, Kristin, »Die Weihe der Diakonin in der armenisch-apostolischen Kirche«: Berger/Gerhards (Anm. 7) 67–76, hier 69–71; Martimort (Anm. 4) 178–182.

⁵⁰ Vgl. Der Dom, 29. 5. 94 (KNA).

⁵¹ Jensen, Anne, »Diakonin«: Gössmann, E. u. a. (Hg.), Wörterbuch der Feministischen Theologie, Gütersloh 1991, 58–60, hier 60.

⁵² Ökumenisches Patriarchat (Hg.), »Die Stellung der Frau in der Orthodoxen Kirche und die Frage der Ordination der Frauen«: Orthodoxes Forum 3 (1989) 93–102, hier 100.

Undiskutiert vorausgesetzt wird hier die in der neueren Forschung bestrittene Auffassung (Roger Gryson, A.-G. Martimort etc.) vom apostolischen Ursprung des Amtes der Diakonissen. Wichtiger ist freilich das Überspielen innerorthodoxer Differenzen. Der Text zum Diakonat der Frau vermeidet bewußt das Wort »Ordination« (cheirotónia)⁵³. Umstritten ist nämlich unter orthodoxen Theologen die Frage, ob das Diakonissenamt sakramental war oder nicht. Ioannis Karmiris z. B. sieht den Diakonat bewußt als dritte Stufe des Weihesakramentes, wozu aus wesentlichen Gründen die orthodoxe Kirche keine Frauen zulassen könne⁵⁴. Evangelos Theodorou dagegen gibt dem Diakonat eine eigenständige Bedeutung, die von priesterlichen Aufgaben klar getrennt sei. Zu einem solchen eigenständigen Amt, das nicht auf das Priestertum hin gerichtet sei, könnten auch Frauen berufen werden⁵⁵. Theodorou hält allerdings auch (mit einer Minderheit anderer orthodoxer Theologen) das Frauenpriestertum für möglich, wengleich zum gegenwärtigen Zeitpunkt nicht für opportun⁵⁶.

Die Unklarheit in der Deutung des Amtes der Diakonissen zeigt sich auch in einem Konsenstext, der gemeinsam mit Altkatholiken erstellt wurde: »Die ungeteilte Kirche hat, abgesehen von der nicht geklärten Einrichtung der Diakonissen, die Ordination von Frauen nicht zugelassen«⁵⁷.

Die Empfehlung der Interorthodoxen Konsultation von Rhodos, wiederum Diakonissen zu weihen, kann angesichts des ungeklärten Status dieses Amtes nicht befriedigen. Im gegenwärtigen Kontext kann nicht in der Schwebe gelassen werden, ob eine Diakoninnenweihe sakramental ist oder nicht. Vielleicht hat auch deshalb das Dokument von Rhodos, soweit dem Verfasser dieses Beitrags bekannt, bezüglich des Frauendiakonates noch keine konkreten Folgen gehabt. Im übrigen ist die unterschiedliche Ausgangslage der Orthodoxie im Vergleich zur katholischen Kirche zu sehen: es gibt dort nicht den Reichtum an Frauenorden, die sich caritativen und katechetischen Aufgaben widmen⁵⁸.

⁵³ Behr-Sigel, Elisabeth, »The Ordination of Women. An Ecumenical Problem«: *Theology* 97 (1994) 9–26, hier 17.

⁵⁴ Karmiris, Ioannis, *He thésis kai he Diakonia tón Gunaikón en tē Orthodóxo Ekklesía*, Athen 1978; vgl. die Zusammenfassung bei Karidoyanes-FitzGerald, Kyriaki, »The Characteristics and Nature of the Order of the Deaconess«: Hopko, Th. (Hg.), *Women and the Priesthood*, New York 1983, 73–95, hier 84–86.

⁵⁵ Theodorou, Evangelos, *He »Cheirotónia« e »Cheirotésia« tón Diakonissón*, Athen 1954; ders., »Das Amt der Diakonissen in der kirchlichen Tradition«: *Una Sancta* 33 (1978) 162–172; ders., »Die Tradition der Orthodoxen Kirche in bezug auf die Frauenordination«: Gössmann, E./Bader, D. (Hg.), *Warum keine Ordination der Frau?* Freiburg i. Br. – Zürich 1987, 26–49.

⁵⁶ Theodorou (1987; Anm. 55) 31.44; ähnlich Behr-Sigel (Anm. 53); vgl. Hauke, *Frauenpriestertum* (Anm. 49) 500 f.

⁵⁷ Gemischte Orthodox-Alt-katholische Kommission, *Gemeinsame Erklärung von Kavala 1987*, V/7, Nr. 4: Meyer, Harding u. a. (Hg.), *Dokumente wachsender Übereinstimmung II (1982–1990)*, Paderborn – Frankfurt a. M. 1992, 41. Vgl. dazu Jensen (Anm. 49) 219.226.

⁵⁸ Vgl. Aubert (Anm. 33) 166.

5. Ergebnis und Ausblick

Um die Sache auf den Punkt zu bringen: eine sakramentale Diakonenweihe für Frauen ist historisch nicht zu rechtfertigen und systematisch nicht zu trennen von einer Zulassung zu den anderen Weihestufen. Eine »nichtsakramentale Diakonenweihe« wäre im Blick auf das Vorbild der Alten Kirche möglich, würde aber die zeitgenössischen Forderungen kaum zufriedenstellen⁵⁹. Denkbar ist freilich eine feierliche Beauftragung von Laien (Männern und Frauen) im pastoralen Dienst, die den Charakter eines »Sakramentale« tragen könnte, ohne dabei mit einer Teilhabe am Weihesakrament verwechselt zu werden. Doch die entscheidende Lösung in dieser Frage dürfte nicht der Blick auf das kirchliche »Amt« sein (das sich nicht auf das sakramental geweihte Amt beschränken muß), sondern auf die vom II. Vatikanum forcierten Aufgaben des Laien, die von beiden Geschlechtern gleichermaßen wahrgenommen werden und vom gemeinsamen Priestertum her die Kirche tragen. Nicht vergessen werden sollte außerdem, daß schon längst ein vielfältiger Dienst für Frauen existiert, der auch für die gegenwärtigen Bedürfnisse offen ist und eine Weihe voraussetzt (in Form des »Sakramentale«): die verschiedenen Formen der gottgeweihten Jungfräulichkeit. Bevor fragwürdige Experimente vollzogen werden, sollte zunächst einmal der Reichtum der vorhandenen Möglichkeiten ausgeschöpft werden⁶⁰.

⁵⁹ Zu den Aussichten einer »appeasement«-Politik in dieser Frage äußert sich sehr deutlich Streithofen, H. B., »Vorboten einer neuen Kirchenspaltung. Zur Diskussion über das Weiheamt für Frauen«: Die neue Ordnung 48 (1994) 129–145, hier 135 f. 140.

⁶⁰ In diesem Sinne Hourcade, Janine, *La femme dans l'Église. Étude anthropologique et théologique des ministères féminins* (Croire et savoir 7), Paris 1986, 246: »Mais il est dans l'Église un ministère féminin beaucoup moins douteuse et beaucoup moins contesté que le diaconat: la virginité consacrée«.

Neue Hoffnung bezüglich der Sakramentenpastoral?

Zum Gespräch mit der Pastoralkommission der Deutschen
Bischofskonferenz und zur Verwirklichung ihrer positiven Impulse

Von François Reckinger

Ausgehend vor allem von Frankreich, bezogen Seelsorger und Theologen seit dem zweiten Weltkrieg zunehmend kritisch Stellung zu der Frage, ob angesichts der Situation von Glauben und kirchlicher Gebundenheit der Bewerber Sakramente weiter im selben Umfang wie bisher gespendet werden können. Eine Bilanz der ersten Phase dieser Diskussion in bezug vor allem auf die Kindertaufe habe ich 1979 vorgelegt¹.

Nach einem gewissen Abflauen Anfang der achtziger Jahre ist die Auseinandersetzung in unserem Sprachraum seit ca. 1987 wieder aufgelebt, getragen diesmal in der Hauptsache von Pfarrern, die sich zu Wort meldeten, weil sie aus Gewissensgründen nicht mehr so weitermachen konnten und wollten wie bisher und aus ihrer diesbezüglichen Not keinen Ausweg sahen². Vor allem der erste Beitrag von Kopp hat eine Menge zustimmender Reaktionen von Pfarrern hervorgerufen und zur Bildung einer Arbeitsgruppe geführt, die der Deutschen Bischofskonferenz ein Memorandum zur Situation der Sakramentenpastoral überreicht und dieses anschließend veröffentlicht hat³. Wenige Monate später erschien ein Buch von Prof. Emeis, das sichtlich um einen Ausgleich zwischen dem Standpunkt der genannten Autoren und dem von Bischöfen und Diözesanleitungen bemüht ist⁴. Als Antwort auf diese, im Endeffekt nicht zu überhörenden Stimmen wie auch aus eigener pastoraler Sorge heraus hat die Pastoralkommission der Deutschen Bischofskonferenz im Juli 1993 das Schreiben »Sakramentenpastoral im Wandel« veröffentlicht⁵. Die erwähnte Gruppe

¹ Kinder taufen – mit Bedacht. Eine Darstellung der Diskussion im katholischen Raum seit 1945 mit kritischer Stellungnahme und pastoralen Ausblicken, Kall 1979.

² Bes.: K. Gartner, Lieber Bruder Bischof. Briefe eines Pfarrers zur Reform der Gemeindepastoral, Freiburg 1989 (³1990); U. Körner, Entscheidung statt Service. Gegen eine flächendeckende Heilsvereinnahmung. Notschrei eines Pfarrers, in: ErKiGe, H. 47 (2/1991) 8f; Th. Kopp, Katechumenat und Sakrament – nicht aber Sakramentenspendung an Ungläubige, in: AnzSS 97 (1988) 35–38; ders., Noch einmal: Katechumenat und Sakrament – nicht aber Sakramentenspendung an Ungläubige, ebd. 99 (1990) 243–245; J. Mayer, Taufe ja – Kirche nein? Ein junger Kaplan berichtet, in: GuL 60 (1987) 355–358; H. Niedenzu, Wollen, was die Kirche will, in: gd 23 (1989) 140; L. Pohle, Arkandisziplin und Sakramentenpastoral, in: LS 38 (1987) 160–166; ders., Zwischen Verkündigung und Verrat. Zur Gewissenskrise des Priesters heute, in: GuL 60 (1987) 334–354; H. P. Spieß, »Daß ich nicht anderen predige...« Wie ich mein Sabbatjahr sehe, in: Pbl 41 (1989) 212–218; ders., »Ganz ohne Religion sollen sie auch nicht aufwachsen.« Gibt es eine unheilige Allianz zwischen Elternhaus und Kirche?, ebd. 42 (1990) 226–236.

³ Glaubwürdige Sakramentenpastoral? Eine Anfrage an die deutschen Bischöfe, in: AnzSS 100 (1991) 50–52; ErKiGe H. 47 (2/1991) 33f.

⁴ D. Emeis, Zwischen Ausverkauf und Rigorismus. Zur Krise der Sakramentenpastoral, Freiburg 1991 (⁴1993).

⁵ Sakramentenpastoral im Wandel. Überlegungen zur gegenwärtigen Praxis der Feier der Sakramente – am Beispiel von Taufe, Erstkommunion und Firmung (Die deutschen Bischöfe, Pastoral-Kommission 12), Bonn 1993. – Die Abschnitte des Textes sind nicht nummeriert; von daher ist nur die relativ unpräzise Zitierung nach Seitenzahlen möglich.

von (174) Pfarrern, deren Angebot, bei der Erstellung des Dokumentes mitzuwirken, von den Bischöfen nicht angenommen worden war, hat Ende 1994 mit einer fundierten, in konstruktivem Ton und unbeirrt kirchentreuer Gesinnung abgefaßten kritischen Stellungnahme reagiert⁶.

Art und Anspruch des Dokumentes

Das Schreiben der Pastorkommission will »keine verbindlichen Rahmenrichtlinien« vorlegen, sondern »Ausdruck für die derzeitige Suchbewegung« sein, »eindringliche Aufforderung und begründete Ermutigung ... , gemeinsam nach Wegen zu suchen, Schritte zu formulieren und vor allem sie dann auch zu gehen, um dem untrennbaren Zusammenhang von Glaube und Sakrament überzeugender gerecht zu werden« (5.35). Genau dazu möchten die folgenden Überlegungen dienen. Daß dabei auch Widerspruch öffentlich geäußert werden darf, ergibt sich aus der genannten Art und Zielsetzung des Dokumentes. Das Recht dazu ist im übrigen selbst einem verbindlichen teilkirchlichen Text gegenüber wenigstens immer dann gegeben, wenn belegt werden kann, daß dieser in irgendeiner Weise gegen universalkirchlich verbindliche Lehren oder Bestimmungen verstößt.

Wer das unter Anm. 4 erwähnte Buch von Emeis gelesen hat, wird unschwer feststellen, wie sehr das Schreiben der Pastorkommission von ihm abhängig ist. Es übernimmt von diesem Autor charakteristische Begriffe wie »Geschichte Gottes mit jedem Menschen« (29.37), »Glaubensbiografie« (39), »Glaubensgeschichte« (41), »gelingendes Leben« (20.29); ebenso nahezu vollständig die Auswahl der Sakramente, die als Beispiele einzeln behandelt werden; und die entscheidende Aussage, auf die zurückzukommen ist, daß in annähernd gleichgelagerten Fällen einmal auf Aufschub, ein andermal auf Spendung eines bestimmten Sakramentes zu entscheiden sei, je nachdem, ob die Bewerber den Aufschub verstehen können oder nicht – obwohl auch im zweiten Fall der Vollzug des Sakramentes unter den vorausgesetzten Umständen als »fragwürdig« (Emeis, 85) bzw. als »pastoral nicht unproblematisch« bezeichnet wird (Pastorkommission, 34). Wie Emeis spricht auch der bischöfliche Text eine Art »Edelsprache«, die eindeutige Festlegungen vermeidet und, sofern solche dennoch ausgesprochen zu sein scheinen, diese durch entgegenstehende Aussagen ausgleicht oder gar zurücknimmt. Auf diese Weise werden immer wieder Sicherungen eingebaut, so daß, wenn bei Befolgung der Aufrufe zum mutigen Beschreiten neuer Wege irgend etwas schiefeht, die Verantwortung dafür immer beim (priesterlichen) Leser verbleibt, der die guten und »ausgewogenen« Prinzipien dann eben falsch angewandt hat. Mitunter verhüllt der Klang der Sprache auch das Nichtvorhandensein eines greifbaren Inhalts. Was soll das etwa sein, »eine dichte Lebenserfahrung«, die sich angeblich im »Wunsch der Eltern nach der Taufe« ihres Kindes ausspricht (sic, 38; aller Eltern?).

Es fragt sich, ob es gut ist, daß ein Dokument der Bischofskonferenz sich derart eng an Gedankengänge und Diktion eines einzelnen Theologen anschließt und die effektive Mitwirkung anderer Theologen und vor allem die von praktischen Seelsorgern wie den Unterzeichnern des oben erwähnten Memorandums darin nicht spürbar wird.

⁶ Sakramentenpastoral im Wandel. Stellungnahme zu Heft 12 der Pastorkommission der Deutschen Bischofskonferenz, Juli 1993, in: AnzSS 103 (1994) 598.600-602.

Zu Grundaussagen und Grundausrichtung des Dokumentes

Die Überlegungen gehen von der Feststellung aus, daß die volkscirchliche Gestalt der Kirche in der Krise ist und wir uns in der Übergangssituation zu einer anderen Sozialgestalt befinden. Zu Recht wird daraus gefolgert, daß die Seelsorger dem Rechnung zu tragen haben, indem sie darauf verzichten, Sakramente fraglos wie früher zu spenden; daß sie gleichzeitig jedoch darauf achten müssen, den Wandel nicht zu überstürzen, ihn nach Möglichkeit Gemeinden und einzelnen Bewerbern einsichtig zu machen und unterschiedliche Praktiken zu befolgen, je nachdem, ob in einer Gegend mehr oder weniger zahlreiche und bedeutsame volkscirchliche Elemente in gesundem Zustand erhalten sind. Auch unabhängig von der Krise der Volkskirche sind die Sakramente in unserer Zeit als Feier der Gemeinde wiederentdeckt und damit ihr früheres, individualistisch verengtes Verständnis überwunden worden. Das Schreiben bemüht sich mit Recht, Wege aufzuzeigen, wie diese erneuerte Sicht den Gemeinden vermittelt und in die Praxis umgesetzt werden kann, so daß gerade auch Fernerstehende etwas davon zu begreifen vermögen und sich durch geänderte Praktiken nicht vor den Kopf gestoßen fühlen.

Angesichts der Feststellung: »Die Schere zwischen unserer Praxis von Feier und Spendung der Sakramente und dem Rückgang von Glaube und Glaubensleben ist weit geöffnet und wird immer mehr zu einer bedrückenden Last« (5), erklären die Bischöfe mit wohlthuender Bescheidenheit: »Die hier vorgestellten Überlegungen ... sind weithin eine Problemanzeige.« Allgemein konsensfähige Lösungen haben sie demnach für viele Fragen nicht anzubieten, und sie meinen, diese Notsituation werde »der Kirche wohl auch in Zukunft erhalten bleiben« (57). Angesichts dessen rufen sie dazu auf, »neue Wege und Erfahrungen zu wagen« (5.57). Dabei soll eine »gegenseitig gewußte und begründbare Pluralität ... möglich bleiben« (5). »Auf Grund unterschiedlicher Situationen in einzelnen Pfarreien wie auch auf Grund unterschiedlicher Auffassungen unter den Seelsorgern werden gleichzeitig unterschiedliche Wege gegangen werden – auch in benachbarten Pfarreien« (57).

Das ist sicher eine der wichtigsten und erfreulichsten Aussagen des Dokumentes. Jedoch müßte, um ein faires Nebeneinander unterschiedlicher Praktiken zu ermöglichen, dem sehr bald eine Bestimmung (bzw. die Erinnerung an bereits existierende Bestimmungen des CIC), versehen mit Durchführungsmaßnahmen, folgen, um zu verhindern, daß Seelsorger einer Pfarrei in die Sakramentenpastoral einer anderen Pfarrei eingreifen, indem sie von dort kommende »Asylsuchende« aus sakramentenpastoralen Gründen bei sich aufnehmen und ihnen das zugestehen, was ihnen dort ohne die Erfüllung bestimmter Bedingungen verwehrt wurde. Berufungsinstanz für Sakramentenbewerber ist der Bischof oder das Bischöfliche Ordinariat, es kann nicht jedweder andere Pfarrer sein. Solange die diesbezügliche Unordnung nicht behoben wird, haben anspruchsvollere Wege der Sakramentenpastoral kaum eine Chance, sich zu halten, zu entfalten und längerfristig ihre Effizienz unter Beweis zu stellen. Denn naturgemäß fliehen Bewerber aus Pfarreien, in denen solches versucht wird, in andere, wo weniger oder gar nichts verlangt wird, während zu einer umgekehrten Wanderbewegung kein Anlaß besteht. Anspruchsvollere Seelsorger haben daher kaum Gelegenheit, in die Pastoral ihrer willfährigeren Nachbarn störend einzugreifen, während das Umgekehrte immer wieder der Fall ist. Deshalb bedürfen erstere, damit ein fairer Wettbewerb der unterschiedlichen pastoralen Wege möglich wird, unbedingt des Schutzes von seiten des Bischofs.

»Glaube als Weg«

Im Anschluß an eine ganze Reihe von Autoren⁷ stellen die Bischöfe zutreffend fest, daß viele Sakramentenbewerber mit dem, was sie erbitten, nicht das meinen, was die Kirche mit den Sakramenten Jesu Christi meint, sondern das, was religionssoziologisch als »Übergangsriten« bezeichnet wird, d.h. Riten, die Übergänge von einer Lebensphase zu einer anderen sakralisieren und die Bewerber selbst oder ihre Kinder unter den Schutz Gottes stellen sollen (22.29). Dieses Bedürfnis sei ein »Bestandteil des Sakramentes, aber nicht dessen christliches Spezifikum. Weithin fehlen die Grundvoraussetzungen für den Empfang eines Sakramentes: der personale Glaube und die Bejahung des eigentlichen Sinnes der Sakramente, wirksame Zeichen der Nähe Gottes, der Begegnung mit ihm durch Christus und in der Gemeinschaft der Kirche zu sein.« Befremden muß es, wenn in diesem Zusammenhang davon gesprochen wird, daß auch der heutige Mensch nicht bloß nicht »ohne Riten«, sondern auch nicht ohne »Mythen« leben könne (22) – so als könnte auch ein solches Verlangen durch Christentum, Kirche und Sakramente befriedigt werden. Erfreulich dagegen ist die Einladung, nach Riten und Symbolen »im Vorraum der Sakramente« zu suchen, die der Situation derartiger Bewerber entsprechen würden, so daß auf ihre Bitte um Sakramente nicht, wie bisher, mit einem »Alles-oder-Nichts« reagiert zu werden brauchte (26).

Gleichzeitig verlangt das Schreiben – im Anschluß an zahlreiche französische Autoren seit den fünfziger Jahren⁸ und nahezu dreißig Jahre nach der entsprechend ausgerichteten Pastoralanweisung der französischen Bischöfe zur Kindertaufe⁹ –, Bewerbern der genannten Art das anzubieten, was in der einschlägigen Literatur als »Pastoral des Weges« (pastorale du cheminement) bezeichnet wird. Wo Fernstehende, die für sich oder ihre Kinder um Sakramente bitten, »zu einem Weg der gegenseitigen Annäherung (zwischen ihnen und der Kirche) bereit sind«, sollte man diesen Weg nicht »durch Überforderung an seinem Anfang beschneiden ... Allerdings ... darf kein Zweifel bestehen, daß jeder, der sich am Anfang bereit erklärt, auch einen Prozeß mitmachen und einen Weg mitgehen will. Man muß diesen Wegcharakter von Beginn jeder Katechese an unmißverständlich herausstellen ... (Es muß) mit aller Klarheit ein prozeßhaftes Engagement eingefordert werden ... Wer sich überhaupt weigert, diesen Weg des Glaubens mitzugehen ..., sollte, wenn alles gute Zureden und alle Hilfe versagen, eher zurückgestellt werden, als dies heute durchschnittlich der Fall ist ...« (19).

Dementsprechend wird auf die Vorschrift des CIC verwiesen, erwachsene Taufbewerber zunächst in den Katechumenat aufzunehmen (can. 851,1), und auf die entsprechende Bestimmung der Deutschen Bischofskonferenz von 1986, gemäß der für derartige Bewerber auf pfarrlicher oder überpfarrlicher Ebene ein Katechumenat durchgeführt werden muß (31). Der Katechumenat, so heißt es, wird »in der zunehmend missionarischen Situation der Kirche in unserer Gesellschaft ... immer mehr an Bedeutung gewinnen« (42). Viele Getaufte jedoch »befinden sich häufig in einer katechumenatsähnlichen Situation«. Von daher empfiehlt es sich, wenn sie um Sakramente bitten, entsprechende »Wege des Glauben-lernens mit ihnen an den Grundelementen des Katechumenats auszurichten« (31). Bei derartigen Wegen ist u. a. zu beachten, daß der »Endpunkt« (d.h. der Zeitpunkt, an dem das gewünschte Sakrament faktisch gespendet wird) am Anfang nicht festliegt

⁷ Vgl. Reckinger a. a. O. (Anm.1), 116.303.

⁸ Vgl. ebd. 78–101; 112–138.

⁹ 6. 12. 1965 (DC 48, 1966, 457–465); vgl. ebd. 101–112.

(32). Unter »Hinweise zum konkreten Handeln« wird als erstes erklärt, daß es »dringend Schritte in Richtung einer wachsenden Verbindlichkeit in der Sakramentenpastoral« braucht (33).

Das alles klingt gut und ermutigend. Doch steht dem eine andere Aussagenreihe entgegen, die das Gesagte für die Fälle, in denen es ernst wird – und gerade um diese geht es ja –, wieder weitgehend in Frage zu stellen scheint. »Die Hinnahme sehr unterschiedlicher Formen von Engagement und Beteiligung kann eine Form der Teilnahme an der Geduld Gottes mit uns sein ...« (23). Diese Feststellung kann sicher einen guten Sinn haben. Dennoch ist zu fragen, ob es nicht ein Minimum an Beteiligung gibt, das vor einer weiteren Sakramentenspendung erreicht sein müßte – da das ganze Problem ja hauptsächlich darin besteht, daß sich bei den allermeisten Bewerbern die »Beteiligung« auf die von ihnen verlangten Riten in »Übergangssituationen« beschränkt.

»Bei einigen – und oft vielen – müssen wir es gut sein lassen, wenn wir ihnen etwas in ihr Leben mitgeben können. In solchen Begegnungen ist der Zeitaufwand und das innere Engagement zu begrenzen im Blick auf das in der jeweiligen Situation Mögliche... Anderen können wir evtl. viel mitgeben ... Es wird dann darauf ankommen, mit der nötigen Zeit und Kraft verfügbar zu sein« (34). Da ist sicher etwas dran, und man kann und sollte auf weite Strecken hin tatsächlich einen solchen Unterschied machen. Das darf jedoch nicht soweit gehen, daß bestimmten Personen ein verbindlich für alle festgesetzter Rahmen – etwa eine bestimmte Anzahl von Treffen zur Vorbereitung einer Kindertaufe oder von Elterntreffen zur Vorbereitung der Erstkommunionfeier – einfach erlassen wird. Aus wichtigen Gründen (z.B. bei Alleinerziehenden mit kleinen Kindern) kann statt der Teilnahme an den Treffen gelegentlich, im Extremfall gar durchgehend, die Form des Gesprächs mit den Interessenten in ihrer Wohnung gewählt werden. Dabei kann aus dem von den Bischöfen genannten Grund ein solches Gespräch mitunter relativ kurz sein. Die *Zahl* der Begegnungen soll jedoch grundsätzlich die gleiche sein wie für alle anderen Teilnehmer; und daß es sich so verhält, muß diesen wirksam bekanntgemacht werden, weil ansonsten das Gerechtigkeitsempfinden verletzt und das System der Hinführung zur sakramentalen Feier unglauwürdig wird.

Gegen dieses Empfinden verstößt m.E. in der Mehrheit der Fälle das bereits erwähnte Prinzip, auf einen an sich notwendigen Aufschub eines Sakramentes dann zu verzichten, wenn die Bewerber die Berechtigung einer solchen Entscheidung *nicht einsehen* können: »Es ist damit zu rechnen, daß manchen Menschen die Kluft zwischen ihrer Erwartung an die Kirche und ihrer tatsächlichen Distanz zur Glaubensgemeinschaft nicht bewußt wird und dies ihnen auch nicht zu vermitteln ist. Sie können die Gründe für den Aufschub eines Sakramentes bzw. für einen längeren Weg der Hinführung nicht nachvollziehen und sehen darin eine persönliche Zurückweisung ... In solchen Situationen kann der Erwartung der Betroffenen nur entsprochen werden, wenn...« (33). Auf die angefügte, völlig ineffektive Bedingung wird gleich zurückzukommen sein. In der Fortsetzung heißt es dann: »Daneben wird es auch Menschen geben, denen die Problematik ihrer Bitte um das Sakrament bewußt ist bzw. denen diese Problematik bewußt gemacht werden kann. Sie sollen in ihrem Anliegen ernst genommen und evtl. sogar noch bestärkt werden ... Im Hintergrund ... muß immer die Frage stehen, wie wir der Geschichte Gottes mit dem konkreten Menschen dienen können. Die Antworten auf diese Frage ... können zu verschiedenen Formen des Handelns führen: im einen Fall zum Aufschub der Feier des Sakramentes und gegebenenfalls zu einem längeren Weg der Hinführung, im anderen Fall mag es der – pastoral nicht unproblematische – Vollzug des Sakramentes sein« (34).

Daß faktisch Seelsorger in Einzelfällen so verfahren – und zwar dann, wenn es sich um Bewerber mit beschränkteren geistigen Fähigkeiten handelt und die ungleiche Behandlung unter den gegebenen Umständen niemand anderem ins Auge fällt –, dagegen wird niemand etwas einwenden. Daß eine ungleiche Behandlung aufgrund des genannten Kriteriums jedoch in einem bischöflichen Schreiben *zum Prinzip erhoben* wird, das ist, soweit ich sehe, einmalig, und muß ebenso verwundern, wie wenn dieselbe Regel in anderen Lebensbereichen zum Grundsatz erklärt würde; wie wenn etwa Erwartungen der Steuerermäßigung beim Finanzamt, der Versetzung in der Schule, der Diplomierung oder Promotion an Hochschulen, der Einstellung oder Beförderung in Verwaltungen und Betrieben, deren Erfüllung nach objektiven Kriterien entweder abgelehnt oder aufgeschoben werden müßte, dennoch umgehend positiv beschieden würden, wenn die Interessenten Ablehnung oder Aufschub nicht verstehen könnten. Eine solche Regel wurde bisher in keinem einzigen Lebensbereich ernsthaft vorgeschlagen. Und das mit guten Gründen, denn sie benachteiligt die Einsichtigen und begünstigt die Uneinsichtigen. Die Bewerber würden sich im Fall ihrer häufigen oder generellen Anwendung sehr schnell *gegenseitig informieren*: Es genügt Uneinsichtigkeit zu beweisen, um zu erlangen, was wir fordern. Wie schwach wäre angesichts dessen die Position eines Seelsorgers, wenn er irgend jemandem zur Einsicht hinsichtlich des für ihn notwendigen Aufschubs verhelfen wollte. Einigermmaßen bestehen könnten in dieser Situation lediglich jene Seelsorger, die ihre Gesprächspartner durch monologisches Dauerreden und Überrumpelung mittels geschickter Fragen so zu manipulieren wissen, daß sie nicht dazu kommen, Uneinsichtigkeit zu äußern.

Wie bei diesem Punkt muß auch bei einigen anderen nach der *Ernsthaftigkeit* des Dokumentes gefragt werden. Etwa wenn es heißt, im Fall des »pastoral nicht unproblematischen« Vollzuges einer bestimmten Kindtaufe müßte gleichzeitig den Eltern »deutlich gemacht (werden), daß die Feier eines Sakramentes auch eine ernste Verpflichtung zur Erneuerung der Glaubenspraxis beinhaltet« (33). Die dem an sich notwendigen Aufschub gegenüber Uneinsichtigen sind es in der Regel um so mehr gegenüber bloßen Mahnungen, denen die Kirche selbst keinerlei Effektivität zu verleihen wagt. Oder ist es etwa ein ernst zu nehmender Gedanke, daß der problematische Vollzug einer Taufe u.a. dadurch aufgewogen werden könnte, daß die getauften Kinder später zu Veranstaltungen wie Martinszug und Nikolausbesuch eingeladen werden (ebd.)? Ernsthaftigkeit läßt schließlich der Optimismus vermissen, mit dem von der *Patenfunktion* gesprochen wird (37.39). Paten aus der Gemeinde, wie sie hier vorgeschlagen werden, werden in der Regel gerade von jenen Eltern, die solche am nötigsten hätten, am wenigsten akzeptiert. Die »Aufgabe der Taufpaten ... neu ... zu gestalten« wird, angesichts der faktischen Lage, in vielen Gegenden wohl erst möglich werden, wenn die Patenfunktion für einige Jahrzehnte abgeschafft worden und die Erinnerung an die derzeitige Gestalt dieser Funktion geschwunden ist.

Und ein Letztes: zwar wird, wie erwähnt, im Anschluß an den CIC von Katechumenat gesprochen, doch ist nicht ausdrücklich die Rede vom »*Ordo Initiationis Christianae Adulorum*« von 1972 und seinen pastoralen Anweisungen, die in der einschlägigen Literatur als wegweisend auch für katechumenatsähnliche Bemühungen mit bereits Getauften, insbesondere mit Firmbewerbern, und für die Vorbereitung von Eltern auf Taufe und Erstkommunion ihrer Kinder hingestellt werden. Diese Anweisungen, zusammen mit dem ihnen entsprechenden Ritus in seinen verschiedenen Etappen, haben inzwischen zu bemerkenswert guten Ergebnissen geführt, nicht nur in sog. Missionsländern, sondern vor allem

auch in Frankreich und den USA¹⁰. Von einer Verlautbarung der Pastoralkommission zur Sakramentenpastoral wäre zu erwarten gewesen, daß sie ein Wort darüber sagen würde, wie weit denn nun die Überlegungen gediehen sind bezüglich einer deutschsprachigen Fassung dieses Ritus und seiner Anweisungen – nach mehr als zwanzig Jahren!

Zu den Kriterien der Zulassung

Als Kriterium für Zulassung oder Aufschub eines sakramentalen Vollzugs wird immer wieder der *Glaube* genannt. Einmal wird darauf hingewiesen, daß es »Formen eines impliziten, rechtfertigenden Glaubens« gibt (18). Das ist richtig, doch wäre hinzuzufügen, daß ein solcher für die Spendung von Sakramenten nicht genügt, sondern dafür ein expliziter christlicher und ekklesial geformter, d.h. in der Gemeinschaft der Kirche gelebter Glaube erforderlich ist.

Da der Glaube ohne Werke tot ist (Jak 2,17.20) und allein jener Glaube mit Gott verbunden, der »in der Liebe wirksam ist« (Gal 5,6), gehört zu den Bedingungen des erlaubten und fruchtbaren Sakramentenempfangs nach christlicher Überlieferung das *Freisein von schwerer Sünde* ebenso grundlegend wie der christlich-ekklesiale Glaube. Es verwundert, daß von dieser Dimension in dem Schreiben (ebenso wie größtenteils in der entsprechenden neueren Literatur) nur sehr zurückhaltend, implizit und nahezu verschleiert die Rede ist: »Das eine wichtige Kriterium ist die Gemeinschaft im Glaubensbekenntnis und die Bereitschaft, daraus das Leben zu gestalten. Das andere Kriterium, das auch im Glaubensbekenntnis angesprochen wird, ist die Bereitschaft zu verbindlicher Kirchengemeinschaft in einer Gemeinde« (19). Es gibt keinerlei Grund, dies nicht im Sinn des oben Gesagten zu verdeutlichen.

Gewiß ist der Begriff der schweren Sünde in der Vergangenheit in hohem Maß mißbraucht worden, indem in bestimmten Lebensbereichen zu viele Sünden dieser Art gesehen und behauptet wurden. Dennoch dürfte heute auf den Gebrauch dieses Begriffs gerade auch in Verlautbarungen zur Sakramentenpastoral nicht verzichtet werden. Dient doch das Bemühen um Unterscheidung zwischen schweren Sünden und alltäglichen oder läßlichen Sünden u. a. auch dazu, die Grenze zu markieren, die im Hinblick auf Sakramentenfähigkeit nicht unterschritten werden darf. Damit aber hilft es, die beiden Extreme, Laxismus, Minimalismus, Liberalismus auf der einen, Überforderung und Rigorismus auf der anderen Seite auszuschließen – was ja auch das Anliegen der Pastoralkommission ist. Nicht verschwiegen werden sollte, daß die gewohnheitsmäßige Verweigerung der Teilnahme am Sonntagsgottesdienst nach wie vor zu den schweren Sünden zu zählen ist – entsprechend u. a. der bundesdeutschen Synode von 1974, die ja sogar (m.E. übertreibend) noch mit der Möglichkeit schwerer Verfehlung bei gelegentlichem unbegründetem Versäumen gerechnet hat¹¹. Dieser Punkt ist u. a. deswegen so wichtig, weil eine gelebte

¹⁰ Vgl. B. Fischer, Das amerikanische Beispiel. Die Rezeption des Ritus der Erwachseneninitiation von 1972 in den Vereinigten Staaten, in: LJ 37 (1987) 67–74; F.-P. Tebartz-van Elst, Der Erwachsenenkatechumenat in den Vereinigten Staaten von Amerika. Eine Anregung für die Sakramentenpastoral in Deutschland (MThA 28), Altenberge 1993; ders., Die Wiederbelebung des Erwachsenenkatechumenates in den USA..., in: LJ 44 (1994), 67–88; A. Fayol-Fricourt u. a., La mise en œuvre du rituel de l'initiation chrétienne des adultes, in: LMD, H. 185 (1991) 85–115 (Frankreich, Senegal, USA).

¹¹ Beschluß Gottesdienst, 2.3. Vgl. dazu: F. Reckinger, »Auch wenn es vielen widerstrebt«. Der Verpflichtungscharakter des Sonntagsgottesdienstes nach der bundesdeutschen Synode, in: MThZ 33 (1982) 116–123.

Kenntnis der christlichen Glaubens- und Morallehre davon abhängt. Wer sich der eucharistischen Sonntagsversammlung entzieht, entzieht sich der Chance, in Lesungen und Homilie (sofern die Prediger ihre Pflicht erfüllen), zu hören, was Jesus uns vom Vater verkündigt und was er »zu befolgen geboten« hat (vgl. Mt 28,20).

Daß Sakramentenempfang im Zustand schwerer Sünde sakrilegisch ist, sollte in einem Schreiben zur Sakramentenpastoral ebensowenig verschwiegen werden wie die Tatsache, daß zur Behebung dieses Zustandes außer tätiger Reue der Vollzug des Bußsakramentes erforderlich ist, im Normalfall vor dem nächsten Kommunionempfang.

Derartigen Erwägungen gegenüber wird vielfach eingewandt, die meisten unter den problematischen Sakramentenbewerbern seien *subjektiv nicht schwer schuldig*, weil sie angesichts ihrer Lebensumstände ihr Verhalten nicht als schwer sündhaft erkennen können. Das trifft sehr wahrscheinlich weitgehend zu, kann jedoch nicht ohne weiteres für die Mehrzahl derjenigen unter ihnen angenommen werden, die zur vollen Entfaltung ihrer religiös-moralischen Veranlagung und Fähigkeiten gelangt sind. Und wie dem auch sei, bei objektiv schwerer Sünde können aufgrund wahrscheinlicher subjektiver Schuldinderung oder gar Entschuldigung zwar in einer Reihe von Fällen Sakramente gespendet werden, nicht aber generell auf der ganzen Linie. Das gesamte sakramentale System kann nicht auf dieser Grundlage beruhen, weil ansonsten die Lehre darüber, was schwere Sünde und was erlaubter oder sakrilegischer Sakramentenempfang ist, durch das eigene Tun der Kirche verdunkelt wird. Sakramente können insbesondere dann nicht gespendet werden, wenn es sich um Tatbestände handelt, deren schwere Sündhaftigkeit der Kirche als ganzer eindeutig zum Bewußtsein gekommen ist, wie das gewohnheitsmäßige unentschuldigte Versäumen des Sonntagsgottesdienstes, die Abtreibung oder das Leben in einer Geschlechtsgemeinschaft, die keine (kirchlich) gültige Ehe ist; aber auch Zuhälterei, Drogenhandel, Folter, Terrorismus; Waffenhandel oder Beteiligung am Krieg ohne Rücksicht auf die vom Lehramt festgestellten »strengen Bedingungen«. Sofern derartige Verstöße geheim sind, muß die Verkündigung die Gewissenspflicht der Enthaltung vom Sakramentenempfang deutlich machen. Sind sie dagegen öffentlich bekannt, dürfen die betreffenden Personen, solange sie ihre Haltung nicht geändert haben, von den Hirten nicht zu den Sakramenten zugelassen werden. Es ist ein Verdienst des CIC 1983, dies hinsichtlich des Kommunionempfangs deutlicher als sein Vorgänger von 1917 zum Ausdruck gebracht zu haben (can. 915), nachdem bereits das Apostolische Schreiben »Familiaris consortio« (1981) mit derselben Deutlichkeit die Unmöglichkeit der Zulassung zum Kommunionempfang für die geläufigsten Formen nichtehelichen Zusammenlebens ausgesprochen hatte¹². Teilkirchliche Verlautbarungen zur Sakramentenpastoral müßten auf jeden Fall auf diese universalkirchlichen Vorgaben ausdrücklich Bezug nehmen.

Noch unter einem anderen Gesichtspunkt ist nach der moralischen Erlaubtheit sakramentaler Vollzüge zu fragen: dem der *Wahrheit und Wahrhaftigkeit von Erklärungen*, die im Verlauf der sakramentalen Handlungen ausgesprochen werden. Wenn hier die Unwahrheit gesagt wird, ist das Lüge im Angesicht Gottes und seiner heiligen Gemeinde, und damit ebenfalls Sakrileg. Darauf wird im Zusammenhang mit den Fragen nach dem Glauben und der Absage vor der Taufe zurückzukommen sein.

¹² Nr. 80-82.84.

Zur Kindertaufe

Weitgehend treffend wird die Problemlage dargestellt: Viele Schwierigkeiten, die sich im Zusammenhang mit Erstkommunion, Firmung oder Trauung ergeben, gründen darin, »daß Kinder getauft werden ohne die Aussicht, in eine lebendige Beziehung zur Glaubensgemeinschaft der Christen hineinzuwachsen«. Zu Recht wird daraus geschlußfolgert, daß es sinnvoll sei, »die Schritte zu einer veränderten Sakramentenpastoral mit einer Veränderung ... der Taufpastoral zu beginnen« (36). Allerdings bedeutet der übernächste Satz demgegenüber eine Art von Vernebelung, wenn es heißt: »Viele Seelsorger haben den Eindruck, daß Kinder getauft werden, deren Eltern mehr oder weniger als »ungläubig« anzusehen sind bzw. nicht am Leben der Kirche teilnehmen.« Ein bloßer Eindruck ist das auf keinen Fall, vielmehr handelt es sich um harte Tatsachen. Zum mindesten die Nichtteilnahme am kirchlichen Leben liegt auf der Hand und wird von den Interessenten, d. h. der großen Mehrheit der Eltern, die um die Taufe ihrer Kinder bitten, nicht in Abrede gestellt. Das Gläubig- oder Ungläubigsein als solches ist naturgemäß weniger leicht festzustellen, aber ausschlaggebend für die Spendung von Sakramenten kann nicht der Glaube an sich sein, sondern nur der in der Teilnahme am kirchlichen Leben bekundete, ekklesial geformte Glaube. Um *kein* Sakrament zu spenden, braucht ein Seelsorger nicht nachzuweisen, daß ein bestimmter Bewerber *keinen* ausreichenden Glauben hat; vielmehr muß, damit er eines spendet, entsprechend den überlieferten Vorfragen bei Taufe und Firmung und dem Amen vor dem Kommunionempfang, *der Bewerber* innerhalb und vor der Gemeinde *glaubwürdig bekunden*, daß er im Sinn des Glaubens der Kirche glaubt.

Papst Paul VI. hat im Zuge der Liturgiereform die historische Entscheidung getroffen, die *Tauffragen* nach dem eigenen Glauben den *Eltern* vor der Taufe ihrer Kinder stellen zu lassen. Die Wichtigkeit und die Konsequenzen dieser Entscheidung finden im Schreiben der Pastorkommission keine annähernd adäquate Beachtung, obwohl sie die Grundlage der zu verwirklichenden Erneuerung der Taufpastoral darstellen. Würde dem sachgemäß Rechnung getragen, könnte nicht an die Adresse der Seelsorger die Aufforderung ausgesprochen werden, sich in der »nachchristlichen« Übergangssituation »ein endgültiges Urteil darüber zu versagen, ob es sich im konkreten Falle wirklich um »ungläubige« Eltern handelt« (36). Endgültig kann und braucht ein solches Urteil überhaupt niemals zu sein. Aber um dem geltenden Ritus entsprechend legitim taufen zu können, muß der zuständige Seelsorger sich ein begründetes vorläufiges Urteil darüber gebildet haben, daß wenigstens ein Elternteil im Sinn der Kirche glaubt und dementsprechend die Glaubensfragen des Ritus guten Gewissens mit Ja beantworten kann. Daraus ergibt sich die Notwendigkeit, vor allem diese Frage mit den Betroffenen vorher ernsthaft zu besprechen.

Was darauf im Text folgt, ist reichlich unklar. Zuerst heißt es: »Die betroffenen Eltern, die in einem eventuellen Taufaufschub eher eine Verweigerung sehen würden, wären persönlich verletzt und verärgert; vielleicht würden sie sich ganz von der Kirche abwenden.« An sich ist dazu zu sagen, daß sich ein solches Risiko in einer Sakramentenpastoral, die nicht zu jedem Wunsch von vornherein Ja und Amen sagt, niemals vollständig vermeiden läßt. Wer es absolut ausschließen will, dem bleibt nur übrig, in jedem Fall zu tun, was von ihm erwartet wird.

Aber vielleicht ist es von den Bischöfen nicht so gemeint, sondern bezieht sich nur auf die *Erstreaktion* des Seelsorgers gegenüber der Taufbitte der Eltern, nicht auf die im Endeffekt zu treffende Entscheidung (in den französischen Dokumenten und Stellungnahmen zur »pastorale du cheminement« wird dieser Unterschied immer wieder deutlich herausge-

stellt). Anschließend heißt es nämlich: »Diese offene Situation erfordert und eröffnet einen Prozeß gegenseitiger Annäherung: Eltern, die ihr Kind zur Taufe anmelden, auch wenn sie selber... ohne ausdrückliche Beziehung zur Glaubensgemeinschaft mit der Gemeinde leben, werden eingeladen, sich ... auf einen Weg gegenseitiger Annäherung einzulassen (z.B. in mehrmaligen, aber zeitlich begrenzten Gesprächskreisen ...) ... Auf dem vorgeschlagenen Weg ist die Begegnung zwischen glaubenden Christen der Gemeinde und den betreffenden Eltern anzustreben...« (36f). Dieser Abschnitt gehört zu den besten Passagen des Schreibens und scheint der Literatur der »pastorale du cheminement« direkt entnommen zu sein.

Konkretisierend heißt es anschließend, das »Bestreben sollte dahin gehen, die Möglichkeit der Begegnung zwischen Eltern und Gemeinde auch zeitlich auszudehnen«. Es werden mehrere, »z.B. drei« Treffen vor der Taufe empfohlen. Sehr wichtig ist der abschließende Hinweis, »daß diese zeitliche Intensivierung nicht allein Sache des Seelsorgers sein kann, sondern die Mitarbeit von Frauen und Männern aus der Gemeinde voraussetzt« (38).

Unklar ist wiederum, wie die darauffolgende Aussage zu verstehen ist: »Selbst ein verstärktes Bemühen... wird wohl nur selten dazu führen, mit vielen gemeindefremden Eltern einen längeren katechumenalen Weg als Anfang zu einer erneuerten Glaubensgemeinschaft zu gehen.« Bis zum Beweis des Gegenteils meine ich annehmen zu sollen, daß mit einem »längeren katechumenalen Weg« an dieser Stelle ein solcher gemeint ist, der erheblich über die mehreren, »z.B. drei« Treffen hinausgeht, von denen vorher die Rede war; daß die etwa drei Treffen hingegen für alle, zum mindesten jedoch für alle gemeindefremden Eltern gedacht sind.

Darauf folgen »Vermittelnde Lösungen« für unsere derzeitige Übergangssituation. Wenn Eltern »sich nicht auf den Weg der Annäherung zur Gemeinde einlassen und ... zugleich nicht verstehen können, warum ... ein eventueller Verzicht auf das Sakrament sinnvoller wäre ...«; wenn gleichzeitig angenommen werden kann, daß die Kinder durch Kindergarten, Religionsunterricht und gemeindliche Katechese »nicht ohne jeden Kontakt mit der christlichen Glaubenswelt bleiben werden«, dann »darf... den Erwartungen der Eltern entsprechend gehandelt«, d.h. die Taufe (wohl unter Voraussetzung der in demselben Kontext noch einmal erwähnten »wenigen Begegnungen«) getauft werden (38f).

Zweierlei ist an diesem Abschnitt erfreulich: die »wenigen Begegnungen« scheinen in jedem Fall gefordert werden zu sollen oder wenigstens zu dürfen; und: es »darf« getauft werden, eine Verpflichtung dazu scheint nicht ausgesagt, sondern die Entscheidung darüber in das Ermessen des Seelsorgers gestellt zu sein. Doch läßt eine Gegenaussage nicht lange auf sich warten, die dies wiederum in Frage stellt (dazu unten, zu S. 39f).

Hier folgt zunächst eine Aussage zur brisanten Frage des Glaubensbekenntnisses der Eltern bei der Tauffeier. Falls diese »keine Beziehung zum Glauben und zur Kirche (mehr) haben und nicht am Leben der Gemeinde teilnehmen« und dennoch dafür sind, »ihr Kind mit der Gemeinde in Verbindung zu bringen«, dann sei »der Glaube der Mitchristen in der Gemeinde die Basis für die Taufe der Kinder«. Lediglich in Klammern wird hinzugefügt: »... was sich ggfs. darin ausdrücken könnte, bei der Tauffeier auf das Glaubensbekenntnis der Eltern zu verzichten« (39).

Dazu ist zu sagen, daß immer dann, wenn Eltern nach einem ernsthaften Gespräch meinen, die rituellen Fragen im wesentlichen ehrlicherweise nicht mit Ja beantworten zu können, eine solche Beantwortung, wie bereits dargetan, eine sakrilegische Lüge wäre und darum, als in sich schlechter Akt, *in jedem Fall unterbleiben muß*, unabhängig von jeglichen Nützlichkeits Erwägungen. Derartige Erwägungen, die zugunsten der Setzung eines

solchen Aktes zu sprechen scheinen, wären im übrigen illusorisch; denn wahrer Nutzen, vor allem pastoraler Art, kann der Natur der Dinge nach niemals aus in sich verkehrten Handlungen resultieren. Seelsorger dürfen von daher unter keinen Umständen zu unwahrscheinlichen Erklärungen im Zusammenhang mit der Feier der Sakramente verleiten, sondern müssen im Gegenteil, in dem uns hier interessierenden Fall beim Taufgespräch, nachdrücklich vor einem solchen Verhalten warnen. Das müßte eine bischöfliche Erklärung zur Sakramentenpastoral als Grundgegebenheit unbedingt herausstellen.

Beim Vollzug des Glaubensbekenntnisses der Eltern oder dem Verzicht darauf handelt es sich jedoch auf keinen Fall um ein bloßes rituelles Detail, sondern um den *Kernpunkt der Reform des Kindertaufritus*, durch den dieser erstmalig in seiner gesamten Geschichte aus einem verkürzten Erwachsenentaufritus zu einem eigenständigen Ritus geworden ist. Die Entscheidung über den Verzicht darauf kann daher weder in der Kompetenz der einzelnen Seelsorger noch in der der sie beratenden Pastorkommission einer Bischofskonferenz liegen. Sie kann nur in der kirchenrechtlich dafür vorgesehenen Weise getroffen werden. Dazu heißt es in den Vorbemerkungen zur »Feier der Kindertaufe« (1971): Wenn bekannt ist, »daß beide Eltern nicht nur die religiöse Praxis aufgegeben haben, sondern als ungläubig anzusehen sind« und die Teilnahme am Taufgespräch abgelehnt wird oder ergebnislos verläuft, »so darf die Taufe – auch wenn die Eltern bei ihrer Bitte bleiben – vorerst nicht gespendet werden, es sei denn, eine fest im Familienverband lebende Person verpflichtet sich unter Zustimmung der Eltern vor dem Seelsorger, für eine religiöse Erziehung des Kindes Sorge zu tragen« (Nr. 36). Die bundesdeutsche Synode hat daran Folgendes geändert: Der Fall ist nun nicht mehr bloß gegeben, wenn *bekannt* ist, daß beide Eltern ungläubig sind, sondern immer dann, wenn sie es *sind*, auch wenn dies dem zuständigen Seelsorger erst beim Taufgespräch bekannt wird. Dieses Gespräch wird nunmehr für alle Eltern (und nicht mehr bloß, wie vorher, für die notorisch ungläubigen Eltern) »zumindest beim ersten Kind« vorgeschrieben. Statt von einer »fest im Familienverband lebende(n) Person« als mögliche Elternvertretung im Hinblick auf die religiöse Erziehung spricht die Synode von einer Person, die »der Familie unmittelbar und auf längere Zeit verbunden ist«¹³.

Eine derartige Elternvertretung mag innerhalb anderer Kulturen als realistisch erscheinen – etwa in Afrika, wo Kinder innerhalb der Großfamilie oft mehr mit anderen Verwandten zusammen sind als mit ihrer leiblichen Mutter. In unserem Kulturkreis dagegen sind, angesichts der Quasi-Monopolstellung der Kleinfamilie für die Sozialisierung ihrer Kinder, die Chancen einer effektiven Einflußnahme von Drittpersonen in den meisten Fällen praktisch gleich null. Dennoch: will man, wie die Pastorkommission es hier tut, die Taufe von Kleinkindern aufgrund des Glaubens von Drittpersonen rechtfertigen, kann es nur mittels des vom Taufordo verlangten und durch die bundesdeutsche Synode bekräftigten Verfahrens geschehen, bei dem *eine bestimmte Drittperson* (deren Möglichkeiten der Einflußnahme konkret zu prüfen sind) im Einvernehmen zwischen Eltern und Seelsorger benannt wird. Dies durch einen ganz allgemeinen Verweis auf den »Glauben der Mitchristen« zu ersetzen, wie die Kommission es als Möglichkeit nahelegt, kann nicht angehen. Das Glaubensbekenntnis der Eltern ist ein zu wichtiges Element der Liturgiereform, als daß, abgesehen von der Nottaufe, in anderen Fällen als in dem einen, kirchenrechtlich vor-

¹³ Beschluß Sakramentenpastoral, Nr. 3.1.2-4; Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland. Offizielle Gesamtausgabe I, Freiburg 1976, 251f. – Vergleichende Einzelanalyse der betreffenden Regelung in den beiden genannten Dokumenten und in der »Pastoralanweisung der Deutschen Bischofskonferenz« von 1970: s. Reckinger, Kinder taufen (Anm. 1), 152–163.

gesehenen, darauf verzichtet werden könnte. Wird nicht in der angegebenen Weise einer bestimmten Drittperson die Aufgabe der religiösen Erziehung übertragen, darf unter den vorausgesetzten Umständen vorerst nicht getauft werden.

Genau wie in den vorausgegangenen amtlichen Dokumenten zur Taufpastoral wird auf das Thema der *Absage* der Eltern an Satan und Sünde nicht eigens eingegangen. Das bedeutet ein erhebliches Defizit, denn der genannte Akt weist gegenüber dem Glaubensbekenntnis eine eigene, spezifische Problematik auf. Den Glauben bekennen kann, wer im Sinn der Kirche glaubt, die Absage sprechen kann nur, wer darüber hinaus an keiner schweren Sünde festhält. Wer dagegen eine schwer sündhafte Haltung nicht aufgeben will und in diesem Zustand dem Teufel und der Sünde absagt, der lügt nicht nur, sondern provoziert auch den Teufel, ohne unter dem Schutz Jesu Christi zu stehen; in diese Gefahr dürfte niemand sich begeben, und kein Seelsorger dürfte irgend jemanden dazu veranlassen, es zu tun.

Gewiß ist auch in dieser Beziehung zwischen objektiver und subjektiver schwerer Sünde zu unterscheiden. Aber die Kirche und ihr Ritus der Absage verlieren jegliche Glaubwürdigkeit, wenn zu dessen Vollzug Menschen zugelassen werden, die offenkundig und dauerhaft in Haltungen leben, die von der Kirche eindeutig als schwer sündhaft erkannt sind und gelehrt werden; Menschen, die gewohnheitsmäßig die Teilnahme an der gottesdienstlichen Versammlung verweigern und dadurch bekunden, daß sie gar nicht daran interessiert sind, in der Verkündigung des Wortes Gottes zu hören, was der Weg Jesu Christi und der des Teufels, was der Wille Gottes und was Sünde ist.

Da die bisherigen verbindlichen Dokumente zur Taufpastoral durchweg nur vom Glauben, nicht dagegen von der sittlichen Lebensführung der Eltern sprechen, ist es den Seelsorgern praktisch unmöglich, die Taufe immer dann aufzuschieben, wenn die Zulassung zur Absage nicht verantwortbar ist; denn das würde in den meisten Gemeinden die große Mehrheit der Taufeltern betreffen. Hier bleibt demnach gar nichts anderes übrig, als unter den genannten Voraussetzungen die Fragen nach der Absage wegzulassen. So zu handeln kann allerdings nur in der von der Pastorkommission als »Übergangszeit« bezeichneten Situation gerechtfertigt erscheinen. Hingearbeitet werden muß, aufgrund der inneren Logik des Ritus, auf eine künftige Situation, in der Kinder erst dann getauft werden, wenn die Eltern nicht nur die Fragen nach dem Glauben, sondern auch die nach der Absage ehrlicher Weise mit Ja beantworten können, d.h. wenn sie an keiner Verhaltensweise festhalten, die nach kirchlicher Lehre schwer sündhaft ist. Logisch ist das, weil Getaufte ja im Umkreis ihrer Erzieher nicht nur lernen sollen zu glauben, sondern auch, alles zu befolgen, was Jesus geboten hat (vgl. Mt 28,20). Das ist der ganze Sinn dessen, daß die Eltern überhaupt, außer nach ihrem Glauben, auch nach ihrer Absage an Teufel und Sünde gefragt werden.

Katechumenat für Säuglinge?

Positiv wird in dem Dokument davon gesprochen, daß nicht wenige Seelsorger an die Möglichkeit denken, »den weitgehend abständigen Familien statt der Taufe eine Segnung ihres Kindes vorzuschlagen« (39; vgl. 26). Eine solche wird anschließend als eine »erste katechumenale Feier« charakterisiert (41). Dabei müßte auf jeden Fall auf die Instruktion der Glaubenskongregation über die Kindertaufe vom 20. 10. 1980¹⁴ verwiesen und aufge-

¹⁴ AAS 72 (1980) 1137–1156 (lateinisch); Sonderdruck: Sacrée Congregation pour la Doctrine de la Foi, Instruction sur le Baptême des Petits Enfants, Vatikan 1980 (französisch).

zeigt werden, wieso das Gesagte nicht gegen deren Aussagen und Bestimmungen verstoßen soll. Dort werden ernsthafte Garantien für die katholische Erziehung verlangt, falls die Eltern »wenig gläubig sind und nur gelegentlich praktizieren«. Um so mehr gilt das dann für die (nicht ausdrücklich erwähnten) Eltern, die ungläubig sind und/oder überhaupt nicht praktizieren. Gleichgestellt werden die wenig gläubigen und nur gelegentlich praktizierenden Christen in dieser Hinsicht mit *nichtchristlichen Eltern*, »die aus achtenswerten Gründen um die Taufe ihrer Kinder bitten«.

Wenn in beiden Fällen die gebotenen Garantien ungenügend sind und dies sich auch durch ein pastorales Bemühen seitens der Seelsorger nicht ändern läßt, »kann man als letztes Mittel die Einschreibung des Kindes im Hinblick auf einen Katechumenat im Schulalter vorschlagen... (Eine derartige Einschreibung) darf *nicht* mit einem zu diesem Zweck geschaffenen *Ritus* verbunden werden, weil ein solcher leicht als Äquivalent des Sakramentes aufgefaßt werden könnte. Es muß auch klar sein, daß diese Einschreibung *keine Aufnahme in den Katechumenat* darstellt und daß die auf diese Weise eingeschriebenen Kinder nicht als Katechumenen mit all den Vorrechten gelten können, die mit diesem Status verbunden sind«¹⁵.

Der Grund, warum die Kongregation (entgegen der rituellen Praxis des Altertums) einen Katechumenatsstatus für Unmündige ablehnt, ist offenbar der, daß das Wesen dieses Status in der persönlich geäußerten Bitte um die Taufe besteht, in der sich das Taufverlangen des Bewerbers bekundet. Spätestens bei dieser Äußerung geschieht die Rechtfertigung des Bewerbers, sofern er auch im Hinblick auf alle anderen Lebensbereiche dem Willen Gottes entsprechend ausreichend disponiert ist. Für Unmündige dagegen gibt es keine Glaubensgewißheit, daß das Verlangen anderer nach ihrer Taufe ihnen den Gnadenstand vermitteln kann. Daran erinnert die Kongregation ausdrücklich: »So hat die Kirche in Lehre und Praxis gezeigt, daß sie außer der Taufe kein anderes Mittel kennt, um kleinen Kindern den Zugang zur ewigen Seligkeit zu sichern... Die ohne Taufe verstorbenen Kleinkinder kann die Kirche nur der Barmherzigkeit Gottes anempfehlen, wie sie es in dem für sie geschaffenen Beerdigungsritus tut« (Nr. 13). Derart gewichtige Aussagen wären in einem Schreiben zur Taufpastoral in jedem Fall zu zitieren, um so mehr aber dann, wenn darin Praktiken vorgeschlagen werden, die an die von der Kongregation abgelehnten Lösungen zumindest so nahe herankommen wie eine Kindersegnung statt Taufe und wie das Verständnis einer solchen Segnung als »erste katechumenale Feier«.

Freistellung des Taufalters?

Weitaus verwunderlicher ist, was an der zuletzt zitierten Stelle hinzugefügt wird, nämlich daß eine Segnungsfeier als erste katechumenale Feier »für *alle* Kleinkinder, auch für die, deren Eltern die Taufe wollen«¹⁶, denkbar sei; »... so soll der Eindruck der Diskriminierung vermieden werden. Danach könnte dann im gegenseitigen Einvernehmen mit den Eltern geklärt werden, welcher der verschiedenen Wege zur Taufe in unterschiedlichen Lebensaltern für sie sinnvoll und möglich erscheint.« Damit wird offenbar die frühe Taufe auch von Kindern gläubiger und praktizierender Eltern *für fakultativ erklärt* und die Wahl

¹⁵ Nr. 30f; Hervorhebung von mir.

¹⁶ Hervorhebung von mir.

ihres Taufalters zum Gegenstand einer einvernehmlichen Entscheidung von Eltern und Seelsorgern gemacht.

Das verstößt gegen die seit Ende des Altertums allgemeine Überzeugung der Kirche von der *Verpflichtung der Eltern*, ihre Kinder *bald nach der Geburt* taufen zu lassen. Diese Verpflichtung ist einschlußweise in der Lehrentscheidung des Trienter Konzils im Dekret über die Erbsünde enthalten: »Si quis parvulos recentes ab uteris matrum baptizandos negat, etiam si fuerint a baptizatis parentibus orti...: anathema sit«¹⁷. Eine offene Frage ist lediglich, ob es sich dabei in jedem Fall um eine Verpflichtung göttlichen Rechtes handelt oder ob sie, außer in Lebensgefahr, bloß kirchlichen Rechtes ist¹⁸. Aber selbst wenn letzteres zutrifft, besteht diese kirchenrechtliche Verpflichtung auf jeden Fall bis heute unvermindert fort, da sie im CIC 1983 unmißverständlich eingeschärft wird: »Parentes obligatione tenentur curandi ut infantes intra priores hebdomadas baptizentur ...«¹⁹.

Im selben Sinn heißt es in der zitierten Instruktion der Glaubenskongregation: »Die Taufe, die zum Heil notwendig ist, ist wirksames Zeichen der zuvorkommenden Liebe Gottes, die den Menschen von der Erbsünde befreit und die Teilnahme am göttlichen Leben vermittelt: an sich kann die Mitteilung dieser Gaben an die Kleinkinder nicht aufgeschoben werden.« Es folgt dann allerdings ein Abschnitt darüber, daß der Vollzug des Sakramentes (außer in Lebensgefahr) dennoch aufgeschoben werden muß, wenn keine ausreichenden Garantien katholischer Erziehung gegeben sind (Nr. 28). Sind sie gegeben, ist der Seelsorger nicht frei, den Aufschub aufzuerlegen oder zu empfehlen, sondern verpflichtet, »die Taufe unverzüglich zu vollziehen« (Nr. 30).

Aber auch die Deutsche Bischofskonferenz selbst hat sich entschieden im selben Sinn geäußert in der Pastoralen Anweisung von 1979²⁰: »Die Kirche würde es als einen Verstoß gegen den Auftrag des Herrn betrachten, wenn sie den Kindern dieses Zeichen des Heiles vorenthalten würde. Deshalb wird auch heute von den für die Kinder Verantwortlichen, von Eltern und Seelsorgern vor allem, verlangt, für die rechtzeitige Taufe der Kinder besorgt zu sein« (Nr. 2.5). Auch die besondere Verpflichtung zur Taufe in Lebensgefahr wird in demselben Schreiben nachdrücklich in Erinnerung gerufen (Nr. 3.4).

Demgegenüber erscheint es als abwegig und fahrlässig, wenn im Schreiben der Pastoralkommission nur noch davon die Rede ist, daß die Säuglingstaufe nach wie vor grundsätzlich »ihre Berechtigung« behält (41); wenn auch für Kinder gläubiger und praktizierender Eltern der Aufschub der Taufe bis zu einem späteren Alter als Möglichkeit hingestellt und selbst in diesem Zusammenhang die Nottaufe mit keinem Wort erwähnt wird. Als Seelsorger und Theologen müssen wir uns dagegen verwahren, von einer bischöflichen Kommission mit pastoralen »Modellen« beliefert zu werden, die sich derart leichtfertig über die verbindlichen Vorgaben seitens der Universalkirche und selbst seitens der eigenen Bischofskonferenz hinwegsetzen – wo es doch Aufgabe einer solchen Kommission wäre, die fraglichen Lehräußerungen und Bestimmungen bekanntzumachen und von *ihnen ausgehend* eine erneuerte pastorale Bemühung anzuregen.

¹⁷ DS 1514 (Wer leugnet, daß kleine Kinder gleich vom Mutterleibe weg zu taufen sind, auch wenn sie von getauften Eltern stammen...: der sei mit dem Anathem belegt).

¹⁸ Vgl. dazu Reckinger, a. a. O. (Anm. 1), 62–64.

¹⁹ Can. 867,1 (Die Eltern sind verpflichtet, dafür zu sorgen, daß ihre Kinder innerhalb der ersten Wochen getauft werden...).

²⁰ Pastorale Anweisung der deutschen Bischöfe an die Priester und Mitarbeiter im pastoralen Dienst zur rechtzeitigen Taufe der Kinder (12. 7. 1979).

»Diskriminierung«?

Widerspruch erfordert darüber hinaus der Grund, weswegen an die Möglichkeit einer Segnungsfeier als erste katechumenale Feier für alle Kleinkinder gedacht wird, der die Taufe dann irgendwann später, »in unterschiedlichen Lebensaltern« folgen soll: »... so soll der Eindruck der Diskriminierung vermieden werden«. Hier wird ein *pervertierter Gebrauch des Begriffes* »Diskriminierung« zwar nicht voll übernommen, es werden ihm jedoch offenbar Konzessionen gemacht. Diskriminierung besteht darin, daß Menschen zurückgesetzt werden wegen Eigenschaften, auf die sie keinen Einfluß haben, wie Rasse oder Hautfarbe, oder wenn sie in der staatlichen und bürgerlichen Gesellschaft benachteiligt werden wegen freier Optionen, die ihnen aufgrund ihrer Menschenrechte zustehen, wie etwa die Wahl ihrer Religion oder Weltanschauung. Es ist dagegen *keine* Diskriminierung, wenn zu einer Religions- oder Weltanschauungsgemeinschaft jene keinen Zutritt haben, die die grundlegenden Überzeugungen der betreffenden Gemeinschaft nicht teilen, oder wenn dieselben, falls bereits Mitglieder, aus ihr ausgeschlossen oder hinsichtlich der Ausübung ihrer Mitgliederrechte eingeschränkt werden. Es ist keine Diskriminierung, wenn in irgendeiner menschlichen Gemeinschaft die Mitglieder, die ihre wichtigen und kontrollierbaren Mitgliederpflichten erfüllen, anders behandelt werden als jene, die sie offenkundig und dauerhaft nicht erfüllen. Das Gegenteil ist derart unsinnig, daß man ein solches Ansinnen kaum jemals ernsthaft an irgendeine menschliche Gemeinschaft gestellt hat – außer an die Kirche. Es ist ein Zeichen dekadenter Nachgiebigkeit, wenn seit einiger Zeit Theologen sich dieses Ansinnen zu eigen gemacht haben und nun auch eine bischöfliche Kommission sich besorgt zeigt, den Eindruck einer so verstandenen »Diskriminierung« zu vermeiden. Auch die Glaubenskongregation spricht in ihrer Instruktion von demselben Ansinnen – jedoch nur, um die fragliche Bezeichnung entschieden zurückzuweisen (Nr. 31).

Ohne sich durch ein derartiges Gerede einschüchtern zu lassen, praktiziert die Kongregation das, was uns Seelsorger mitunter als »Diskriminierung« vorgeworfen wird, indem sie eindeutig zwischen »regelmäßig praktizierenden« Eltern einerseits und »wenig gläubigen und nur gelegentlich praktizierenden« Eltern andererseits unterscheidet (Nr. 29f). Sie scheut sich demnach nicht, das zusätzlich zum Glauben *entscheidende Kriterium*, nämlich die regelmäßige Teilnahme am verpflichtenden Sonntagsgottesdienst, mit dem eingespielten Fachausdruck eindeutig zu benennen, während dafür im Text der Pastorkommission immer nur Umschreibungen gebraucht werden wie »am Leben der Gemeinde (oder der Kirche) teilnehmen«, die, wenigstens dem bloßen Wortlaut nach, auch »weitherzigere« Deutungen zulassen.

Darüber hinaus bringt die Instruktion eine wichtige Klarstellung. Die im Kindertauf-ordo angegebenen Normen für das Gespräch mit den Eltern im Hinblick auf die Taufe ihrer Kinder *betreffen nur die regelmäßig praktizierenden Eltern* (Nr. 29). Es wäre gut gewesen, dies von Anfang an in den Vorbemerkungen zum Ordo zu sagen, denn damit wird der Geltungsbereich des dort angegebenen Verfahrens weltweit auf eine Minderheit der Bewerber eingeschränkt. Nachdem aber die Glaubenskongregation diese entscheidende Information nachgereicht hatte, wäre es gerade Aufgabe der Pastorkommission gewesen, für deren wirksame Bekanntmachung zu sorgen.

Kinder von wenig gläubigen und nur gelegentlich praktizierenden (und um so mehr von ungläubigen und nicht praktizierenden) Eltern ebenso wie Kinder von nichtchristlichen Eltern, die »aus beachtenswerten Gründen« um deren Taufe bitten, können und müssen

nach Aussage der Kongregation getauft werden, sobald auf dem Weg über Drittpersonen eine ausreichende Garantie katholischer Erziehung geboten ist (Nr. 30). »Aber wenn diese Garantien nicht ernsthaft sind, kann man sich genötigt sehen, das Sakrament aufzuschieben, und man muß es sogar verweigern, wenn die Garantien mit Sicherheit nichtig sind« (Nr. 28,2). Selbst vor dem Begriff »verweigern« schreckt die Kongregation demnach nicht zurück; sie unterscheidet das damit Gemeinte an der zitierten Stelle vielmehr vom »Aufschieben« der Taufe. Etwas weiter allerdings, wo »Verweigerung« noch einmal vorkommt, wird eine solche als »pädagogischer Aufschub« gedeutet. Auf jeden Fall ist die Kongregation weit davon entfernt, den Unterschied in der Behandlung zwischen gläubig-praktizierenden und nichtgläubigen und/oder nichtpraktizierenden Eltern aus Angst vor dem Vorwurf der »Diskriminierung« vertuschen oder herunterspielen zu wollen.

Verzicht auf die Vierwochenfrist

Der Kindertauford²¹ und dementsprechend der CIC (can. 867,1) verlangen, daß Kinder, deren katholische Erziehung gewährleistet ist, »innerhalb der ersten Wochen« getauft werden. Die Deutsche Bischofskonferenz hatte das in ihrer Pastoralen Anweisung von 1979 präzisiert mit »spätestens innerhalb von vier Wochen, wenn kein wichtiger Grund dagegen spricht« (Nr. 3.3). Auf diese Vierwochenfrist wird nunmehr offensichtlich verzichtet. Denn wenn die Bischöfe »etwa drei Treffen« mit den Eltern empfehlen (was ja auch vier oder fünf bedeuten kann) und dazwischen von der Sache her etwas Bedenkzeit für jene Eltern liegen soll, die sich zunächst noch nicht im klaren darüber sind, ob sie die Glaubensfragen mit Ja beantworten können, dann sind vier Wochen dafür sicher ein zu enger Rahmen. Es braucht dann etwa zehn bis zwölf Wochen, vom Zeitpunkt der Anmeldung der Taufbewerbung an gerechnet. Und wenn die Pastorkommission – entgegen verbindlichen universalkirchlichen Bestimmungen – vom Aufschub der Taufe auch bei Kindern gläubiger und praktizierender Eltern als von einer denkbaren Möglichkeit spricht, dann können Bischöfe wahrhaftig nichts mehr dagegen einwenden, wenn Taufen um einige Wochen verschoben werden, um eine wenigstens annähernd ernsthafte pastorale Hin-führung der Eltern zu ermöglichen.

Aufschub als pastorale Entscheidung nur bei universalem Konsens?

S. 39f heißt es: »Wenn Seelsorger zur begründeten Überzeugung kommen, daß in einer konkreten Situation (keine Bereitschaft zum Taufgespräch, Kirchenaustritt und keine Bereitschaft anderer Personen zur Glaubensbegleitung des Kindes) ein Taufaufschub angezeigt ist, sollen nach Möglichkeit die Eltern zur Zustimmung für einen Taufaufschub gewonnen werden. Die Entscheidung zum Taufaufschub darf, wenn sie sachgemäß getroffen wurde, nur im Einvernehmen mit dem Dekan getroffen werden. Solche Entscheidungen müssen mit den Nachbargemeinden und im pastoralen Nahraum wenigstens grundsätzlich abgestimmt sein. Dies ist auch auf der Ebene des Bistums notwendig. Unter

²¹ Ordo Baptismi Parvulorum, Vatikan, ²1986 (1969), Praenotanda, Nr. 8,3; Die Feier der Kindertaufe, Einsiedeln usw. 1971, Vorbemerkungen, Nr. 56c.

diesen Voraussetzungen trägt die Diözesanleitung solche Entscheidungen mit, bleibt aber auch Beschwerdeinstanz.«

Dazu ist vieles anzumerken. Ich gehe einmal davon aus, daß innerhalb der Klammer »keine Bereitschaft zum Taufgespräch« und »Kirchenaustritt« alternativ zu verstehen sind: das eine oder das andere. In beiden Fällen müßte die Übernahme der Garantie durch eine Drittperson angeboten werden. Die Formulierung »keine Bereitschaft anderer Personen« ist hier in höchstem Maße irreführend. Es mag eine oder mehrere Personen geben, die dazu durchaus bereit sind. Aber die Aussicht, daß sie gerade in solchen Fällen einen ausreichenden Einfluß auf das Kind haben werden, um damit den genau entgegengesetzten Einfluß der Eltern neutralisieren zu können, ist durchweg gleich null. Und wäre sie es nicht, dann könnte allenfalls erreicht werden, daß das Kind zwischen zwei entgegengesetzten Lebensauffassungen zerrissen wird. Hier haben wir es mit ganz anderen Situationen zu tun als mit denen, die die Glaubenskongregation meint, wenn sie von nichtchristlichen Eltern spricht, die aus beachtenswerten Gründen um die Taufe ihrer Kinder bitten. Das kann in sog. Missionsländern der Fall sein, in denen das Christentum auf dem Vormarsch ist²², wenn dort z.B. nichtchristliche Eltern bereits ein oder mehrere getaufte Kinder in einem katholischen Internat haben und einem weiteren Kind gleich bei der Geburt einen Platz für später in demselben Internat sichern möchten. In unserem Kulturkreis dagegen haben wir es in den Problemfällen mit Menschen zu tun, die das ererbte Christentum weitestgehend abgelegt haben. Dieser Unterschied stellt zusätzlich zu dem bereits genannten einen weiteren Grund dar, warum in derartigen Situationen die Garantie katholischer Erziehung auf dem Weg über Drittpersonen illusorisch erscheinen muß.

Im übrigen ist das *Taufgespräch* als Bedingung der Taufe *absolut* gefordert, zunächst vom Ritus her, weil dort die Fragen nach dem Glauben der Eltern zu stellen sind und dies, wie oben dargetan, unter keinen Umständen geschehen darf, ohne daß die Interessenten vorher in einem ernsthaften Gespräch mit dem Inhalt dieser Fragen bekanntgemacht und vor dem Vergehen der Lüge im Angesicht Gottes gewarnt worden wären. Aber das Taufgespräch ist auch in absoluter Form im Kindertaufordro gefordert: »Parochus ... studeat, ... eos visitare, immo plures simul familias adunare ...«²³. Gewiß kann man das »studeat« übersetzen: »Er soll sie *nach Möglichkeit* besuchen.« Aber das bezieht sich offenbar auf seine Möglichkeiten, nicht darauf, ob er von den Eltern auch hereingelassen wird oder nicht. Was diese betrifft, wird das Gespräch ohne Wenn und Aber verlangt.

Ohne Wenn und Aber hinsichtlich beider Gesprächspartner wird das Taufgespräch, wie bereits erwähnt, von der bundesdeutschen Synode gefordert: »Nachdem die Eltern ihr Kind zur Taufe angemeldet haben, muß mit ihnen – zumindest beim ersten Kind – ein Taufgespräch geführt werden. In diesem Gespräch ist zu klären, ob sie bereit und fähig sind, die Verantwortung für die christliche Erziehung ihres Kindes zu übernehmen«²⁴. Aufgabe der Pastoralkommission wäre es gewesen, wirksam bekanntzumachen, daß diese Bestimmung die vorhergehende der »Pastoralanweisung« von 1970, die durch die »Vorbemerkungen« zur »Feier der Kindertaufe« verewigt worden war, ersetzt hat. Wenn aber nunmehr das Taufgespräch derart energisch gefordert wird, hat es wirklich keinen Sinn,

²² Eine Antwort der Kongregation, die die Grundsätze der späteren Instruktion bereits enthielt, war 1970 an den Bischof von Dapango in Togo gerichtet worden. Vgl. dazu Reckinger, a. a. O. (Anm. 1), 181–191.

²³ Ordo Baptismi Parvulorum, Nr. 5, 1. (Der Pfarrer soll sich bemühen, sie... zu besuchen, ja mehrere Familien zu versammeln...).

²⁴ A. a. O. (Anm. 11), Nr. 3.1.2.

falls die Teilnahme an einem solchen verweigert wird, noch die Zustimmung des Dekans einholen zu müssen, um die Taufe aufschieben zu dürfen. Spenden darf man sie ja aufgrund des Synodentextes auf keinen Fall.

Ebenso unbedingt wird das Taufgespräch in der zitierten Instruktion der Glaubenskongregation verlangt, sowohl für regelmäßig praktizierende als auch für »wenig gläubige und nur gelegentlich praktizierende« Eltern (Nr. 29 bzw. 30).

Der Gedanke, gegebenenfalls auch ohne Taufgespräch zu taufen, widerspricht auch anderen Aussagen der Pastorkommission selbst. Nach S. 33 kann in bestimmten Situationen der Erwartung der Bewerber »nur entsprochen werden, wenn gleichzeitig von den Seelsorgern deutlich gemacht wird, daß die Feier eines Sakraments auch eine ernste Verpflichtung zur Erneuerung der Glaubenspraxis beinhaltet«. Wie aber sollen sie das »deutlich machen«, wenn sie nicht einmal unbedingt Gelegenheit bekommen müssen, vor der Feier ernsthaft mit den Eltern zu reden? Und was soll die bereits erwähnte Rede von der »Einladung zu mehreren – z.B. drei – Treffen vor der Taufe« (38), wenn diese unverbindlich sein soll? Dann kommen durchweg nur jene Eltern, die es vergleichsweise am wenigsten nötig hätten – es sei denn, der Seelsorger würde die Bewerber (wenigstens mehrheitlich) *manipulieren*, d.h. die Einladung so aussprechen, als sei die Teilnahme an den Gesprächen Voraussetzung der Taufe, und nur dann ihren Unverbindlichkeitscharakter zugeben, wenn welche unter ihnen wirksam reklamieren oder wenn er bei bestimmten Personen von vornherein vermutet, daß sie als Reklamierende lästig oder gar gefährlich werden könnten. Allenfalls auf diese Weise läßt sich mit unverbindlichen Einladungen eine große Mehrheit der in Frage kommenden Eltern erreichen. Aber das ist eine Methode der Unwahrheit, die wir unbedingt ablehnen müssen. Einen plausiblen Sinn haben die »etwa drei« Treffen nur, wenn durch sie, entsprechend dem guten, im allgemeinen Teil ausgesagten Prinzip ein »prozeßhaftes Engagement«, ein »Weg« realisiert wird, dessen *Endpunkt am Anfang nicht festliegt* (19.32). Das bedeutet aber konkret, daß das Taufdatum nicht vor dem letzten Treffen festgesetzt werden kann.

Wenn beide Eltern aus der Kirche *ausgetreten* sind, ist es, angesichts der oben dargestellten Aussichtslosigkeit einer Garantie durch Drittpersonen, von der Sache her geboten, die Taufe aufzuschieben, weil diese Situation diametral dem Modus der Legitimierung der Kindertaufe widerspricht. Darf eine Taufe doch bloß dann geschehen, wenn auf dem Weg über die Erziehungsberechtigten der Kontakt des Kindes mit der Glaubensgemeinschaft Kirche gewährleistet ist. Wie kann man behaupten, daß dies der Fall ist, wenn beide Eltern durch einen rechtlichen Akt ihre eigene Beziehung zu dieser Glaubensgemeinschaft aufgekündigt haben? Auch ein bloß formaler »Wiedereintritt« kann hier nicht weiterhelfen. Einen solchen dürften Seelsorger generell nicht akzeptieren, sondern immer nur Wiederaufnahme aufgrund echter Umkehr und eines katechumenatsähnlichen Umkehrweges, mit abschließender Feier des Sakramentes der Versöhnung als Integration in die regelmäßige Eucharistiegemeinschaft der Kirche.

Die erwähnte Bestimmung, daß die Entscheidung seitens des Seelsorgers zum Taufaufschub gegen den Willen der Eltern nur im Einvernehmen mit dem *Dekan* getroffen werden darf, ist eine deutsche Sonderregelung, die weder auf universalkirchlicher Ebene noch etwa in dem hinsichtlich der erneuerten Taufpastoral zunächst tonangebenden französischen Bereich eine Parallele hat. Vertretbar ist eine solche Einschränkung in Fällen, die *nicht von vornherein eindeutig* sind. Das sind einmal die von den Vorbemerkungen des Ordo gemeinten Eltern, d.h. – nach der erwähnten Deutung seitens der Glaubenskongregation – *regelmäßig Praktizierende*, bei denen der Seelsorger dennoch den Eindruck hat,

daß sie eine katholische Erziehung des Kindes nicht gewährleisten wollen oder dazu ohne eine längere Vorbereitung nicht in der Lage sind²⁵. An zweiter Stelle wäre an die »wenig gläubigen und nur gelegentlich praktizierenden Eltern« zu denken, von denen die Glaubenskongregation in ihrer Instruktion (Nr. 30) spricht, für den Fall, daß die gebotenen Garantien christlicher Erziehung dem Seelsorger, nach eingehender Prüfung aufgrund des Gespräches mit den Betreffenden, als nicht ausreichend erscheinen. Es ist denkbar und vernünftig, ein solches *Ermessensurteil* durch einen Mitbruder bestätigen zu lassen.

Anders verhält es sich dagegen, wenn *von vornherein eindeutig feststeht*, daß keine begründete Hoffnung auf eine katholische Erziehung gegeben ist. Genau das aber ist, wie dargetan, anzunehmen, wenn beide Eltern aus der Kirche ausgetreten sind oder wenn die Teilnahme an einem Taufgespräch, einerlei in welcher Form, verweigert wird. Sollten wir auch für solche Fälle genötigt werden, den Dekan anzugehen, könnten wir ihm sowieso nichts anderes sagen, als daß wir die Taufe unter den gegebenen Umständen auf keinen Fall vornehmen werden.

Aber die Pastorkommission verlangt für die Entscheidung zum Aufschub gegen den Willen der Eltern auf S. 39f nicht nur das »Einvernehmen mit dem Dekan«, sondern auch eine wenigstens grundsätzliche Abstimmung »mit den Nachbargemeinden und im pastoralen Nahraum« und im folgenden Satz eine solche »auch auf der Ebene des Bistums« – mithin nichts weniger als eine Art *Universalkonsens* innerhalb der Diözese, so daß für Bischof und Ordinariat nichts mehr schief gehen und ihnen (als Folge ihrer Texte mit den mutigen Aufrufen, »Schritte ... vor allem auch zu gehen«) keine Scherereien entstehen können.

Sieht man sich dann aber die Lage in den Dekanaten an, kann man nur feststellen, daß in den allermeisten von ihnen kaum mehr als eine kleine Minderheit der Mitbrüder bereit ist, die Probleme um die Sakramentenpastoral überhaupt ernsthaft und ausführlich zu besprechen. Unter diesen Umständen für eine Maßnahme einen Universal- oder auch nur Mehrheitskonsens zu verlangen bedeutet praktisch, die fragliche Entscheidung unmöglich zu machen. Dies widerspricht im übrigen den erwähnten eigenen Aussagen der Pastorkommission, gemäß denen eine »gegenseitig gewußte und begründete Pluralität« möglich sein und bleiben sollte (7) und »unterschiedliche Wege ... – auch in benachbarten Pfarreien« gegangen werden können (57).

Die bittere Wahrheit

Genau von einer solchen unmöglichen »Abstimmung« aber macht die Kommission es abhängig, ob die Diözesanleitung eine pastorale Entscheidung gegen den Willen der Bewerber mitträgt. Schon 1978 hatte ein französischer Mitbruder mir erklärt: »Ja, gute Texte haben unsere Bischöfe zur Taufpastoral auf jeden Fall veröffentlicht. Aber wenn ein Pfarrer sie anwendet und Eltern daraufhin reklamieren, ist es immer der Pfarrer, der unrecht bekommt.« Aus eigener Erfahrung und den Berichten von Mitbrüdern wußte ich, daß derartige Erfahrungen nicht nur in Frankreich gemacht werden. Dennoch war ich immer bereit, bis zum Beweis des Gegenteils anzunehmen, daß jener französische Mitbruder übertrieben hatte und es auch andere Beispiele gibt, wo Bischöfe sich mutig hinter ihre Pfarrer stellen, die die guten Prinzipien der kirchlichen Verlautbarungen nach bestem Wissen und Gewissen anzuwenden versuchen. Es ist eine neue Erfahrung von besonderer

²⁵ Ordo Baptismi Parvulorum, Praenotanda, Nr. 8,3f.25.

Bitterkeit, wenn uns nunmehr schwarz auf weiß versichert wird, daß die Bischöfe bei unangenehmen Entscheidungen nur unter illusorischen Bedingungen hinter uns stehen.

Das wird manche Mitbrüder sicher zur Resignation veranlassen. Bei anderen wird es, in noch höherem Maß als die bisherige faktische Situation in puncto Sakramentenpastoral, zu Depressionen und vorzeitiger Amtsniederlegung führen. Wer dagegen nicht nur einen starken Glauben, sondern auch starke Nerven hat und auf eine kirchliche »Karriere« zu verzichten bereit ist, wird sich, unter Hinwegsehen über den Abschnitt S. 39f, vieles andere aus dem Schreiben der Pastorkommission für eine Sakramentenpastoral zunutze machen können, die er vor Gott und seinem Gewissen verantworten kann.

Zur Erstkommunionfeier

Hier wird die derzeitige Situation im wesentlichen richtig, wenn auch etwas euphemistisch geschildert: Ein Großteil der Erstkommunikanten sucht weder vor noch nach der Feier die »Eucharistie-Gemeinschaft«. »Das Hauptproblem besteht darin, daß die Eltern ihre Kinder zur Feier eines Sakramentes hinführen lassen, das ihnen selbst fremd oder gleichgültig geworden ist.« Die meisten Kinder werden »nicht auf Dauer in die Eucharistiegemeinschaft hineinwachsen« (43f).

Klarzustellen bleibt, daß diese Situation nicht erst seit heute und gestern, sondern seit Jahrzehnten stetig fortschreitend festgestellt wird; und daß es sich nicht nur um einen »Großteil«, sondern in städtischen Gebieten um ca. 90 Prozent der Erstkommunikanten handelt. Damit aber, so müßte die Schlußfolgerung lauten, ist das derzeit praktizierte System als *verkehrt* erwiesen.

Als pastorale Empfehlungen werden zunächst altbekannte Mittelchen von betonter Harmlosigkeit vorgelegt: Fortführung der katechetischen Bemühungen bis Pfingsten (Wer kommt dann noch?); Bildung von Kinder- und Jugendgruppen (Verfügen die meisten Gemeinden über *glaubensmotivierte* Leiter/innen für derartige Gruppen?); »Dienst als Ministrantin/Minstrant« (45). Daß Ministrantinnen hier (wohl erstmalig in einem bischöflichen Dokument) eigens erwähnt werden, ist erfreulich. Im übrigen sollte man Mädchen und Jungen diesen Dienst m.E. im Normalfall erst anbieten, wenn sie nach ihrer Erstkommunion wenigstens ein Jahr lang regelmäßig am Sonntagsgottesdienst teilgenommen haben. Denn es geht nicht an, daß Kinder und Jugendliche den Altardienst versehen, die nur dann zum Gottesdienst kommen, wenn sie zum Dienen eingeteilt sind.

Weitaus bedeutsamer ist das Thema *Elterntreffen* vor der Erstkommunion – und da scheint nach Ansicht der Kommission alles im wesentlichen beim alten bleiben zu sollen. Denn es genügt ihr, daß »Information und Absprache zu den Rahmenbedingungen...« mit »möglichst allen« Eltern und weitere, vertiefende Begegnungen mit »interessierten Eltern« geschehen (46). Als Seelsorger müssen wir uns demgegenüber m.E. unbedingt *mehrmals* mit *allen* Eltern von angehenden Erstkommunikanten treffen, einmal um überhaupt (wenigstens ansatzweise) deutlich zu machen, was der Sinn der Feier ist, die wir ja zusammen mit ihren Kindern und ihnen vollziehen sollen, und was wir mit Erstkommunion als Element der christlichen Gesamtinitiation meinen (damit sie aufgrund dessen, was sie diesbezüglich von uns und von den anderen Eltern hören, ihre Entscheidung zur Teilnahme ihrer Kinder an Hinführung und Feier noch einmal überdenken können).

Ein letzter, wenigstens ebenso gewichtiger Grund ist der, daß wir aufgrund der Veranstaltung einer solchen Feier alle Eltern von Erstkommunikanten in die nächste Gelegenheit bringen, auch ihrerseits zur Kommunion zu gehen. Dann aber machen wir uns am sakrile-

gischen Kommunionempfang mitschuldig, wenn wir mit ihnen nicht ernsthaft die *Bedingungen des erlaubten Kommunionempfanges* besprechen. Da es aber auf der Hand liegt, daß man bezüglich eines solchen Themas nicht mit der Tür ins Haus fallen kann, ergibt sich von selbst die Notwendigkeit mehrerer Treffen mit allen Eltern, und darum von verbindlich angesetzten Treffen, an deren Ende erst die endgültige Anmeldung der Kinder zur unmittelbaren Vorbereitung auf die Feier angenommen wird.

Dieses System habe ich seit ca. 20 Jahren ohne wesentliche Schwierigkeiten praktiziert, soweit ich in dieser Zeit mit Erstkommunionvorbereitung zu tun hatte. Nach einigen Änderungen von Einzelheiten aufgrund der Erfahrung sah es zuletzt so aus, daß die Eltern Anfang September zu einem Info-Abend eingeladen wurden, mit der Ankündigung, daß bei diesem vier weitere Elterntreffen mit Glaubensgesprächen angesetzt und beim letzten derselben, Anfang Januar, die Anmeldung der Kinder zu ihrer unmittelbaren Vorbereitung geschehen würde. Der Info-Abend war immer für alle Eltern gemeinsam, für die vier weiteren Treffen wurden mehrere Gruppen gebildet, wenn die Gesamtzahl der Familien 12 bis 15 überschritt. An den vier Abenden wurden Fragen des Glaubens, vor allem der Teilnahme an der Eucharistie, auf der Ebene von Erwachsenen besprochen, am Ende bekamen die Eltern jeweils einige Blätter aus der Vorbereitungsmappe mit nach Hause, anhand derer sie in etwa dieselbe Thematik mit ihrem Kind besprechen sollten. Die entsprechend bearbeiteten Mappen sollten die Kinder zu ihrem ersten Treffen im Januar mitbringen. War eine der teilnehmenden Familien bei einem Abend nicht vertreten, erkannten wir das ohne weiteres an deren zurückgebliebenem Blätterfaszikel (die Faszikel wurden jeweils vor dem Treffen mit Vor- und Nachnamen der Kinder – dünn, mit Bleistift – beschriftet). Die betreffenden Eltern wurden ein oder zwei Tage später jeweils von einer meiner Mitarbeiterinnen angerufen mit der Frage, wann diese sie besuchen sollte, um mit ihnen das verpaßte Gespräch nachzuholen und ihnen die entsprechenden Unterlagen auszuhändigen. Versuche, sich dem zu entziehen, gab es in keinem nennenswerten Ausmaß.

Beim Info-Abend wurde auch mitgeteilt, daß für die Kinder die Sonntagsmesse (jeweils mit besonderen Elementen kindgerechter Gestaltung) ab sofort als Vorbereitungstreffen auf die Erstkommunionfeier galt. Da die sonntägliche Versammlung jedoch im wesentlichen eine Versammlung von Erwachsenen sei, so erklärten wir den Eltern, gehe es nicht an, Kinder dieses Alters allein dahinzuschicken. Es sei auch nicht richtig, zu sagen: »Wir müssen mit den Kindern gehen«, sondern umgekehrt: »Wir gehen, und die Kinder gehen mit uns.« Sollten Eltern aber partout nicht kommen wollen, würden wir uns bemühen, jeweils eine Person zu finden, die ihr Kind während des Gottesdienstes betreuen könnte. Dann wurden die Eltern eingeladen, auf einer Liste anzukreuzen, mit wem ihr Kind am Gottesdienst teilnehmen sollte, Eltern oder Elternvertretung. Alle kreuzten »Eltern« an. Effektiv kamen so gut wie alle Kinder regelmäßig oder meistens; die meisten Eltern meistens, einige nur ab und zu. Kinder, die die Kirche vor der Feier kaum von innen gesehen hatten, wurden bei uns nicht zur Erstkommunion geführt. Es handelte sich dabei um ein städtisches Gebiet mit einer Praktikantenzahl von ca. 15 Prozent.

Die Haltung der Eltern bei den Gesprächen war weitgehend positiv und aufgeschlossen. Die entsprechende Altersschicht war diejenige in den Gemeinden, mit der meine Mitarbeiter und ich uns durchweg am besten verstanden. Die Notwendigkeit, an den Gesprächen teilzunehmen, wurde uns nur sehr vereinzelt und vorübergehend zum Vorwurf gemacht, mitunter im nachhinein aber auch von solchen Teilnehmern positiv gewürdigt, die erklärten, ohne eine solche Verbindlichkeit hätten sicherlich weder sie selbst noch die meisten anderen daran teilgenommen. Modelle dieser Art werden inzwischen immerhin in einer

Reihe von Gemeinden praktiziert. Einerlei wie bruchstückhaft und vorläufig der dadurch erzielte Fortschritt auch sein mag, er ist dennoch real; und es ist schade, daß die Pastoralkommission diese Art der Hinführung unerwähnt läßt.

Einladung zur Interkommunion?

Was »ökumenische-eucharistische Gastfreundschaft« auf der Liste der mit den Eltern vor der Erstkommunionfeier zu besprechenden Themen bedeuten soll, ist mir schleierhaft. Einen guten Sinn könnte es haben im Hinblick auf Mitglieder getrennter orientalischer Kirchen, sofern sich solche unter den Angehörigen der Kinder befinden. Aber da dies äußerst selten der Fall sein dürfte, kann es kaum so gemeint sein und so verstanden werden. Bezüglich evangelischer Christen dagegen, die bei uns unter den Angehörigen regelmäßig in erheblichem Maße vertreten sind, gibt es eine solche Gastfreundschaft nicht, da weder unsere Bischofskonferenz die Teilnahme an der Erstkommunionfeier zu einer »schweren Notlage« entsprechend can 847,4 des CIC erklärt hat, noch dabei die vom selben Canon verlangte Unmöglichkeit für die evangelischen Teilnehmer gegeben ist, einen Spender ihrer eigenen Gemeinschaft aufzusuchen. Es wäre demnach klar zu sagen, daß die Seelsorger den Eltern in freundlicher und schonender Form erklären sollten, daß auch bei dieser Gelegenheit evangelische Christen die hl. Kommunion bei uns nicht empfangen können. Dasselbe müssen sie hinsichtlich wiederverheirateter Geschiedener und informell Zusammenlebender unter den Eltern sagen, in diesem Fall jedoch in persönlichen Gesprächen, sofern sie in der Elternrunde nicht spontan darauf angesprochen werden.

Infragestellung der jahrgangsweisen Hinführung

Neben allem Herkömmlichen findet sich eine ganz entscheidend weiterführende Aussage, über die wir uns sehr freuen dürfen: Die jahrgangsweise Hinführung der Kinder gilt nicht mehr als selbstverständlich. Das diesbezügliche Für und Wider wird sachgemäß dargestellt und – wie es dem gegenwärtigen Stand der Dinge entspricht, bei dem es noch wenig Erfahrungen mit nichtjahrgangsweiser Hinführung gibt – ohne abschließendes Urteil stehengelassen.

Die Modalitäten der nicht jahrgangsweisen Hinführung werden folgendermaßen beschrieben: »Eucharistievorbereitung in der Gemeinde setzt grundsätzlich Gruppen voraus, die sich auf den Weg im Glauben machen. Eine solche Gruppe kann das Elternhaus sein oder eine Gruppe mit mehreren Kindern, die von ihren eigenen Eltern vorbereitet und begleitet werden. Sie gehen dann, in Rücksprache mit dem Pfarrer, an einem Sonntag des Kirchenjahres zur Erstkommunion. Es können auch Gruppen sein, die durch Mitchristen in der Gemeinde oder durch Seelsorgerinnen/Seelsorger begleitet werden und dann an einem Sonntag ihrer Wahl »gruppenweise« zur Erstkommunion gehen...« (47f).

Danach kann wohl kein deutscher Bischof mehr seine Pfarrer unbedingt auf die jahrgangsweise Hinführung verpflichten wollen. Vom allgemeinen Recht her ist eine solche im übrigen nicht gefordert (vgl. CIC, can. 913f). Wo sie entfällt, entfällt gleichzeitig das bisher größte Hindernis, die Meßlatte (am Ende der pastoralen und katechetischen Bemühungen um Eltern und Kinder) höher zu hängen. Denn wo Erstkommunion nicht nach Jahrgängen gefeiert wird, da fällt die vorläufige Nichtteilnahme daran weit weniger auf, und damit entfällt weitgehend der gesellschaftliche Druck, der bisher sowohl auf den Eltern als auch – von diesen her – auf den Seelsorgern lastete und die ganze pastorale Situation vergiftet hat. Dann kann auch – entsprechend dem grundlegenden, auch von der

Pastorkommission im allgemeinen Teil erwähnten Prinzip – der pastorale Hinführungsprozeß begonnen werden, ohne daß das »Ergebnis«, d.h. das Datum der angestrebten sakramentalen Feier, von vornherein feststeht. Dann kann insbesondere jene Vorbedingung wieder leichter eingefordert werden, die ursprünglich wohl einen der entscheidenden Gründe darstellte, warum die Erstkommunionfeier in unserem Sprachgebiet auf das dritte Schuljahr angesetzt wurde: daß die Bewerber eine *mindestens zweijährige Gottesdienstbefahrung* mitbringen. Dabei sollte die von der bundesdeutschen Synode²⁶ hervorgehobene Tatsache, daß die effektive Erstkommunion einzelner Kinder früher stattfinden kann als die gemeinsame Feier, Eltern und Seelsorgern bekanntgemacht und das Für und Wider einer solchen Praxis mit ihnen besprochen werden.

Zur Firmpastoral

Auch hier wird die gegebene Situation zutreffend charakterisiert, wenn es heißt, daß die Firmung für Heranwachsende häufig das »Abschiedsfest« von der Kirche ist, oder wenn von »nachchristlichen« Gegebenheiten die Rede ist, aufgrund derer sich mancherorts nur wenige zum Empfang des Sakramentes melden (49f). Daß sich daraus »eine neue Intensität in der Gestaltung der Firmkatechese und in der Beziehung zur Glaubensgemeinschaft der Christen« ergeben soll, ist sicher zu optimistisch gesehen, wenn eine solche Folge *ohne weitere Bedingungen* erwartet wird. Denn mit vielen der vorhandenen Materialien, die die christlichen Glaubensgeheimnisse extrem verdünnen und teilweise ins rein Horizontalistische umdeuten, und mit Firmkatecheten, deren Glaube ebenso horizontalistisch ausgehöhlt ist, läßt sich lediglich eine entsprechend entleerte Auffassung von der Firmung vermitteln. Ergebnis davon sind dann etwa Firmgottesdienste mit aufklärerisch-humanistischen Texten, in denen Gott nicht vorkommt und die viel eher in rein weltliche Schulentlassungsfeiern oder in Feiern der »Jugendweihe« passen würden.

Bedauerlich ist, daß hinsichtlich der Theologie der Firmung die Rede vom »Sakrament der Mündigkeit« kritiklos als einer der möglichen »Ansätze und Schwerpunkte« vorgestellt wird (50), obwohl sie in der großen kirchlichen Tradition keine Stütze hat. Zum mindesten mißverständlich ist die Aussage, daß die Firmung »das persönliche Ja zu der im Kindesalter empfangenen Taufe bezeichnen« soll. Gewiß ist ein solches Ja, falls die Firmung in dem bei uns üblichen oder in einem noch späteren Alter empfangen wird, als Vorbedingung notwendig. Aber die Firmung *ist* nicht dieses Ja, sondern eine neue Tat Gottes am Menschen, durch die er das in der Taufe Gewirkte »konfirmiert«, d.h. festmacht und bestätigt – eine Tat, die den Menschen in jedem Lebensalter erreichen kann und die im Orient auch an Kleinkindern im unmittelbaren Anschluß an die Taufe geschieht.

Hinsichtlich der Zulassungsbedingungen heißt es – in einem charakteristischen Beispiel der eingangs festgestellten vagen und unverbindlichen Diktion des Textes: »Die Eingliederung ... ist ... ein sozialer Vorgang. Deshalb besteht eine wichtige Voraussetzung zum Empfang des Firmsakramentes darin, daß die Firmbewerber in einer Gemeinde bzw. in einer Gruppe oder Gemeinschaft innerhalb der Gemeinde einen Ort gefunden haben, an dem sie sich mit ihrem Glauben festmachen können ...« (ebd.). Demgegenüber ist zu bedenken, daß viele kirchliche Jugendgruppen, die ja dafür in erster Linie in Frage kommen, wenigstens dann, wenn sie sich nach ihren Verbandsleitungen richten, zu Schulen der Glaubensumdeutung, der Unmoral, der Auflehnung gegen die Kirche und ihre Lehre wie

²⁶ Beschluß Sakramentenpastoral, Nr. 3,3.

auch gegen die eigenen Eltern geworden sind. Handelt es sich dagegen um wirklich glaubensmotivierte Gruppen, dann ist tatsächlich die Verwurzelung in einer solchen eine gute Voraussetzung für die Firmung. Dennoch müßte an erster Stelle der Zugang zur Eucharistiegemeinschaft und die normalerweise geübte Teilnahme an der sonntäglichen Eucharistiefeier wenigstens vom Beginn der unmittelbaren Firmvorbereitung an genannt werden.

Etwas weiter heißt es, am Ende des Klärungs- und Selbstfindungsprozesses im Verlauf der Vorbereitung »könnte ... die Glaubensentscheidung stehen ...« (53). Wieso »könnte«? Handelt es sich um ein durch die Kraftlosigkeit der Edelsprache bedingtes »Understatement«, oder wird das Gesagte wirklich als fakultativ erachtet? Die Bewerber müssen doch die Glaubensentscheidung und die Absage als Vorbedingung der Firmung aussprechen, und es ist unzulässig, ihnen entweder das Sakrament zu spenden, ohne daß sie die entsprechenden Fragen mit Ja beantwortet haben, oder sie zur Beantwortung dieser Fragen einzuladen, ohne sich ernsthaft mit ihnen darüber auseinandergesetzt zu haben, ob sie dies ehrlicherweise tun können.

Zu Fragen Anlaß gibt die Tatsache, daß im Zusammenhang mit der Firmvorbereitung das Bußsakrament unerwähnt bleibt. Zwar kann dessen Vollzug nicht generell als ein Zulassungskriterium zur Firmung gelten, weil es einerseits Bewerbern, die sich keiner schweren Schuld bewußt sind, freisteht, sich mittels der sakramentalen oder lediglich der außersakramentalen Buße vorzubereiten; und weil man andererseits – angesichts der seit dem Mittelalter üblichen, privatisierten Form des Bußsakramentes – in vielen Fällen im äußeren Rechtsbereich nicht einmal ansatzweise überprüfen kann, ob das genannte Sakrament aus eigenem Entschluß und in der Haltung tätiger Reue vollzogen oder nur unter Druck (seitens der Eltern oder des pastoralen Systems) äußerlich in Kauf genommen wurde. Weiß man im Normalfall doch nicht einmal – wenigstens nicht auf eine im äußeren Rechtsbereich verwertbare Weise –, ob bei der Beichte eines bestimmten Bewerbers die Lossprechung erteilt wurde oder aufgeschoben werden mußte.

Sehr wohl aber sollte ein pastoral richtungweisender Text zum Thema Firmvorbereitung darauf hinweisen, daß zu einer solchen auch die Hinführung und Befähigung zu einem altersentsprechenden Vollzug des Bußsakramentes gehört und daß in deren Verlauf insbesondere auch die Wahrheit von der Notwendigkeit dieses Sakramentes im Fall von schwerer Sünde zu vermitteln ist (eine Wahrheit, für deren Erfassen etwa bei der Vorbereitung auf die Erstkommunion durchweg noch die Voraussetzungen fehlen). Als Bedingung für die Zulassung zur Firmung könnte sinnvoll festgesetzt werden, daß alle Bewerber ein oder zwei Gespräche unter vier Augen mit einem Priester führen, bei denen auch über das Bußsakrament und die eigene Beziehung zu diesem gesprochen wird und in deren Verlauf die einzelnen beichten können, falls sie sich frei dazu entscheiden.

Daß die *Eltern* in den Firmvorbereitungsprozeß einbezogen werden sollen (52), erscheint mir angesichts des weithin eingespielten Alters der Bewerber (13-16) mehr als fragwürdig, weil immer noch der – mehr oder minder bewußt ausgeübte und erfahrene – Druck seitens der Eltern eine ganze Reihe von Jugendlichen dieses Alters zur Teilnahme an der Firmvorbereitung bestimmt und damit zu Negativreaktionen gegenüber der darin zu vermittelnden Botschaft und zu unehrlichen Erklärungen bis hin zur wahrheitswidrigen Beantwortung der Fragen zu Glauben und Absage verleitet. Ein Mitwirken der Eltern wäre dagegen sehr angemessen, wenn zum Empfang der Firmung in einem Alter eingeladen würde, in dem Kinder sich noch viel leichter mit deren Zielsetzungen identifizieren können, also etwa mit 9, gleichzeitig (und in einer einzigen Feier) mit der Erstkommunion, oder kurz danach bis spätestens 12.

Daß »Sensibilität für Fragen des Glaubens und der christlichen Praxis«²⁷ als Bedingung für die Übernahme des Dienstes als Firmkatechet/in ausreichen sollte, ist eine weitere Fehlleistung einer saft- und kraftlosen Sprache, die in schönen Worten letztlich nichts aussagt. Es gibt viele Menschen, die »Sensibilität« für das Zahlen ihrer Schulden, das Aufgeben des Trinkens oder die regelmäßige Erfüllung ihrer Berufspflichten beweisen, und dabei effektiv nichts von all dem tun. Verlangt werden müßte eine rechtgläubige und engagierte Glaubenshaltung sowie eine regelmäßige und eifrige religiöse Praxis.

Weiterführende Impulse

Zu Recht heißt es, der sakramententheologische Zusammenhang der Firmung mit der Initiation lege es nahe, »Elemente des Katechumenates ... deutlicher als Gestaltungselemente für die Firmvorbereitung zu übernehmen« (55). Dann sollten auf jeden Fall folgende beiden Fragen aus der »Feier der Eingliederung Erwachsener in die Kirche« nicht übersehen werden: »Haben die Bewerber begonnen, Gott in ihrem Leben zu dienen und sein Wort treu zu bewahren? Haben sich die Bewerber der brüderlichen Gemeinschaft der Kirche und ihrem Gebet angeschlossen?« (Nr. 144).

Auch in diesem Zusammenhang wird erfreulich positiv von der »Ablösung der Jahrgangskatechese« gesprochen (55). Dem entspricht, daß trotz wiederholter Erwähnung der vielen, die sich nicht firmen lassen, *keine Lanze für das Anschreiben aller Getauften bestimmter Jahrgänge* zwecks Einladung zur Firmvorbereitung gebrochen wird. Demnach können Bischöfe wohl schwerlich noch versuchen, ihre Pfarrer zu einem solchen Anschreiben zu verpflichten. Wo im übrigen Seelsorger überzeugt sind, daß sie durch ein derartiges System der Einladung junge Menschen, denen die entsprechende Disposition fehlt, zu einem sakralen Sakramentenempfang, einem unehrlichen Bekenntnis und einer unehrlichen Absage verleiten würden, da hätte eine entsprechende Anordnung ohnehin keinen Sinn. Denn was in sich böse ist, darf man auch auf Gesetz oder Befehl hin nicht tun. Gesagt werden könnte jedoch, daß es auch ein *u.U. sinnvolles* Anschreiben aller gibt: wenn sie dabei nicht zur Firmvorbereitung, sondern zu einem Glaubenskurs innerhalb einer oder mehrerer von glaubens-engagierten Personen geleiteten Jugendgruppen eingeladen werden, mit der Ankündigung, daß dieser Kurs auch der entfernten Firmvorbereitung dient; und daß das Datum der nächsten Firmung sowie der Beginn des unmittelbaren Vorbereitungskurses zu gegebener Zeit nur im Sonntagsgottesdienst und innerhalb der fraglichen Jugendgruppe bekanntgegeben wird.

Zum Schluß

Wer den Text der Pastorkommission oder die vorliegende Stellungnahme dazu aufmerksam liest, dem wird nicht entgehen, daß die Schwerpunkte auf dem allgemeinen Teil und den Abschnitten über die Taufe liegen. Demnach kann das, was oben abschließend zum Taufteil gesagt wurde, auch bereits als wichtigster Teil der Gesamtschlußfolgerung gelten. Zur Erstkommunion und zur Firmung wurde demgegenüber dem Umfang nach wenig Neues vorgelegt. Dennoch bedeutet die Bereitschaft, in beiden Fällen den Umstieg auf eine nichtjahrgangswise Hinführung ins Auge zu fassen, eine bedeutsame und erfreuliche Aussage. Allerdings wird auch diesbezüglich für die Seelsorger im Ernstfall kaum mit mehr Rückendeckung seitens der Bischöfe zu rechnen sein, als hinsichtlich der Taufpastoral zugesagt wurde. Wer meint, notfalls damit leben zu können, für den eröffnet die genannte Aussage u.U. befreiende Perspektiven.

²⁷ 53; Hervorhebung von mir.

Liturgiewissenschaft

Daschner, Dominik: Die gedruckten Meßbücher Süddeutschlands bis zur Übernahme des Missale Romanum Pius V. (1750) (Regensburger Studien zur Theologie 47), Frankfurt a. M. u.a.: Peter Lang 1995, LVII u. 682 S., ISBN 4-631-47900-5, DM 168,00.

Theodor Klausner hat für die Zeit zwischen dem Tridentinum und dem Vaticanum II. das Dictum von der »ehernen Einheitsliturgie« geprägt; denn seit 1588 sorgte die Ritenkongregation für eine weitgehend uniforme Gestalt der Meßliturgie. Offen war bisher allerdings einerseits die Frage, seit wann denn in den einzelnen Diözesen tatsächlich der römische Ritus gemäß dem Missale Romanum (MR) 1570 als allein verbindlich galt und andererseits fehlten bislang konkrete Untersuchungen darüber, inwieweit bereits vor dem Tridentinum eine – oft stillschweigend vorausgesetzte – Uniformität des Missale erreicht war. Auf beide Fragen kann die hier anzuzeigende, von Bruno Kleinheyer angelegte und weitgehend betreute, Regensburger Dissertation für ihren Bereich schlüssige Antworten geben.

Untersuchungsgebiet sind zehn Diözesen in der südlichen Hälfte des deutschen Sprachgebietes (hier hätte der Titel der Arbeit wohl doch präziser sein müssen), näherhin Augsburg, Bamberg, Brixen, Eichstätt, Freising, Konstanz, Passau, Regensburg, Salzburg und Würzburg. Untersucht werden die amtlichen, gedruckten Missalien, die erstmals zwischen 1481 (Würzburg) und 1493 (Brixen) für die jeweiligen Diözesen erschienen sind. Bis in die 20-er Jahre des 16. Jhdts. erleben diese Bücher zwischen zwei (Brixen) und elf (Passau) Auflagen. Auch nach dem Konzil von Trient wurden derartige Bücher weiter gedruckt; dabei wurden sie z.T. mit Elementen des MR 1570 angereichert. Beachtlich ist die große Zahl der zugrundegelegten Quellen, die durch Autopsie in den einzelnen Diözesanarchiven und -bibliotheken ermittelt wurden und die in vorbildlicher Weise auch mit ihren Signaturen bzw. ggf. den Siegeln entsprechend den Bibliographien von Weale-Bohatta und Amiet nachgewiesen werden. Damit kann diese Arbeit einen wesentlichen Beitrag zur Kenntnis der spätmittelalterlichen und vortridentinischen Missalien leisten. In vergleichender Analyse wird der Inhalt der einzelnen Bücher erhoben und sowohl im Blick auf die Bücher benachbarter Diözesen als auch in Rückbindung an die ältesten Quellen der römischen Liturgie dargestellt. Außerdem lag es nahe, parallel dazu auch die

damals jüngste Ausgabe des (stadt-)römischen Missale (Mediolani 1474) heranzuziehen, zumal dieses Buch die Grundlage abgab für die Erarbeitung des MR 1570. Gerade der Vergleich von Büchern einer größeren Region ermöglicht es, lokale Besonderheiten und allgemein verbreitete Phänomene zu erkennen. Gründlich untersucht werden jeweils der erste, vom Bischof der jeweiligen Diözese in Auftrag gegebene Druck, dann die letzten Ausgaben vor Erscheinen des MR 1570 sowie schließlich die nach diesem Zeitpunkt vorgelegten diözesanen Missale-Drucke.

Aus der Analyse der den Drucken beigegebenen bischöflichen Dekrete läßt sich Wissenswertes u. a. über die Beweggründe, die zur Drucklegung führten, und über die Entstehungsgeschichte der Bücher und ihre Einführung ermitteln. Auch wenn häufig die Gewährung von Ablässen als förderlich dienen sollte, so ist doch mit einer flächendeckenden Einführung der gedruckten Missalien auf dem Gebiet einer Diözese erst nach Jahren zu rechnen (35f).

Inhaltlich liegen die Schwerpunkte der Untersuchung auf dem Ordo missae und dem Proprium de tempore. Das umfangreiche Material wird sinnvollerweise durch eine Vielzahl von Tabellen erschlossen, die für weitere Forschungen höchst wertvolles Material bereithalten.

Das 1. Kapitel behandelt den Ordo missae; Themenbereiche sind – am Ablauf des Ritus orientiert –: Die Eröffnung der Meßfeier (Akzeß, Introitus, Kyrie, Gloria), der Wortgottesdienst, der Oblationsritus (sog. Canon minor) mit Eigentexten und einem Überblick über die Struktur, die eine große Variationsbreite erkennen lassen. Gerade die süddt. Missalien (mit Ausnahme der Würzburger Drucke) stellen eine eigene Gruppe von Textzeugen dar, die durch eine konsequente Parallelisierung der zwei getrennten Vorgänge der Brot- und Kelchoblation gekennzeichnet sind. In der Untersuchung folgt das Eucharistische Hochgebet, dann der Abschnitt vom Paternoster bis zum Friedensgruß, der Kommunionritus (nur die Kommunion des Priesters wird in den Quellen breit und unterschiedlich dargestellt) und der Abschluß der Messe.

Für dieses Kapitel gilt die Feststellung, daß die süddt. Form des Ordo missae in ihrer konkreten Gestalt weitgehend der späteren Fassung des MR 1570 entspricht, allerdings darf hinsichtlich regionaler Traditionen »von einem eigenen süddeutschen ›Dialekt‹ des spätmittelalterlichen Meßbordo« gesprochen werden (216). Elemente des sog. Rhei-

nischen Meßordo, die auch ins MR 1570 gelangten, wurden in den süddt. Missalien teilweise treuer bewahrt.

Das 2. Kapitel untersucht das Proprium de tempore, und zwar nicht die Meßformulare als geschlossene Größe, sondern differenziert nach den ursprünglichen liturgischen Büchern: Sakramentar, Lektionar, Antiphonar. Diese Unterscheidung ist liturgiegeschichtlich bedingt, da eine bestimmte Zuordnung der Präsidialgebete, Perikopen und Gesänge zu einzelnen Tagen des Kirchenjahres längst erfolgt war, bevor die Bücher zum Plenarmissale zusammenwuchsen. Lediglich die Formulare für Gründonnerstag, Karfreitag, Oster- und Pfingstvigil werden als Ganzes analysiert.

Die Untersuchung folgt dem Aufbau des Proprium de tempore, das in allen Drucken mit dem 1. Adventssonntag beginnt und mit dem letzten Sonntag nach Pfingsten endet; lediglich das Dreifaltigkeitsfest und Fronleichnam werden am Schluß eigens behandelt.

Für das Sakramentar der süddt. Missalien ist festzuhalten, daß »am Ausgang des Mittelalters von einer im wesentlichen einheitlichen Tradition« gesprochen werden kann (341). Grundlage ist der Sakramentar-Typ des Gregorianum-Hadrianum (GrH), wobei jedoch ein deutlicher Einfluß der sog. Junggelasiana zu spüren ist.

Auch das Lektionar (Epistolar, Evangelistar) zeigt ein hohes Maß an Übereinstimmung. Bemerkenswert ist die in den süddt. Missalien tradierte, anderswo längst verlorengegangene Wochentagsleseordnung, die bekanntlich auch im MR 1570 fehlte. Eine noch größere Übereinstimmung ist im Antiphonar festzustellen; Unterschiede sind vornehmlich beim »Halleluja« und den diözesantypischen Halleluja-Listen zu konstatieren.

Bemerkenswerte Differenzen zum MR 1570 ergeben sich bei der Feier des Pascha-Triduums z. B. hinsichtlich des Zeitansatzes oder der Leseordnung. Von beachtlicher Tragweite beispielsweise

ist die Feststellung, daß in den süddt. Missalien die Kommunion der Gläubigen am Karfreitag eindeutig belegt wird.

Das 3. Kapitel stellt die Übergänge dar vom Diözesanmeßbuch zum MR 1570. Von einzelnen Ausnahmen abgesehen (597ff) blieben die süddt. Missalien inhaltlich konstant; es handelt sich folglich um Neudrucke, nicht um Neuauflagen. Das MR 1570 stellte in seiner Konzeption im Blick auf diese Diözesanmissalien keinen gravierenden Einschnitt dar. Von einem Bruch mit der bisherigen Tradition kann daher nicht gesprochen werden (613). In den meisten Diözesen konnte sich die Praxis eines diözesaneigenen Meßbuchs nach dem Erscheinen des MR 1570 nicht mehr lange behaupten. In Süddt. sind sie binnen etwa 40 Jahren nach dem Konzil von Trient aufgegeben worden, nachdem teilweise Ausgaben mit Anpassungen an das römische Buch erschienen waren. Nur Würzburg hat am längsten vom Privileg des eigenen Diözesanmissales Gebrauch gemacht; noch 1613 erschien ein derartiges Buch. Ein Diözesanproprium von 1665 läßt jedoch darauf schließen, daß bis dahin auch dort das MR 1570 eingeführt worden war.

Gründe für die Übernahme des MR 1570 in Süddt. waren u. a. der Mangel an eigenen Diözesanmissalien, der Wunsch nach Uniformität des Meßordo, ferner auch die Ausbildung des führenden Klerus am Germanicum, das Wirken der Reformorden und vor allem der Wunsch nach Vereinheitlichung des Missales innerhalb einer Diözese und Kirchenprovinz.

Diese gründliche und überaus materialreiche Studie ist von Gewicht auch bei der heutigen Diskussion der Frage nach Inkulturation und einer berechtigten liturgischen Vielfalt. Einheit in Vielfalt, das war die längste Zeit hindurch das prägende Prinzip der Liturgiegeschichte der Kirche – und das sollte auch künftig nicht vergessen sein.

Kurt Küppers, Augsburg

Patristik

Dassmann, Ernst: Ämter und Dienste in den frühchristlichen Gemeinden (Hereditas 8), Bonn: Borengässer 1994, X u. 244 S., ISBN 3-923496-25-5 (geb.), DM 48,00, ISBN 3-923946-26-0 (kart.), DM 42,00.

Die im vorliegenden Band gesammelten und publizierten Aufsätze und Vorträge über die kirchlichen Ämter und Dienste sind entstanden im Laufe Ernst Dassmanns Bonner Lehrtätigkeit als Professor für Alte Kirchengeschichte und spiegeln thematisch betrachtet die Diskussion über die kirchlichen

Ämter und Dienste in den vergangenen Jahren seit 1970 wieder. Beiträge, die bereits andernorts veröffentlicht worden sind, wurden nochmals geringfügig überarbeitet, zum Teil gekürzt, zum Teil – wo es um thematisch sich überschneidende Beiträge geht – unter einem einzigen Titel zusammengefaßt; ihrer inhaltlichen Aussage nach sind sie aber im wesentlichen unverändert geblieben. Später erschienene Literatur sowie sachlich weiterführende Entwicklungen sind am Schluß des jeweiligen Beitrags aufgeführt.

Das Themenspektrum ist weit: neben historischen Grundsatzfragen wie »Kirche, geistliches Amt und Gemeindeverständnis zwischen antikem Erbe und christlichen Impulsen«; »Zur Entstehung des Monepiskopats«; »Hausgemeinde und Bischofsamt«; »Die Bedeutung des Alten Testaments für das Verständnis des kirchlichen Amtes in der frühpatristischen Theologie« oder »Character indelebilis. Anmaßung oder Verlegenheit?« verhandelt Dassmann auch Themen, die man modern gesprochen zu den sogenannten »Heißen Eisen« zählen kann, wie etwa »Sind die kirchlichen Ämter so, wie Jesus sie gewollt hat?«; »Das kirchliche Amt im Widerstreit. Zur Begründung und Entfaltung der Ämter in der früheren Kirche«; »Amt und Autorität«; »Bischofsbestellung in der frühen Kirche«; »Diakonat und Zölibat«; »Priestermangel in der frühen Kirche?« oder ganz aktuell als Reaktion auf Papst Johannes Pauls II. »Epistula Apostolica de sacerdotali ordinatione viris tantum reservanda« schließlich »Die frühchristliche Tradition über den Ausschluß der Frauen vom Priesteramt«.

In allen Beiträgen der vorliegenden Sammlung geht es dem Autor stets um die Erhellung historischer Positionen – aber nicht allein um der Historie willen. Sondern Bezugspunkt sind aktuelle Fragestellungen, auf die kritisch aus historischer Sicht klärende oder erklärende Antworten oder auch innervierende Impulse gegeben werden. Insofern haben diese historischen Beiträge durchgängig ihre Relevanz in der modernen Diskussion. Eine besondere Stärke der vorliegenden Sammlung liegt gewiß in der verlässlich seriösen Darstellung aufgrund strenger historisch-kritischer Quellenanalyse. Man bemerkt, daß hier nicht ein Autor opportun nach Effekten hascht.

Adalbert Keller, Augsburg

Geschichte der Katholischen Kirche. Herausgegeben von Josef Lenzenweger, Peter Stockmeier (†), Johannes B. Bauer, Karl Amon und Rudolf Zinnobler, 3. verbesserte und ergänzte Auflage, Graz – Wien – Köln: Styria 1995, 597 S., ISBN 3-222-12316-0, DM 69,00.

Auch wenn es sich vom Titel her um eine Darstellung der Geschichte der katholischen Kirche handelt, so will das Werk aber »auch dem ökumenischen Anliegen dienen«. Dabei ist den Bearbeitern dennoch klar, daß Kirchengeschichte »im dialektischen Zusammenspiel von objektivem Geschehen und subjektiv-geschichtlicher Interpre-

tation dieses Geschehens aus dem Glauben heraus bestehen muß«. Schon um des ökumenischen Desiderats willen sei die »Vermeidung unsachlicher Polemik« jedoch ein »selbstverständliches Gebot« (22).

Vorliegende Kirchengeschichtsdarstellung hält an der – allgemein zwar oft kritisierten, dann aber doch immer wieder verwendeten – Einteilung in Altertum, Mittelalter und Neuzeit fest. Während die Teile Mittelalter und Neuzeit von einem Autorenteam erarbeitet worden sind (K. Amon, J. Gelmi, G. Larentzakis, J. Lenzenweger, M. Liebmann, F. Schragl, G. B. Winkler, R. Zinnobler), entstammt der Teil Altertum allein der Feder des damaligen Münchener Professors für Alte Kirchengeschichte P. Stockmeier.

Seit dem ersten Erscheinen dieses Buches 1986 sind neun Jahre vergangen. Zwischenzeitlich ist von L. Giovannini eine Übersetzung des Werkes ins Italienische (*Storia della Chiesa cattolica*, 1989) sowie durch A. Martinez de la Pera ins Spanische (*Historia de la Iglesia católica*, 1989) erfolgt. Eine im Jahre 1990 erschienene Studienausgabe (Paperback) war insbesondere für Leser in der damaligen (während der Auslieferung allerdings gerade zusammenbrechenden) DDR gedacht, weshalb im Abschnitt 8 der Neuzeit (»Vom II. Vatikanum bis zur Gegenwart«) einer Zensur entsprechend Anpassungen notwendig geworden waren.

Mit Rücksicht auf diese Studienausgabe betrachtet der »Gesamtherausgeber« die nunmehrige Veröffentlichung daher als 3. Auflage. Diese zeigt einige bemerkenswerte Veränderungen und Ergänzungen. Für den 1988 verstorbenen P. Stockmeier hat J. B. Bauer die Redigierung des Teils Altertum übernommen und hat diesen in der formalen Darbietungsweise den übrigen zwei Teilen angenähert; d. h. er hat auf den im Anhang eigens ausgewiesenen Anmerkungsteil verzichtet und hat den Text auf die sog. implizite Zitationsweise umgestellt. Das ist objektiv im Blick auf einheitliche Textgestaltung zu begrüßen und positiv zu würdigen. Subjektiv (!) besehen ist die Maßnahme bedauerlich, zumal, wenn man weiß, mit wieviel persönlichem Einsatz Stockmeier damals diese kritische und seines Erachtens unverzichtbare Darstellungsweise rechtfertigte.

Nicht recht überzeugen kann die Begründung für die Wiedergabe griechischer Wörter sowie die Titulierung zitiert griechischer Werke in lateinischer Transliteration. Nach dem Dafürhalten der Herausgeberschaft sei dadurch der »heutigen gerin-

gen Verbreitung der Griechischkenntnisse« Rechnung getragen und »manche(m) Leser eine wertvolle Hilfe« geboten worden (19). Die tatsächliche Effizienz dessen bleibt jedoch zu bezweifeln, denn nimmt man beispielsweise die christologische Formel des Apollinarios »μία φύσις τοῦ λόγου σεσαρκωμένη« (154 der 1. Auflage), so ist der Wortlaut in dieser gebotenen Form dem des Griechischen unkundigen Leser mit Sicherheit doch nicht weniger verständlich als wenn da nunmehr in der neuesten Auflage steht: »μία φύσις τῆς λόγου σεσαρκωμένη« (160).

Alles in allem ist die vorliegende Geschichte der Katholischen Kirche empfehlenswert und zwar als Studierbuch dem Theologiestudenten genauso wie als Nachschlagewerk und Lektüre dem Kreis der historisch Interessierten.

Die klare Gliederung des Inhalts sowie die umfangreichen Sach- bzw. Personenregister ermöglichen dem Leser auch relativ mühelos den systematischen Zugang.

Adalbert Keller, Augsburg

Bergner, Karlhermann: *Der Sapientia-Begriff im Kommentar des Marius Victorinus zu Ciceros Jugendwerk De inventione* (Studien zur klassischen Philologie 87, hrsg. v. Michael von Albrecht), Frankfurt a. M.: Peter Lang 1994, 198 S., ISBN 3-631-46911-X, DM 64,00.

Marius Victorinus dürfte vor allem durch seine Augustin stark beeindruckende Bekehrung zum christlichen Glauben (vgl. Conf. VIII 2,3–5,10) bekannt sein, ferner noch durch seine Schriften gegen die Arianer zur Verteidigung der Homousie des Sohnes und des Heiligen Geistes. Seine dem Trivium dienenden Schriften und Vorlesungen, die dem gefeierten Rhetor die Ehrung mit einem Standbild auf dem Trajansforum einbrachten, sind in der Theologie weniger bekannt, obwohl gerade sie auf das Mittelalter eine stärkere Wirkung ausgeübt haben.

Bergner untersuchte mit dieser seiner alphilologischen Dissertation den Begriff von Sapientia in Viktorins Kommentar zu Ciceros *De inventione*. In einem umsichtigen Vergleich zwischen Ciceros Schrift und Viktorins Kommentar gelingt es dem Verfasser zu zeigen, daß sapientia in Ciceros Schrift nicht thematisiert wird und keine zentrale Rolle spielt. Bei Viktorin rückt jedoch sapientia zu einem Schlüsselbegriff auf, und zwar neben und zusammen mit der eloquentia. Die eloquentia

ist eine ars, eine erlernbare Kunstfertigkeit, deren Wert bzw. Unwert von der persönlichen Eigenschaft dessen abhängt, der sich ihrer bedient. Ist er ein sapiens, bewirkt die Beredsamkeit Gutes, fehlt die sapientia (aufgrund eines Mangels der Natur, der Kontemplation oder Askese), schadet die Beredsamkeit und führt zum Schlechten. Zur schärferen Beleuchtung von sapientia bei Viktorin werden verwandte und nahestehende Begriffe wie virtus, konstetum, philosophus herausgearbeitet.

Bringt diese philosophische Arbeit auch dem theologisch interessierten Leser brauchbare Resultate? Das scheint zunächst weniger der Fall zu sein, vor allem, weil ein direkter Zusammenhang von dem Sapientia-Verständnis Viktorins mit der alttestamentlichen Weisheitsliteratur vom Vf. verneint wird. Leider stellt der Vf. keine Nachforschungen über einen Zusammenhang zwischen der sapientia des Kommentars und den trinitarischen Schriften Viktorins an: Wenn es im Kommentar (ed. C. Halm, *Rhetores Latini minores*, Leipzig 1863) S. 159 heißt: Sapiens es enim, qui divina atque humana optime novit, so wird diese Kenntnis auch dem Heiligen Geist (vgl. Röm 8,26f; 1 Kor 2,13ff) zugeschrieben, der nach Viktorin die sapientia ist. Wenn er ferner über die modi persuasionis der sapientia reflektiert (ed. 163), so ist diese Überzeugungs-»Arbeit« ebenso eine Aufgabe des Heiligen Geistes in der biblisch-theologischen Tradition. Wenn Gott (vgl. Adv. Arium I 50f) in sich bleibt und doch eine motio ist und diese die Momente der vita und sapientia (= Sohn und Heiliger Geist) umfaßt, aber im Heiligen Geist die Bewegung zur existentia patrica zurückkehrt (...vita motio, una cum sit, et vita est et sapientia, vita conversa in sapientiam et magis in existentiam patricam, magis autem retro motae motionis, in patricam potentiam...), dann wäre ein Vergleich zwischen dem Verständnis von sapientia in den trinitarischen Schriften und dem Kommentar vielleicht nicht unergiebig. Hadot scheint in seinem umfangreichen Kommentar zu den trinitarischen Schriften (*Sources Chrétiennes* 69) die Begriffsgeschichte von sapientia bei Viktorin nicht thematisiert zu haben. Bergner hat hier von Viktorins Kommentar her Voraussetzungen zur Erforschung eines trinitätstheologisch wichtigen Begriffs geschaffen. Dafür gebührt ihm Dank. Zudem wird durch die im Vergleich zu Cicero starke Betonung der sapientia das ethische pädagogische Anliegen in Viktorins Bildungsbemühen klar. In diesem Anliegen kann vielleicht ein Motiv für seine Zuwendung zum Christentum liegen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Mederlet, Eugen: *Predigten. Band 1: Macht euch bereit zu der Hochzeit. Vom Mysterium der Mensch-Werdung (Schriften der Bonaventura-Gemeinschaft 1)*, Udligenswil: Assisi-Verlag: ²1994, 128 S., ISBN 3-9520193-2-1, DM 10,00.

Ders., *Predigten. Band 3: »Natürlich sind wir die triumphierende Kirche!« Pfingstliche Botschaften (Schriften der Bonaventura-Gemeinschaft 3)*, Udligenswil: Assisi-Verlag 1944, 190 S., ISBN 3-9520193-3-X, DM 12,00.

Die vorliegenden beiden Predigtbände bilden den Beginn einer auf fünf Bände angelegten Reihe, die sich in Bd. 1–3 am Kirchenjahr orientiert. Die Predigten stammen aus dem Nachlaß von P. Mederlet OFM († 1992), dessen Wirken bestimmt ist

von franziskanischer Spiritualität, mit einem besonderen Akzent auf der Brautmystik. Die »bräutliche« Beziehung der Kirche zu Christus erscheint als Wegweiser für die Lösung zahlreicher Probleme von heute.

Den Predigten beigefügt sind weitere Texte, die das Wirken und die Anliegen des Paters ins Licht stellen, der eine ökumenische Geisteshaltung mit einem klaren Bekenntnis zum katholischen Glauben verbunden hat. Die »Bonaventura-Gemeinschaft«, der Herausgeber, hat sich zum Ziel gesetzt, die Schriften und Tonkassetten von P. Eugen zu verbreiten, in denen sie ein »Heilmittel für die krank und schwach erscheinende Kirche unserer Zeit« sieht (Bd. 3, S. 5).

Manfred Hauke, Lugano

Spiritualität

Becker, Kl. M., Eberle, J. (Hrsg.): *Der Zölibat des Priesters, St. Ottilien: Eos 1995, 202 S., ISBN 3-88096-879, DM 19,80.*

Dem Ruf nach schnellen Problemlösungen und den zweckrationalen Gesichtspunkten bei der Zölibatsdiskussion gegenüber wollen die auf Priestertreffen in Köln und Augsburg vorgetragene und in vorliegendem Band veröffentlichten Referate das Verständnis des Priesters und seiner Ehelosigkeit von seiner Beziehung zu Christus her in den Blick nehmen. Kardinal Meisner zeigt in seiner Meditation über Armut, gottgeweihte Ehelosigkeit und Gehorsam die damit ermöglichte Realisierung der Fülle in der Teilnahme an der Fülle Gottes. L. Scheffczyk (»Der Zölibat als integraler Bestandteil der christusförmigen Existenz des Priesters«) nennt zunächst die von ihm gemachten Voraussetzungen: Der Glaube an die Gottheit Christi und an die Sakramentalität der Priesterweihe. Umgekehrt hat ihre Leugnung bei den Arianern bzw. bei den Reformatoren zur Preisgabe des Zölibats geführt. Die aktuellen Einwände (das Verheiratetsein aller Apostel außer Paulus; Paulus wollte keinen Stand, sondern ein privates Charisma; das »nur einmal« Verheiratetsein des Bischofs: 1 Tim 3,2; Tit 1,6) werden aufgegriffen: Das »Alles verlassen«, das von den Aposteln ausgesagt wird, schließe den Verzicht auf den Ehestand ein und die Formel »Mann einer einzigen Frau« sei im restriktiven Sinn zu verstehen und weise deshalb in die Richtung des Zölibats. Bei der systematischen Begründung erklärt S. klar, daß der Zölibat nicht zum Wesen des Priestertums gehöre, allerdings deshalb auch nicht als etwas Beiläufiges betrachtet werden kann. Er gehört nicht zur Essenz, wohl aber zur

Existenz als der dem Wesen des Priestertums konformen Ausdrucksgestalt. So will S. klarmachen, »daß es sich nicht um eine notwendige, sondern um eine integrale Verwirklichungsform handelt, d.h. eine vervollkommnende, abschließende, zu einem Ganzen machende Realisierung des Priestertums«. So wird eine innere Beziehung des Zölibats zum Wesen des Priestertums begründet, aber keine absolute Notwendigkeit behauptet. Die Bezugspunkte zum Wesen sind einmal der ungebrochene Glaube, dann das Abbild der Christusexistenz (Christusrepräsentanz, *signum configurativum* als Wesensmoment des sakramentalen Charakters). Der Priester stellt Christus dar und soll dies auch existentiell verwirklichen. Zum Schluß werden noch verschiedene Einwände aufgegriffen.

St. Heid zeigt die »Grundlagen des Zölibats in der frühen Kirche« auf. Heute gebe es zwei Thesen: Der Zölibat sei erst im 4. Jh. unter Einfluß außerchristlicher Vorstellungen von kultisch-ritueller Reinheit aufgekommen, als die tägliche Eucharistiefeier eingeführt wurde. Unter diesen Umständen wurde aus der zeitweiligen Abstinenz von früher die Dauerverpflichtung. Der anderen These zufolge, die nach Heid im deutschen Sprachraum keine Beachtung gefunden hat, ist der Kandidat bei der Weihe zur Enthaltensamkeit verpflichtet worden. Zölibat besage nicht die Ehelosigkeit des höheren Klerikers, sondern die Enthaltensamkeit des nicht oder schon verheirateten Klerikers. Einwände dagegen (Fall des Paphutios) werden besprochen. 1 Tim 3,2.12 und Tit 1,6 (»einer Frau Mann«) meinen keinesfalls eine Pflichtenlehre für Bischöfe und Diakone, auch nicht die Bewahrung als Ehemann und Familienvater als Voraussetzung für die Weihe (heute: den *vir probatus*), sondern Weihe-

ausschlußkriterien. Die Formel meine nicht das Verbot der Zweitehe im allgemeinen, vielmehr sei eine vor der Weihe eingegangene Zweitehe schon ein Grund zur Ablehnung, weil man ihm eine Enthaltamskeit nicht zutraute. Wegen dieser Verpflichtung zur Enthaltamskeit lasse sich in der Alten Kirche kein Fall nachweisen, daß ein Kleriker ohne Sanktionen Kinder gezeugt habe. Erst das Trullanum (691/2) ging für Priester und Diakone im Osten von dieser Verpflichtung ab. Angemerkt sei, daß Presbyter nicht mit »Priester« übersetzt werden kann.

Isa Vermehren: Vom Reichtum der Ehelosen, stellt einleitend fest, daß das Auszeichnende des Menschen, die Gottebenbildlichkeit, durch seine drei Demütigungen in der Neuzeit aus dem Blickfeld geschwunden ist (Der Mensch ist seit der Anerkennung der Heliozentrik nicht mehr Mitte des Weltalls; Abbild des Tieres, so daß von Eiff die »humane Sexualität« aus dem Verhalten der Primaten erklärte; Geist als Sklave des Triebes). Der Mensch, vom Schöpfer in eine dreifache und dreigestufte Berufung gestellt (auf Gott, auf das andere Geschlecht und auf die Welt hin), findet in Jesus Christus einen konkreten Anruf; er ist Fülle und Erfüllung. Allerdings muß dieses Geschenk immer neu empfangen werden.

Gegenüber diesen mehr theologischen und spirituellen Ausführungen nimmt Kl. M. Becker (»Vom Wert der personalen Entscheidung zum Zölibat des Priesters«) praktische Fragen in Angriff. Viele seiner Thesen werden Ärgernis erregen und verstören, doch stehen dahinter alte asketische Wahrheiten und Erfahrungswerte, die heute oft belächelt, aber trotzdem nicht ungestraft vernachlässigt werden. Becker redet klar vom täglichen Bemühen, das zum Gelingen des Zölibats notwendig ist. Die harte Schale muß geknackt werden, will man zum süßen Kern kommen (Wird nicht oft mit »Charisma« die unbeschwerte Neigung assoziiert?). Wenn die Einführung des Zölibats im kirchenrechtlichen Sinn keinem Willkürakt entspringt, sondern dem Wirken des Heiligen Geistes, wäre, so Becker, eine Aufhebung ein Willkürakt. Gegenüber pastoralen Planungsstäben betont Becker, daß die pastorale Strategie sich vor allem nach dem zu richten hat, was Gott an Berufungen schenkt, und diese Berufungen pflegen muß. In der Heilsökonomie gelten andere Maßstäbe. Die Zölibatsverpflichtung dürfe nicht rein rechtspositivistisch aufgefaßt werden. Provokativ ist sicher das Zitat aus den Aufzeichnungen eines Priesters: »Eine Freundschaft zwischen Mann und Frau gibt es nicht. Sie führt entweder zur Ehe

oder zur Sünde.« Becker nimmt dann ausführlich zu den Themen »geistliche Freundschaften« und gegenseitige Erwartungen von Mann und Frau Stellung. Die These, daß bei einer echten Berufung – sicher gibt es Täuschungen – ein Ausstieg nicht etwa als Verlust der Berufung, sondern als Untreue anzusehen ist, weil sich der berufende Gott treu bleibt und nicht »Ja und Nein« kennt, ist bedenkenswert. Der Zweck der Laisierung wird in diesem Zusammenhang oft als rein rechtspositivistische Angelegenheit mißverstanden. Becker wehrt sich ferner gegen eine zu starke Annäherung von Zölibat und den drei evangelischen Räten der Ordensleute; der Weltpriester (ohne Armuts- und Gehorsamsgelübde) erscheine dann als Schmalspur-Religiöser. B. argumentiert mehr vom Weihesakrament aus, von der Hauptstellung Christi und der Christusrepräsentanz und von einer geistigen Vaterschaft. B. zeigt damit einen neuen Aspekt, freilich muß man sagen, daß einerseits auch Christus, das Haupt, in einem bräutlichen Bezug zum Leib und in einer Sohnschaft zum Vater steht (also die Haupt- und Vatersymbolik immer auch vom Nachfolgedanken durchformt werden), und andererseits die Ordenspriester dieselben Probleme haben und die konkrete Ausprägung des Armuts- und Gehorsamsgelübdes je nach Orden und Aufgabe des einzelnen variiert. Schließlich greift B. noch konkrete Themen der Pastoral auf, die das Leben der Priester belasten können.

Barbara Dohr (»Um der Liebe willen ... Was christliche Ehelosigkeit für mein Leben bedeutet«) gibt ein lebendiges, plastisches und begeistertes Lebenszeugnis: Man sollte diesen Beitrag jungen Menschen zur Lektüre in die Hand drücken.

Joh. B. Torelló (»Anthropologische und geistliche Aspekte des Zölibats«) befaßt sich mit den Einwänden, die seitens mancher Humanwissenschaftler, vor allem der Psychoanalyse S. Freuds oder E. Drewermanns gegen den Zölibat vorgebracht werden: er sei »Barbarei«, »Wahnsinn« oder neurosenfördernd. Ihrem reduzierten Menschenbild stellt Torelló mit Scheler, Frankl, Boss die Fähigkeit zu Freiheit und Liebe gegenüber.

Wenn eine Zeit das Unzeitgemäße am Nötigsten hat, ist dieses Buch nötig und zeitgemäß. Nach Meinung des Rezensenten hätte allerdings auch der Wert des Bußsakraments in diesem Zusammenhang noch herausgestellt werden müssen. Priester, die den Beruf aufgeben, haben zuvor aufgehört zu beichten; das geistliche Leben konnte dann nicht mehr gelingen.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Systematische Theologie

Steichen, Donna: Ungodly Rage. The Hidden Face of Catholic Feminism, San Francisco: Ignatius Press: 21992 (zuerst 1991), 420 S., ISBN 0-89870-348-4 (brosch.).

Der innerkirchliche Feminismus, die Feministische Theologie, hat seine wichtigsten Wurzeln und seinen größten Einflußbereich in Nordamerika (USA, Kanada). Von höchstem Interesse ist daher die vorliegende Dokumentation über Werdegang, Organisation, »Vernetzung«, Aktivitäten und Gedankengut dieses »katholischen Feminismus«. Die Autorin, theologisch versierte Journalistin und Lehrerin, Ehefrau und Mutter, aktiv in der »pro-Life«-Bewegung, hat seit 1977 wichtige Kongresse und Aktivitäten des innerkirchlichen Feminismus »vor Ort« miterlebt und beschrieben. Donna Steichen schreibt ruhig und sachlich, mit einer Fülle von Belegen; aber gerade dieses Bemühen um objektive Schilderung der einschlägigen Vorgänge läßt umso deutlicher die Untiefen erkennen, in die sich die Feministinnen verstrickt haben und die über das hinausgehen, was bisher einer breiteren Öffentlichkeit (zumal hierzulande) bekannt war. Es ist z. B. interessant, wie eine positive Haltung zur Abtreibung typisch ist für alle bekannteren Protagonistinnen des theologischen Feminismus (vgl. Index s. v. »abortion«). Die Autorin listet dabei genau auf, wer welche Aktion und Anzeigenkampagne unterstützt bzw. unterschrieben hat. Fast ungläublich (aber gut dokumentiert) ist die Verstrickung wichtiger, als »gemäßigt« geltender Feministinnen in den Okkultismus der Hexenbewegung (29–75 u. a.). Verständlich ist darum die Wertung von Helen Hitchcock (»Women for Faith & Family«), die im Vorwort den katholischen Feminismus mit seinem »unheiligen Zorn« als eine der verheerendsten religiösen Epidemien der Gegenwart bezeichnet (9).

Besonders erschreckend scheint dabei das selbstzerstörerische Verhalten vieler amerikanischer Bischöfe, die »konservative« Frauen nicht beachten, aber Feministinnen (meist ehemalige oder noch in einer religiösen Gemeinschaft lebende Ordensfrauen) oft in Schlüsselpositionen dulden bzw. einsetzen haben, wie in der Ausbildung von Priestern und Katecheten. Gemessen an der weltlichen Entwicklung, so Steichen, ebbt hier in der Kirche eine Welle nach, die außerhalb schon am Schwenden ist (398f). Die Autorin meint, daß die Hauptverantwortlichen für diese Paradoxie die Bischöfe seien, die ihrer Führungsaufgabe nicht nachkämen. Die Unordnung in der Kirche resultiere aus einer un-

heilvollen Begegnung zwischen Revolutionären, welche die kirchliche Autorität ablehnen, und Bischöfen, die sich weigerten, dieselbe auszuüben (371–374 u. a.). Andernfalls wäre der katholische Feminismus (schon aufgrund der Altersstruktur seiner Mitglieder) eine aussterbende Randerscheinung. Die Katholiken, die in Einheit mit dem Papst den katholischen Glauben unverkürzt leben wollten, seien darauf angewiesen, ohne Unterstützung der oft liberalen oder untätigen Hierarchie ihr eigenes Netzwerk aufzubauen. Für diese Aktivität in den »Katakomben« gibt Steichen aus ihrer eigenen Erfahrung eine Fülle interessanter Vorschläge (S. 371–399).

Die Analyse Steichens kann die Augen für die Hintergründe des theologischen Feminismus öffnen, der auch hierzulande aktiv ist. Da bekanntlich manche Entwicklungen in den Vereinigten Staaten auch hierzulande auftreten, wenn auch mit einer gewissen Zeitverzögerung, ist die Lektüre des reichhaltigen Werkes allen zu empfehlen, die mit dem innerkirchlichen Feminismus in nähere Berührung kommen. Gute Dienste leistet dabei nicht zuletzt der Index, der zahlreiche Namen enthält, die auch im deutschen Sprachraum bekannt sind.

Manfred Hauke, Lugano

Gläßer, Alfred: Verweigerte Partnerschaft. Anthropologische, konfessionelle und ökumenische Aspekte der Theologie Wolfhart Pannenberg (ESTNF 31), Regensburg: Pustet 1991, 243 S., ISBN 3-7917-1292-6, DM 58,00.

Gläßer, der aus der Sicht katholischer Systematik in einen Dialog mit einigen wesentlichen Grundansätzen der Theologie W. Pannenberg treten möchte, gliedert seine Studie nach einer Einführung »Eine Option mit Folgen: Person als werdende Ganzheit« (11–13) in vierzehn Kapitel, denen zwei Exkurse über die Christologie Fichtes (190–193) und über diejenige Schellings (194–239) nachgestellt sind. Das Buch schließt mit einem Personenregister ab.

Die Darstellung der Positionen Pannenberg ist in dieser Rezension Gläßer entnommen.

Innerhalb seiner Zielsetzung, es nicht bei Kenntnissen bewenden zu lassen, sondern eine »argumentative Rechenschaftsablegung« (7) zu suchen sowie »die Tragweite der unterschiedlichen Ansätze« zu erkunden und die »Konsistenz und Logizität der Sache« zu prüfen (8), fragt Vf. nach dem Gottesbild und dem sich daraus ergebenden

Verständnis vom Menschen, dem sich Gott in personaler Zuwendung offenbart hat. Insbesondere geht Vf. auf die Themen »Personenbegriff-Subjektivität«, »Wahrheit und Erkenntnis«, »Glaube und Offenbarung«, »natürliche Theologie«, »Freiheit und Gnade/Sünde« und »Theologie und empirische Wissenschaften« ein.

Für P. ergibt sich aus der Überwindung des substanzmetaphysischen und des idealistischen Standpunktes die Notwendigkeit einer »Revision des Personenbegriffs«, bei der es um die Aufwertung des umfassenderen geschichtlichen »Selbst« gegenüber dem selbstbewußten personalen »Ich« geht, und in deren Konsequenz es für Gläuber zu einer »Verflüssigung« des Personenbegriffs kommt. Für Vf. drängen sich angesichts der »Auflösung der im Selbstbewußtsein gegebenen Einheit der Person«, wie sie P. vornimmt, die Fragen »nach der Entstehung der Person«, »nach dem Beginn der Existenz des Menschen in der Würde als Gottes Ebenbild« und »nach dem Konstituiertsein des Wesens des Menschen als Person« (11) auf.

Was versteht P. unter dem Personsein des Menschen? Für P. ist entscheidend, daß das Selbstbewußtsein sich »aus einem anderen seiner selbst« (20) konstituiert – ein Tatbestand, der nicht einmal von Hegel bedacht worden sei, hatte doch dieser Geist immer schon als »Selbstbewußtsein« verstanden (20). Dieses »Andere«, das »Selbst«, in dem »das Bewußtsein die Einheit seiner Inhalte erfaßt«, versteht P. nun als den »eigenen Leib«, als »die Gegenwart der Mutter im symbiotischen Stadium der frühkindlichen Entwicklung« und als »das sogenannte ›soziale‹ und ›spirituelle‹ Selbst des W. James« (vgl. ebd.). P. trägt damit eine Reihe von empirischen Momenten in die Auffassung von der Personalität des Menschen hinein, obwohl er zugleich daran festhält, daß »die Person über ihren eigenen zeitlichen Wandel hinübergreifen muß«, ja »mit sich selbst über das Auseinandergezogensein in der Zeit hinweg« (16) ist.

Als handelndes Wesen tritt der Mensch in der »Vollgestalt seiner personalen Selbständigkeit in Erscheinung« (71). Nun hat allerdings solche Selbständigkeit ihre Bedingungen, die »das Subjekt des Handelns allererst konstituieren« (71). Der Mensch als Person sei, so P., Geschöpf des Geistes (71). Hier kommt die Auffassung von der radikalen Geschichtlichkeit des Seins der Dinge, die P. in seiner eschatologischen Schöpfungslehre entwickelt, zum Tragen: Menschen und Dinge erhalten ihre Wesenskonstitution erst am Ende der Zeit und in der Ewigkeit, d.h. in der eschatologischen Neuschöpfung (vgl. 83). Was das Wesen der Dinge in ihrem gegenwärtigen Status auszeichnet, ist eine

Offenheit zu dieser ihrer Vollendung im Eschaton. So sagt P.: »Die Dinge wären dann das, was sie sind, Substanzen, einerseits rückwirkend vom Ergebnis ihres Werdens her, andererseits in der Weise der Antizipation der Vollendung ihres Werdeprouesses, ihrer Geschichte« (83f.). Wie alle anderen Dinge, so zeichnet auch den Menschen als Person ein »Noch-Nicht« (86) aus, eine gewisse »Unfertigkeit« auf »dem Weg zur Totalität unseres Daseins« (ebd.).

Es gibt keine Ontologie der Person, nach der diese als identisches Wesen verfaßt ist. Menschliches Personsein ist letztlich von einer bloßen »Offenheit« bestimmt, »die jedoch im Lichte ihrer zukünftigen Erfüllung als Bestimmung auf jene künftige Vollendung hin verstanden werden kann« (141).

Vf. macht dieser geschichtlichen Dynamisierung des Wesensbegriffs den als berechtigt erscheinenden Vorwurf: »Die Heilsgeschichte kommt zum Begriff des Menschen nicht noch hinzu, sondern sie tritt an dessen Stelle« (140).

Es gibt keine dem heilsgeschichtlichen Handeln Gottes vorgängige Identität des Menschen mehr, die in der Schöpfungsordnung fundiert wäre, überhaupt keine eigene Konsistenz des Geschöpflichen und mithin auch keine selbständige Anthropologie. Alles ist Heilsgeschichte! Man müßte aber mit Vf. unterscheiden »zwischen Gott dem Schöpfer, dem Grund und Ziel der Wahrheit des Seins, das er der Kreatur gegeben hat, und Gott dem Heilbringer, der dem Menschen jene Existenz ermöglicht, die der Wahrheit seines Seins entspricht und zu dessen Bestimmung führt« (84).

Ein anderes Problem ergibt sich in der P.'schen Fassung der Antizipation für den Gottesbegriff bzw. das Verhältnis Gott und Geschichte. Vf. erörtert hier (bes. Kap. XIV) eine fundamentale Schwierigkeit (aus der sich von der Sache her die anthropologischen Probleme überhaupt erst ergeben), die auch schon von einer Reihe von anderen Autoren in der Diskussion um die Theologie P.'s immer wieder zur Sprache gebracht worden ist: So z.B. von E. Dirscherl, H. Thielicke, H. Flückinger und Peter Eicher (vgl. 181). Zwei verschiedene Gottesbegriffe sind es, die in der Theologie P.'s miteinander konkurrieren: Da ist zum einen der Dreieinige Gott des christlichen Glaubensbekenntnisses, vor aller Welt und der Zeit überhoben und zum anderen der Gott der Geschichte oder der Zukunft, der alle Dinge über ihr geschichtliches Werden hinaus in eine das Ganze der Welt umfassende Totalität des »Göttlichen« führt (vgl. 167). Vf. zitiert P., wenn er sagt: »In anderem Zusammenhang habe ich selber die Kategorie der ›Selbstverwirklichung‹ zur Beschreibung des göttlichen Verhaltens

herangezogen. Dabei wird jedoch erstens nicht die Trinität, sondern das Verhältnis Gottes zur Welt als »Selbstverwirklichung« Gottes beschrieben, und das geschieht zweitens im Hinblick darauf, daß diese Kategorie eine Identität vom Ausgangspunkt und Resultat ausspricht« (181). Hier wäre mit Vf. zu fragen: »Wie kann die Ganzheit von Gott und Welt als eine Identität gedacht werden« (181)?

M. E. ist es eines der großen Verdienste P.'s, das kardinale Problem von Identität und Nicht-Identität, bzw. Sein und Werden in seiner Theologie ausführlich behandelt und damit die Relevanz dieses Sachproblems ins theologische Bewußtsein gehoben zu haben.

Zwar ist P. theologisch sicher auch darin recht zu geben, daß die vollendete Schöpfung erst dann gegeben sein wird, wenn Gott alles in allem geworden ist. Und in diesem Sinne hat sowohl die Geschichte dieser Welt als auch die Verkündigung Jesu und der Glaube antizipatorischen Charakter. Wenn es aber wirklich um die Vollendung und Verherrlichung der Schöpfung gehen soll, dann muß es zwischen Geschichte und Eschaton eine Entsprechung geben. »Wäre es anders, würde Gottes Heilshandeln den alten Menschen nicht nur erneuern, sondern ein von ihm verschiedenes Subjekt konstituieren. Dann aber hätte er nicht wirklich das andere, den Menschen erreicht, sein Eigenes geachtet und seine Gemeinschaft gesucht, sondern ihn ausgeschaltet und sich im Gnadengeschehen nur mit sich selbst beschäftigt« (Th. Pröpfer, Erlösungsglaube und Freiheitsgeschichte, München 1991, 174).

Das, was Pröpfer als allgemeines theologisches Prinzip formuliert, berührt präzise das Problem der Theologie P.'s: Das Eigensein, der Selbststand, die unverlierbare Identität, die Gott dem Menschen schenkt, ist Fundament und nicht erst Resultat der Vollendung. Wäre das nicht so, dann würde das Subjekt im Eschaton ja allererst geschaffen, bzw. wäre die Vollendung nicht die freie Einigung der Liebe zweier Bündnispartner. Außerdem degenerierte die Geschichte zum Raum der prozessualen Selbsteinholung der Subjekte.

Das katholische Axion *Gratia praesupponit naturam* scheint mir genau an diesem Punkt seine tiefste Wahrheit zu besitzen: Das In-sich-Stehen der menschlichen Person ist sowohl die Bedingung der Möglichkeit der selbstlosen Liebe in der Geschichte als auch der Einigung Gottes mit seinem Geschöpf, die die definitive Unterschiedenheit des Geschöpfes zu Gott nicht aufhebt.

Das genannte Problem erfährt nun noch einmal eine Steigerung dadurch, daß bei P. Gott selber eine innere Affinität zur Geschichte hat. Und dies nicht nur in dem Sinne, daß Gott sich von vorneherein auf

die Geschichte hin entwirft, um sich mit ihr wirklich einigen zu können, wie das etwa E. Jüngel im Anschluß an K. Barth ganz zu Recht formuliert. Die Affinität zur Geschichte bedeutet bei P. vielmehr, daß Gott selber im Prozeß der Welt zu sich selbst gelangt – das vollendete Reich Gottes. Die Vollendung der Schöpfung ist identisch mit der Vollendung des göttlichen Geistes. Von daher ist es sehr angebracht, daß Vf. im Anschluß an die unmittelbare Behandlung P.'s zwei Exkurse anschließt, in denen er die Christologie Fichtes und Schellings behandelt. Die starken Anleihen, die P. bei den idealistischen Philosophen gemacht hat, entwickeln ihre eigene, nachhaltige und kaum noch aufzuhaltende Konsequenz. Wenn die Identität sowohl des absoluten als auch des endlichen Subjektes in der Geschichte geschieht, dann löst sich nicht nur die menschliche Person auf, dann wird die Geschichte zum »Gang Gottes in die Welt« und die Welt zur »Schädelstätte des Geistes«, in der es im Grunde nur eine einzige Wirklichkeit gibt – die des absoluten Geistes. *Michael Sticklebroeck, St. Pölten*

Becker, Klaus M., Eberle, Jürgen (Hrsg.): Der neue Katechismus der Katholischen Kirche – Zugänge. St. Ottilien: Eos 1993, 260 S., ISBN 3-88096-878-0, DM 21,00.

1993 erschien der Katechismus der katholischen Kirche – fast drei Jahre ist das schon wieder her. Damals erschien auch – mit dem sympathischen Untertitel »Zugänge« – eine Hinführung zu diesem Buch, die auf internationale Priestertreffen in Köln und Augsburg zurückgeht. Auch heute noch ist das eine faszinierende und gewinnbringende Lektüre!

Die Herausgeber haben die 7 Beiträge der Konferenzen ergänzt durch einen 8., nämlich eine Würdigung des Naturwissenschaftlers und Philosophen *Reinhold Löw* aus der Frankfurter Allgemeinen Zeitung zum Erscheinen der deutschen Ausgabe des Katechismus. Löw hebt hervor, wie skandalös das neue Buch – der Kateschismus mit den alten Wahrheiten – den Augen mancher seiner Kritiker erscheint: stellt es doch die Kontinuität der Lehre und die Legitimationsgrundlage des Konzils selbst (des 2. Vatikanums) heraus und gebraucht dabei die Sprache der Tradition! – Eben diese Kontinuität und zugleich Aktualität des Katechismus der Weltkirche legt dann *Alfred Läßle* dar, der ja aus lebenslanger Forschung und Lehre über die Geschichte der Katechese schreiben kann. Er stellt die Veränderung des katechetischen Klimas in einem packenden Durchblick dar, mit sicher viele Leser überraschenden geschichtlichen Fakten. An der

Schwelle des dritten Jahrtausends, nach der vielschichtigen Wirkung der Aufklärung, tritt nun dieser Katechismus als »letztes Kapitel des 2. Vatikanischen Konzils« vor die Leser. Seine Endfassung ist die 9. Textstufe nach sechsjähriger intensiver und weltweiter Arbeit, im Original in einer lebenden Weltsprache – Französisch – erschienen, nicht wie üblich in Latein. Der reiche Beitrag Lämples kann hier in seiner Fülle nur angedeutet werden; er greift viele der aktuellen pastoralen Fragen mit auf. – Stärker die dogmatische Bedeutung des Katechismus für das Wesensverständnis des christlichen Glaubens arbeitet *Leo Scheffczyk* heraus: es zeigt sich, »daß der lehrhafte Glaube, in enger Verbindung zur Sittenlehre, zum liturgischen Vollzug und zum Gebet, heilsbedeutsam ist.« Ungenügende moderne Vorstellungen werden dabei mit dem Hinweis auf den heilsgeschichtlichen Realismus des Glaubens zurückgewiesen. Der Katechismus zeigt den Glauben als lebendigen Organismus; »die Wahrheit ist das Ganze« (ein Hegelwort, das hier im Sinn der »Hierarchie der Wahrheiten« genommen wird). Der Katechismus kann so helfen, den Menschen für das Geheimnis zu öffnen – eine »schwere, heute nahezu unlösbare Aufgabe«. Das zeigt auch der Beitrag von *Jürgen Eberle* über die ersten Diskussionsäußerungen, die mit den negativen Wertungen Norbert Greinachers und Hans Küngs beginnen und dann zu sachlichen Kritikpunkten übergehen, besonders zu dem angeblich unkritischen Umgang des Katechismus mit der Schrift und anderem. Dabei wird in wohlthuender Klarheit vieles zurechtgerückt. »Die Reaktion auf den Katechismus der katholischen Kirche spiegelt verständlicherweise die Situation in Kirche und Theologie«. Gerade das sollte ermuntern, ihn zu lesen, zu betrachten, ihn in Verkündigung und Gespräch zu nutzen!

Schließlich stellt *Christoph Schönborn*, der inzwischen der Wiener Erzbischof geworden ist und

damals die Redaktion des Katechismus betreute, das theologische Profil des neuen Werkes vor. Er hebt hervor, daß dieses sich auf der Ebene des Glaubens und nicht der Vielfalt der Theologie bewegen muß und dieser dabei nicht ihr Recht abspricht. Wichtig ist, daß die Gnade den absoluten Primat in der Glaubensverkündigung haben muß – eine zentrale Botschaft des Katechismus. In der Hierarchie der Wahrheiten hebt er zwei Brennpunkte einer Ellipse hervor – die Dreifaltigkeit des lebendigen Gottes und die Gottmenschlichkeit Jesu Christi. Dabei gelingen ihm bewegende Kurzfassungen, die sehr zum genaueren Studium des Katechismus motivieren können. Dazu trägt sicher auch bei, daß die Erfahrungen der Heiligen in allen wichtigen Abschnitten des Katechismus das letzte Wort bekommen. Der Kölner Weihbischof *Augustinus Frotz* kommt ausführlich zu Wort über das Sakrament der Weihe, ein Thema, das ihm von seinem Aufgabenfeld der geistlichen Berufe besonders nahe liegt. Er hebt hervor, daß der Katechismus das Priestertum theologisch zu begreifen lehrt, nicht zuerst und vorwiegend soziologisch oder bloß funktional.

Ein schwieriger exegetischer Beitrag von *Hans Joachim Schulz* befaßt sich mit dem mystagogischen Charakter des Johannesevangeliums. Darin geht es um die Geschichtlichkeit aller vier Evangelien, die Verfassertradition des Johannesevangeliums und dessen Bezug zur urchristlichen Passahfeier, zu Eucharistie und Taufe. Dabei gerät der Katechismus selber in den Hintergrund.

Das Buch schließt mit einem die Praxis anzielenden Beitrag von *Monika Born*. Der Katechismus liegt vor – er muß immer neu vorgelegt werden! Das tut auch der jetzt erschienene 2. Teil des katholischen Erwachsenekatechismus der Deutschen Bischöfe.

Andreas Baur, Augsburg

Anschriften der Herausgeber:

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

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Manfred Hauke, Via Cantonale 35, CH-6948 Porza
 Dr. François Reckinger, Zwickauer Str. 486, 09117 Chemnitz
 Prof. Dr. Wilhelm Rees, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
 Prof. Dr. Giovanni B. Sala SJ, Kaulbachstraße 33, 80539 München

Identität der Metaphysik und Seinsvergessenheit

Die Erkenntnis des Seins in der Philosophie von J. Maritain

Von Vittorio Possenti, Venedig*

Man sollte glauben, daß die Metaphysik in Zeiten spekulativer Impotenz wenigstens durch ihre Bescheidenheit glänzen würde. Aber die gleiche Zeit, die ihre Größe verkennt, weiß auch nichts von ihrer Not. Ihre Größe: sie ist Weisheit. Ihre Not: sie ist menschliche Wissenschaft. Sie nennt Gott, gewiß. Aber nicht mit Seinem Namen.**

In der Sphäre des philosophischen Denkens kann sich der Übergang von der Moderne zur Postmoderne auf verschiedene, ja sogar gegensätzliche Art und Weise vollziehen: als endgültiger Abschied von dem im Untergang begriffenen ontologischen Erbe, das sich in der Spätmoderne erhalten hat, oder als explizite Wiederaufnahme eines am Sein orientierten Denkens, wie es in jener Tradition präsent ist, die zu den in spekulativer Hinsicht mächtigsten und dauerhaftesten Traditionen in der Philosophiegeschichte zählt: Ich meine die *Seinsphilosophie* (im Orig. dt., d. Ü.), in der die Ontologie als Seinserkenntnis gilt, nicht als Kritik der reinen Vernunft, in dem Sinn, daß die Metaphysik nicht nur auf Gnoseologie reduziert werden kann.

Im ersten Fall ist der Endpunkt, auf den der Übergang abzielt und der in einigen Fällen tatsächlich erreicht scheint, ein vollkommen nachmetaphysisches Denken, nachdem es die Seinsfrage hinter sich gelassen hat, einer wachsenden Seinsvergessenheit und einem folgerichtigen theoretischen Nihilismus zutreibt. Seine Weltanschauung scheint die einer unbegrenzten Zahl von Ordnungsmodellen, deren jedes mit einer Reihe von relativ autonomen praktischen Verhaltensmustern verbunden ist. Nach Z. Baumann »läßt sich die typisch postmoderne Strategie der intellektuellen Arbeit am besten durch die Metapher der ›Übersetzer‹-Rolle kennzeichnen. Sie besteht im Übersetzen von Aussagen, die innerhalb einer auf Gemeinschaft begründeten Tradition gemacht wurden, so daß sie innerhalb des Erkenntnisystems einer auf einer anderen Tradition fußenden Gemeinschaft verstanden werden können«¹. Das hauptsächliche Hindernis, das dieser Strömung entgegenzustehen scheint, liegt in der Möglichkeit eines solchen Übersetzens selber, weil, wenn man das Feld des

* Aus dem Italienischen übersetzt von Peter Nickl, Hannover.

** J. Maritain, *Die Stufen des Wissens*, Mainz 1954, 11. - Maritain-Zitate werden, soweit die Werke nicht auf deutsch vorliegen, nach der italienischen Vorlage übersetzt, mit Angabe des französischen Originaltitels. Die Werke Maritains sind inzwischen in der Ausgabe der *Oeuvres complètes* (OEC) von Jacques und Raïssa Maritain, Fribourg/Paris 1982 ff. vollständig erschienen (d. Ü.).

¹ Z. Baumann, *La decadenza degli intellettuali*, Torino 1992, 14f.

Seins verläßt, die transzendente Einheit der Sprache (jeder realen Sprache) zur Auflösung neigt. Denn jede Sprache zieht ihren Lebenssaft aus ihrer vorrangigen Intentionalität, das Sein zu sagen. Auch wo das postmetaphysische Denken sich noch nicht als ein der Konversation vergleichbares Ereignis verstehen möchte (wie es bei Rorty der Fall zu sein scheint), unterwirft es sich ohne Reue einem universalen Fallibilismus (wie z. B. die Strömung des kritischen Rationalismus, der Strukturalismus und der Abschied von der Metaphysik bei Habermas), in dem die Philosophie auf einen Schlag ihr Objekt und ihre Methode verliert.²

Hingegen läßt sich die Postmoderne als etwas wesentlich Neues begreifen gegenüber ihren heute geläufigen Stilisierungen, wenn es in ihr zu einer ausdrücklichen Wiederaufnahme der metaphysisch-ontologischen Theoriebildung kommt oder kommen kann – im Licht der Seinsfrage und innerhalb des von der Chiffre »*métaphysique d'abord*« bezeichneten Vorhabens. Durch eine Untersuchung über die Seinsphilosophie von Jacques Maritain, der sich dieses Schlüsselwort zu eigen gemacht hat, versucht sich die Identität der Metaphysik überzeitlich und überkulturell geltend zu machen, und zwar sogar im Sinn der paradoxen Figur der »wachsenden Identität«. Die Seinsphilosophie kann nämlich, indem sie das menschliche Forschen begleitet und Schritt für Schritt ihre eigene systematische Ordnung in bezug zu ihrer Zeit reformuliert, die neuen Fragen und möglichen Lösungen, die sie im Licht ihrer eigenen Prinzipien durchdacht hat, übernehmen. Auf Grund ihres methodischen Vorhabens, das auf einen integralen Realismus abzielt – weshalb die Seinsphilosophie nicht nur ein »metaphysisches Bewußtsein« auf der Suche nach Sinngehalten zum Ausdruck bringen will, die die menschliche Erfahrung begleiten, sondern nach der Ausarbeitung einer Seinswissenschaft strebt – ist es der grundsätzliche Anspruch dieser Philosophie, frei von Seinsvergessenheit zu bestehen oder diese mindestens zu begrenzen.³

I. Metaphysik und die Erkenntnis der Existenz

Das Sein, das uns immer am nächsten ist, versteht sich von selbst, d. h. von sich selbst her; und das muß das metaphysische Denken immer wieder neu erfahren und sagen lernen. Alles kommt darauf an, daß das erkennend-kontemplierende Subjekt

² Der Strukturalismus weist der Philosophie eine rein residuale Funktion zu – dort in Funktion zu treten, wo die Humanwissenschaften ihr etwas zu denken anbieten. Für diese Haltung ist das folgende Urteil von Cl. Lévi-Strauss bezeichnend: Die Philosophie ist »zum Dahinvegetieren verdammt... sofern sie nicht akzeptiert, sich zur Reflexion über die wissenschaftliche Erkenntnis zu machen, was schon sehr viel ist.« Der nackte Mensch, Frankfurt a. M. 1975, 752f. Nicht einmal dieser »Positivismus der Humanwissenschaften« wird von J. Habermas aufrechterhalten, der in »Nachmetaphysisches Denken« (Frankfurt a. M. 1988) der Philosophie einen eigenen Gegenstand und eine eigene Methode (vgl. 45) sowie die Möglichkeit, auf den Vorrang der Theorie (vgl. 57) zu bauen, abspricht. Über Habermas' Absage an die Ontologie vgl. V. Possenti, *Il pensiero postmetafisico*, in: *Per la filosofia* 29 (Sept./Dez. 1993) 84–91.

³ Maritains Sorge um das theoretische Wissen durchzieht sein ganzes Werk und ist speziell bezeugt in den Bänden: *Réflexions sur l'intelligence* (OEC III); *Die Stufen des Wissens*, Mainz 1954 (*Les Degrés du Savoir*, OEC IV); *Sept leçons sur l'être* (OEC V); *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (OEC VII); *Court traité de l'existence et de l'existant* (OEC IX); *Approches sans entraves* (OEC XIII).

sich der Schule des Seins anvertraut und die metaphysische Grunderfahrung macht, um sie schließlich intellektuell auf den Begriff zu bringen. Maritain nennt dieses Ereignis »intellektuelle Intuition des Seins«, als die tragende Intuition des ontologischen Wissens und ursprüngliche Quelle des Philosophierens, auf deren Grundlage es möglich wird, auf die immer wieder neu gestellte Frage »Was ist das Sein?« zu antworten.

Durch die thematische Entwicklung des Problems der intellektuellen Intuition des Seins, die einen der Schwerpunkte im Denken des französischen Philosophen darstellt, wird noch ausdrücklicher als bei Heidegger die Diagnose der Seinsvergessenheit gestellt und eine kohärente Interpretation der Geschichte der Metaphysik, auch der modernen, entworfen. Leitend ist dabei die Idee, daß die Stufen und Weisen der Seinsvergessenheit vom Grad der Ab- oder Anwesenheit der Intuition des Seins abhängen. Mit letzterer soll der Intellekt auf die Existenz selbst zugehen auf einem Weg, der einem absoluten Realismus gehorcht: *existentieller Intellektualismus* scheint deshalb der Name, der am besten auf die Seinsphilosophie paßt. Wenn Maritain und Gilson auf den Existentialismus des Aquinanten anspielten, sind sie nicht der Versuchung erlegen, den Thomismus zu verjüngen und ihm modische Etiketten aufzukleben. Sie haben nur versucht, der Idee Ausdruck zu verleihen, daß die Philosophie des Seins eine Philosophie der Existenz und des existentiellen Realismus ist, in dem der Existenz-Akt der realen Subjekte von der Intelligenz erfaßt wird – im Ausgang von der Aktivität der Sinne, die die Existenz *in actu* berühren, ohne es zu wissen. Wenn das letzte Ziel der Philosophie die Erkenntnis der Wahrheit des Seins ist, wird in einem Ansatz, in dem sie auch den Gründen des Werdens Rechnung trägt, in einem Verfahren dieser Art der theoretische Nihilismus überwunden. Dieser stellt sich – wie ich andernorts zu zeigen versucht habe – als aufs engste abhängig vom Antirealismus und von der damit verbundenen Ablehnung der kontemplativen Tätigkeit des *intellectus* heraus.⁴

Gegen den theoretischen Standpunkt und seine Sicht der Dinge erhebt sich die Kritik des modernen transzendentalen Praxismus, der im Aktualismus von Giovanni Gentile seinen stärksten Ausdruck gefunden hat: »Es empfiehlt sich, ... das Wort *Theorie*, das nur metaphorisch und phantastisch ist, beiseite zu lassen, wie auch *Anschauung*, *Intuition* und dergleichen; es setzt eine so naiv realistische Vorstellung von der Beziehung zwischen Subjekt und Objekt des Erkennens voraus, die seit mindestens 2000 Jahren niemand mehr ernst nehmen kann«.⁵ In seiner Trockenheit braucht dieser Satz keinen großen Kommentar, mit Ausnahme der historisch unhaltbaren Rede vom Ende des erkenntnistheoretischen Realismus seit mehr als 2000 Jahren. Das Urteil ist als in gewisser Weise paradigmatischer Ausdruck des Kampfes gegen das theoretische Moment der Philosophie seitens verschiedener moderner Strömungen zu sehen, und somit auch als Todesurteil für die Metaphysik, gefällt aus einer ganz anderen Warte als der Heideggers. Wenn man aber zeigen könnte, daß der

⁴ Vgl. V. Possenti, Sull'essenza del nichilismo teoretico e la morte della metafisica, in: *Filosofia* 44 (1993), 3–53.

⁵ G. Gentile, *Genesi e struttura della società*, Milano 1954, 32.

Theorie immer noch eine Aufgabe vorbehalten bleibt – durch das Erkenntnisvermögen des Intellekts als Fähigkeit, das Sein und die Prinzipien zu erfassen –, dann würde sich der ganze Ansatz des ontologischen Problems ändern, weil der Mensch schon immer vor der Wahrheit des Seins stünde.

Die Metaphysik will alles, was existiert, und so, wie es existiert, erkennen, indem sie es auf den Begriff des Seins/der Existenz zurückführt. Ihr erster Schritt und in gewisser Weise ihre Erfüllung liegen in der Idee, daß die Existenz nicht blind, sondern die erste Quelle der Intelligibilität ist. Diese ist in der Tat dort am größten, wo es ein Maximum von *energeia*/Akt gibt (jedes Ding ist intelligibel genau in dem Maß, in dem es wirklich [in actu] ist). Das geschieht in der Existenz, die nach der Analyse bzw. der ontologischen Lösung von Thomas von Aquin *actus essendi/esse* ist. Darin liegt eines der größten Verdienste der Geschichte der Metaphysik, nämlich daß das Denken nicht nur das Wesen hat denken wollen, an dem sich die Philosophen platonischer Prägung ausrichten, sondern die *Existenz selbst*. Sie ist Akt, genauer: Seinsakt, Akt aller Akte und Vollkommenheit aller Vollkommenheiten, weil alle Akte und alle Vollkommenheiten des Seienden nur möglich sind, insofern sie vom ersten Akt getragen und mit Leben erfüllt werden – dem Akt des *Existierens*.

Die Seinsmetaphysik betrachtet als das eigentliche Objekt ihrer Analyse und wissenschaftlichen Forschung nicht den *Begriff* der Existenz (der sonst nach Art eines Wesens verstanden würde), sondern den *Akt* des Existierens selbst. *In der Metaphysik geht es nicht um den Begriff der Existenz, sondern um die Existenz selbst*: Deshalb kommt sie nicht als die Wissenschaft von den abstraktesten Begriffen daher, wie Kant gemeint hat. Ihr Objekt ist zwar das Seiende, aber eben verstanden als das, dessen Akt das Existieren ist, weshalb die Metaphysik als transontisches Wissen oder als *scientia transcendens* gilt, weil sie über das Seiende hinausgeht, um das Sein zu erreichen. Gerade weil sie das Sein selbst und als Sein erkennen möchte, ergründet sie das Seiende in Richtung auf Sein und unterläuft die Heideggersche Kritik der Seinsvergessenheit, der zufolge die Metaphysik bis jetzt und immer schon nur das Seiende und nie das Sein gedacht hat. Als Universalwissenschaft abstrahiert sie von den materiellen Bedingungen der empirischen Existenz, nie aber von der Existenz, kraft deren sie erkennt, was sie erkennt. Beständig dem Risiko der Begriffstrunkenheit und des Essentialismus ausgesetzt (Essentialismus nenne ich eine Philosophie, die im Seienden den ontologischen Vorrang der *essentia* zuschreibt und die in gnoselogischer Hinsicht den Erkenntnisakt als auf diese abzielend betrachtet), ist die Philosophie weit davon entfernt, die notwendigen Konsequenzen aus der Wende gezogen zu haben, die ihr die *Seinsphilosophie* (im Orig. dt., d. Ü.) des Aquinaten gegeben hat. Diese macht es unmöglich, sie nach dem Schema von Platon, von Descartes, von Wolff, von Kant als Philosophie der Wesenheiten zu begreifen. In einer anderen noetischen Intentionalität als der Seinsmetaphysik, die die Intelligibilität und die Erkenntnis in der Existenz sucht, sind auch die Strömungen des Existentialismus zu verorten. Hier ist die Existenz meistens Gegenstand phänomenologischer, moralischer, religiöser, psychologischer, nicht eigentlich ontologischer Analysen gewesen, und oft werden objektiv und objektivierend verwechselt. Die Seinskenntnis hingegen ist real, nicht objektivierend. Wenn man die Existenz als *actus essendi* auffaßt,

stellt das Denken nicht ein *objectum* vor sich hin, um darüber in Form von Herrschaft oder Transformation zu verfügen, sondern es schaut den ureigenen Akt jedes Seienden, der keine *essentia*, der vielmehr völlig außerhalb der ganzen Ordnung der Wesenheiten ist. Denn dank seiner werden sie aktuiert und werden aus reinen denkbaren Entitäten zu existierenden Individuen bzw. Subjekten.

II. Das Urteil

Der Ansatz der Seinsphilosophie bekundet sich in einer noch radikaleren Hinwendung zum Wesen der Wahrheit. Bei Aristoteles wird das Sein als wahres als eine der vier Grundbedeutungen des Seins dargestellt, die auch das Sein an sich, das Sein in akzidentellem Sinn und das Sein als Akt und Potenz umfassen (vgl. Met. V, 7). Und ebenfalls bei Aristoteles findet sich, wenn nicht die Formel, so doch die Idee, daß die Wahrheit Angleichung des Intellekts und der Sache ist, die im Urteil stattfindet. Indem er behauptet *veritas sequitur esse rerum* bzw. *esse rei, non veritas ejus, causat veritatem intellectus*⁶, dringt Thomas noch tiefer in das Wesen der Wahrheit ein. Diese gründet letztlich im existierenden Ding, genauer: in ihrem Existenz-/Seinsakt, der im Urteil erfaßt wird. Nach Maritain folgt die Wahrheit der apophantischen oder ausagenden Rede der Existenz der Dinge; ja sie ist nichts anderes als die Angleichung der Immanenz unseres Denkens *in actu* an das, was außerhalb seiner existiert, bzw. an die Existenz, die von den Dingen mit ihrem eigenen Seinsakt vollzogen wird.

Veritas sequitur esse rerum: Die Grund-Transzendentalie ist das Sein, nicht das Wahre. Mit dieser Bestimmung wird die große Klippe vermieden, an der die Philosophien des transzendentalen Idealismus gescheitert sind, die sich auf die Reduktion des realen Seins aufs veritative Sein stützten (das ist beim frühen Schelling der Fall). So wird die Philosophie vor jedem Versuch bewahrt, die Existenz aufs Denken zurückzuführen oder die Metaphysik durch eine Art transzendente Anthropologie zu ersetzen. Da in der Metaphysik nicht die Rede des Menschen über den Menschen gesucht wird, in die das Sein nur *in obliquo* hineinkommt, sondern eine direkte Rede über das Sein und letztlich seine Wahrheit, ist sie keine menschliche Wissenschaft: dem steht auch nicht entgegen, daß die höchste Modalität des Seins die persönliche Existenz ist; und daß das Sein selbst Person ist. In jedem Fall ist der Mensch nur das Subjekt und in gewisser Weise der Depositär dieses Wissens, nicht sein Objekt.

Im Zugang zum Wahren spielt das Urteil eine existentielle Rolle, wodurch ihm die Vollendung der Erkenntnis zukommt und nicht der bloßen Wahrnehmung, die Wesenheiten und Begriffe erfaßt (wie in gewisser Weise Descartes meinte, für den die Vollendung des Intellekts in der direkten Wahrnehmung der Ideen lag). Wenn man im Urteil erklärt, daß eine Sache auf eine bestimmte Weise ist, so schaut man nicht ein Bild idealer Wesenheiten, sondern man behauptet, daß diese Sache in der realen

⁶ Das genaue Zitat lautet: »Entitas rei praecedat rationem veritatis, sed cognitio est quidam veritatis effectus.« De veritate, q. 1, a. 1, c. Vgl. auch: »Veritas fundatur in esse rei magis quam in ipsa quidditate, sicut nomen entis ad esse imponitur.« In I Sent., d. 19, q. 5, a. 1.

Existenz in der vom Urteil angegebenen Weise existiert. Nach Maritain »ist die Intelligibilität, über die das Urteil etwas aussagt, mysteriöser als die, welche Ideen oder Begriffe uns geben; sie drückt sich nicht in einem Begriff aus, sondern in dem Akt des Bejahens und Verneinens selbst. Sie ist sozusagen die Überintelligibilität des möglichen oder effektiv gegebenen Existenzaktes. Und an diese Überintelligibilität der Existenz knüpft der hl. Thomas das ganze Wirken des Intellekts.«⁷

Denken heißt ursprünglich, eine Idee auffassen und ein Urteil bilden, wobei die erste und die zweite Tätigkeit des Geistes zugleich impliziert sind. Der Zielpunkt der Wahrnehmung ist nicht die reale Existenz, sondern ein Objekt des Denkens, ein Begriff, der, obgleich er auf das reale Subjekt, das er bedeutet, verweist, nur im Geist existiert. Das Fundament der vom Urteil vollbrachten Synthese, mittels deren zuerst (in der *simplex apprehensio*) das Verschiedene gedacht und dann zusammengesetzt wird, besteht in einer aktiven Operation des Geistes, die, indem sie die beiden Begriffe Subjekt (S) und Prädikat (P) gegeneinanderhält, sie *in re* identifiziert (oder nicht identifiziert), je nachdem, was gegeben ist. Die existentielle Funktion des Urteils zu verstehen, impliziert – da jedes Urteil in der Form »A ist B« ausgedrückt werden kann (zu der auch, als Sonderfall, die Urteile »A ist A« gehören) –, daß in der von ihm vollzogenen Synthese das Verb »sein« nicht nur eine kopulativ-identifikatorische Rolle in bezug auf S und P spielt, sondern den *actus essendi* selbst bezeichnet.⁸ Die Grundbedeutung des Verbums »sein« ist also die der ausgeübten Existenz: *significat per modum actualitatis absolutae*⁹. Auf der Grundlage der erläuterten Urteilslehre ist das Denken nicht der Identität ($A = A$) unterworfen, so daß es gezwungen wäre, nur fix und fertige Identitäten festzustellen, sondern es identifiziert in einem Ding verschiedene Begriffe. Es behauptet daher nicht die Identität von Nicht-Identischem, was widersprüchlich wäre, sondern eben die Koinzidenz/Zugehörigkeit von verschiedenen Begriffen zu einem einzigen Ding: und in diesem Sinn kann man behaupten, daß Denken und Sprache Verschiedenes identifizieren. Das Urteil ist deshalb nicht die Negation des Identitätsprinzips (wie E. Severino möchte), denn es behauptet nicht die reale Identität von realem Nicht-Identischen, sondern die reale Identität von begrifflichem Nicht-Identischen; und es behauptet auch nicht die Isolierung von S und P, es sei denn auf der Begriffsebene.

Als Ort der Wahrheit ist das Urteil unentbehrlich für die metaphysische Erkenntnis, aber nicht in dem Sinn, daß es deren Objekte bilden würde, denn es setzt die abstraktive Visualisierung voraus, d. h. das Verfahren der *simplex apprehensio*, das sich den Wesensbestimmungen zuwendet. Die Möglichkeit der *adaequatio* des Urteils (und auch der Wahrheit der aussagenden Rede) gründet in der ursprünglichen Relation zwischen dem Denken und dem Ding/dem Seienden, d. h. in der vorprädikativen Öffnung des einen zum anderen, weshalb das Denken im Begriff das Ding *ist*: die ursprüngliche vorprädikative Relation zwischen Denken und Sein ist eine *intentionale*

⁷ J. Maritain, *Von Bergson zu Thomas von Aquin*, Cambridge/Massachusetts 1945, 276 (Wortlaut leicht geändert, d. Ü.).

⁸ »Esse dupliciter dicitur: uno modo significat actum essendi; alio modo significat compositionem propositionis quam anima adinvenit coniungens praedicatum subiecto«. S. Th., I, 3, 4.

⁹ In *m* peri Hermeneias, lect. 5, Nr. 73.

Identität. Dennoch objektiviert sich der Existenzakt, auf den sich die metaphysische Erkenntnis richtet, in uns nur im Urteil. Der »Court traité«¹⁰ erklärt, daß die Intelligenz in ihrem ersten Erwachen gleichzeitig wahrnimmt und urteilt: sie bildet ihre erste Idee (die des Seienden), während sie ihr erstes Urteil (der Existenz) abgibt; und sie gibt ihr erstes Urteil ab, während sie ihre erste Idee bildet. Im selben Augenblick, in dem die Sinne ein sinnlich wahrnehmbares Existierendes erfassen, gehen der Begriff des Seienden und das Urteil »dieses Seiende existiert« gleichzeitig aus dem Intellekt hervor. Es kommt also zu einer notwendigen Ko-Implikation von Wahrnehmung und Urteil, von vorprädikativem und prädikativem Moment, was daher rührt, daß man das *esse* wie die *essentia* nicht völlig von der konkreten Synthese, die das Seiende darstellt, trennen kann. Mit anderen Worten: in der konkreten Zusammensetzung *ens/essentia/esse* kann kein Element zum Gegenstand einer vollständigen Abstraktion oder Trennung von den anderen werden.

Erst im Urteil gelangt man vom begrifflichen Objekt zum Subjekt, zur Existenz¹¹. Das ist es, was wir mit Maritain die existentielle Funktion des Urteils nennen können – in dem bereits erinnerten Sinn, daß in ihm das Verb »sein« nicht nur oder hauptsächlich als Kopula gilt, sondern den Existenzakt selbst bezeichnet, den die Sache ausübt.¹² Da die Metaphysik alles, was existiert und wie es existiert, erkennen will, betrachtet sie es nicht als Objekt X oder Y, sondern als Sein, d. h. als existierend. Nun: »alles, was existiert«, d. h. die ganze transzendente Weite der Existenz stellt sich als ein unendliches Gemeinwesen von Individuen dar, die ihren Existenzakt als ersten Akt, der ursprünglicher als alle anderen Akte ist, ausüben. Das entgeht der Erkenntnis nicht: im Moment des Urteils erreicht der Intellekt das *esse*, die von den Dingen ausgeübte Existenz, und so schaut er jenes beständige Wunder: ihr Nicht-Ins-nichts-Fallen.

Anders als die soeben dargestellte Urteilslehre sind die Positionen von Kant und Heidegger. Im Werk des ersteren spielt das Urteil, indem es eine empirische Materie unter eine Kategorie subsumiert, eine ideelle, nicht eine existentielle Rolle, wobei die Synthese a priori nicht auf dem Seienden gründet. Denn der Geist wird nicht als ursprüngliche Offenheit für das Sein verstanden, sondern als schon präformiert nach Kategorien a priori, denen sich der empirische Befund anpassen muß. Nachdem nun ohne eine solche Offenheit die Übereinstimmung oder *adaequatio* des Intellekts mit der Sache nicht möglich ist, in der das Wesen der (logischen) Wahrheit besteht, sieht

¹⁰ Vgl. Anm. 3 (d. Ü.).

¹¹ »Die eigentliche Funktion des Urteils besteht darin, den Geist von der Ebene des reinen Wesens bzw. des dem Denken gegebenen *Objekts* zur Ebene der *Sache* bzw. des Subjekts, das die Existenz (aktuell oder potentiell) besitzt, übergehen zu lassen ... Das gibt dem transobjektiven Subjekt jene Einheit zurück, die die einfache Wahrnehmung (indem sie darin verschiedene Denkbjekte erfaßte) getrennt hatte«, Court traité de l'existence et de l'existant (OEC IX), it. Ausg. 19f.

¹² »Im Grunde besteht das von Maritain in die klassische thomistische Epistemologie neu eingeführte Element im »existentiellen Urteil« ..., das feststellt, daß der konkrete Akt der Existenz kein reflexiver, sondern ein spontaner Akt ist. Es kann daher leichter einem Urteil verglichen werden, das die Sinne mit Bezug auf die konkret existierenden Dinge abgeben, als einem reflexiven Urteil, das ganz anders ist. Deshalb ist das existentielle Urteil eine spezifische Intuition der Existenz, eine Intuition, die für den Seinsbegriff konstitutiv ist«, A. Krapiec, Teoria Analogii Bytu, Lublin 1959, 92.

sich der Kantianismus gezwungen, die Idee der Wahrheit neu zu formulieren, indem er sie von der Übereinstimmung [mit der Sache, d. Ü.] zur Kohärenz des Denkens mit seinen Kategorien transformiert.

Hingegen ist das Thema der ursprünglichen Offenheit für das Sein von Heidegger behandelt worden, aber im Rahmen eines Denkprozesses, der in eine ganz andere Richtung führt als die klassische These. In dem Aufsatz »Vom Wesen der Wahrheit« fragt der deutsche Denker ausdrücklich, wie das Urteil sein Wesen – durch das es etwas von der Sache Verschiedenes ist – bewahren und sich zugleich an anderes, d. h. an die Sache, angleichen kann. Er antwortet, daß die Natur der Angleichung im Ausgang von der Art des Verhältnisses zu bestimmen sei, das zwischen dem Urteil und der Sache obwaltet. Sie ist nach Heidegger ein Sich-Verhalten, das eine Offenständigkeit für das Seiende ist, verstanden als »das Anwesende«. Diese Offenständigkeit ist die vorgängige Bedingung der Wahrheit des Urteils. Sie wird von der Freiheit abhängig gemacht, gemäß einer für das Wesen der Wahrheit selbst folgenschwere Option. Während die Wahrheit ihre ursprüngliche Stätte nicht im Satz hat, »[gründet] die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit ... in Freiheit. *Das Wesen der Wahrheit ... ist die Freiheit.*«¹³ Sie bedeutet dann soviel wie Seinlassen von Seiendem, in einer Haltung, die nicht kontemplativ ist, sondern in einer Entscheidung gründet. Deshalb verschiebt sich das Wesen der Wahrheit, sobald

¹³ Vom Wesen der Wahrheit, in: Wegmarken, Gesamtausgabe, I, 9, Frankfurt a. M. 1976, 186 (vorherige Ausgaben 81). Mit der Behauptung, »das Wesen der Wahrheit erscheint in der Metaphysik immer nur in der schon abkünftigen Gestalt der Wahrheit der Erkenntnis und der Aussage dieser« (Einleitung zu: »Was ist Metaphysik?«, in: Wegmarken, a. a. O., 369, vorher. Ausg. 199) hat Heidegger dem vorprädikativen Moment, dessen Bedeutung außer Diskussion steht, höchste Relevanz zuerkannt, obwohl in ihm das intellektuelle Erfassen der Existenz noch nicht explizit stattfindet. Man kann auch zugestehen, daß das erkennende Subjekt in einem solchen Moment hinschauen oder sich zurückziehen kann, indem es eine freie Entscheidung trifft: ich bezweifle aber, daß das die Form der Freiheit ist, auf die Heidegger im soeben zitierten Satz anspielt. Sein Weg scheint uns ein radikaleres Mißverständnis zum Vorschein zu bringen, sei es über das Urteil, das er nicht als begriffliche Synthese von verschiedenen Begriffen versteht, die als Subjekt und Prädikat in der Sache identifiziert werden (sonst würde er nicht die Frage auf »Wie vermag die Aussage gerade durch ein Beharren auf ihrem Wesen einem Anderen, dem Ding, sich anzugleichen?« [Vom Wesen der Wahrheit, a. a. O., 183/79]), sei es über die Natur des Verhältnisses zwischen dem Erkennenden und dem Ding.

In der klassischen Lehre ist dasjenige, was die Übereinstimmung oder *adaequatio* des Urteils ermöglicht, die *Identität* des Intellekts und des Seienden in der Wahrnehmung, in dem Sinn, daß das Erkennende immateriell bzw. intentional das Erkannte wird (und deshalb ist der Ausdruck »Identität« im strikten Sinn zu nehmen). In der Heideggerschen Analyse wird die Übereinstimmung ermöglicht durch das Freisein für das, was sich in einer Offenständigkeit zeigt: »Die Offenständigkeit des Verhaltens als innere Ermöglichung der Richtigkeit gründet in der Freiheit« (a. a. O., 186/81). Daß er in der Offenständigkeit des Verhaltens das Moment der Identität von Intellekt und Ding nicht gesehen und versucht hat, letztere in der Freiheit zu begründen, geht bei Heidegger Hand in Hand, wobei die theoretische Erkenntnis und das Wesen der Wahrheit verfälscht werden. Sollte sich unsere Analyse als begründet herausstellen, so ergibt sich der Abweg schon im vorprädikativen Moment. Mit dem Abschied vom Thema der Identität und der *adaequatio* mußte das reine theoretische Erkennen zugunsten eines Sich-entscheidens marginalisiert werden, das auch ein *Sich-einlassen* auf das Seiende und seine Entbergung, ein Sich-ihm-aussetzen bedeutet. Es dürfte auch nicht erstaunen, wenn das Sein als anwesend-sein verstanden und an die Zeit gebunden wird. Sobald jedoch das Sein auf die Anwesenheit zurückgeführt ist, bewegt man sich im Horizont des *Daseins* (im Orig. dt., d. Ü.), d. h. der Gegenwärtigkeit für meine Welt, und der Zutritt in die Metaphysik, d. h. in die Region des Seins als Sein und Transzendentalien, ist (noch) nicht erfolgt.

das Thema der theoretischen *adaequatio* hinfällig wird, in Richtung Praxis, oder auch zu einem erlebnismäßigen und meta-noetischen Sich-einlassen auf die mögliche Entbergung des Seienden. Wenn das Wesen der Wahrheit die Freiheit ist und nicht die *adaequatio* der Aussage, die den Seinsakt des Seienden einholt, bleibt unerkannt, was das Sein ist, und zwar hauptsächlich deswegen, weil nicht eine Erkenntnis, sondern eine wesentliche Erfahrung und ein Denken gesucht werden, das, »statt Vorstellungen und Begriffe zu liefern, sich als Wandlung des Bezugs zum Sein erfährt und probt«¹⁴. Es liegt an den verborgensten Prämissen des Heideggerschen Denkens, daß er die *Erkenntnis* des Seins nicht in einer eidetischen Visualisierung erreicht hat, die er mit all seinen Kräften suchte, und sich zu einer *Erfahrung des Seins* (im Orig. dt., d. Ü.) aufgemacht hat, die an und für sich metaphilosofisch ist. In dieser Tiefe entsteht das spezifische Drama der Heideggerschen Suche: in einer quasi-mystischen Erfahrung und im dichtenden Wort einen Ersatz zu suchen für jene intellektuelle oder theoretische Erkenntnis des Existierens, die nicht erreicht worden ist.

III. Die intellektuelle Intuition des Seins

Die Erkenntnisdiagnostik der Seinsphilosophie beginnt mit der Wahrnehmung des *ens* (nach der altbekannten Formel: »Illud quod primo intellectus concipit quasi notissimum et in quo omnes conceptiones resolvit, est ens«, De veritate, q. 1, a. 1), um sodann in ihm den *actus essendi* in seiner transzendentalen und analogen Wertigkeit zu erfassen und sich schließlich im Aufstieg zum *Ipsum Esse per se subsistens* zu erfüllen. Da im Begriff des Seienden (*id quod habet esse*) nicht dem Wesen, sondern dem Seinsakt der Primat zugeschrieben wird, wird seine Schlüsselrolle in der ganzen Ontologie und natürlichen Theologie noch einmal bestätigt.¹⁵ Eine Funktion, die – wenn man dem betrubten Ausruf eines großen Kommentators des Aquinaten Gehör schenken soll – viele seiner Schüler nicht verstanden haben: »Et hoc est quod saepissime D. Thomas clamat, et Thomistae nolunt audire: quod esse est actualitas omnis formae vel naturae, et quod in nulla re invenitur sicut recipiens et perfectibile, sed sicut receptum et perficiens id in quo recipitur«¹⁶. Es scheint aber nicht angebracht, zu generalisieren, da Cajetan oder Johannes a Sancto Thoma die Bedeutung und die Originalität des thomasischen *esse* bemerkt haben.¹⁷

Die von Báñez konstatierte intellektuelle Schwerhörigkeit scheint im Thomismus des 20. Jahrhunderts überwunden, wo alle großen Thomisten (De Finance, Fabro, Gilson, Maritain, Pieper, etc.) sich über die Bedeutung des *esse* einig sind, obwohl Unterschiede in der Akzentsetzung und in der Zugangsweise zum Verständnis der

¹⁴ Vom Wesen der Wahrheit, a. a. O., 202/97.

¹⁵ »Ratio entis sumitur ab actu essendi« (De veritate, q. 1, a. 1, ad. 3); »Omnis nobilitas cuiuscumque rei est sibi secundum suum esse« (Contra Gentiles, I, 28); »Hoc quod dico esse est actualitas omnium actuum et perfectio omnium perfectionum« (De potentia, q. 7, a. 2, ad 9^m). S. auch S. Th., I, 4, 1.

¹⁶ Báñez, Scholastica Commentaria in I^{am} Partem Summae Theologiae, ed. Luis Urbano, Madrid/Valencia 1934, vol. I, 141.

¹⁷ Vgl. vom ersteren In I^{am}, q. 4, a. 1; vom letzteren Cursus Theologicus, In I^{am}, disp. 5, a. 1.

Modalität, in der die menschliche Intelligenz es erfaßt, bestehenbleiben. Die Wiederentdeckung seiner ursprünglichen Bedeutung hat in den 20er Jahren eingesetzt und sich, wie schon erwähnt, im Sinn einer Betonung des existentiellen Charakters der thomistischen Metaphysik bewegt – das aber im wesentlichen unabhängig von der existentialistischen Welle im Europa jener Zeit. C. Fabro hat sich der Einschätzung von Báñez angenähert und in mehreren Schriften behauptet, die thomistische Auffassung des *esse* habe sich in der jahrhundertelangen Geschichte der Schule rasch getrübt. Diese Schule hätte sich einer formalistischen und essentialistischen Seinsauffassung zugewandt und wäre so gewissermaßen verantwortlich dafür, daß die europäische Philosophie des 17. und 18. Jahrhunderts zum großen Teil in den metaphysischen Rationalismus abgeglitten sei. Während einem der erste Teil seiner Einschätzung mitunter als zu streng vorkommen kann – wenn er behauptet, die thomistische Schule habe jene Seinsauffassung verkannt, ohne die von Thomismus keine Rede sein kann –, kann man im zweiten Teil Konvergenzen finden mit der scharfen Analyse des metaphysischen Realismus bei Leibniz und Wolff und des Abdriftens in den Essentialismus bei Suárez, die Gilson in »L'êtré et l'essence« geliefert hat.¹⁸ Und es wäre auch daran zu erinnern, daß Heidegger, wenn er die Unterscheidung von Wesen und Existenz als das ganze Schicksal der abendländischen Geschichte dominierend betrachtet, *existentia* dabei formalistisch versteht und so sein Unverständnis für das thomistische *esse* und seine mindestens partielle Abhängigkeit von Suárez bestätigt. In seiner Auslegung der Geschichte der Metaphysik bedeutet *existentia* immer und ausschließlich *actualitas*, d. h. die Existenz als *Wirklichkeit* (im Orig. dt., d. Ü.) im Gegensatz zur reinen Möglichkeit als Idee.¹⁹

Wenn J. Maritain in seinem ganzen Werk eine spekulative Botschaft zu vermitteln versucht hat, so ist sie in der Idee zu suchen, daß die begriffliche Erkenntnis der Metaphysik, die sich in Ideen und Urteilen ausdrückt, von einer entscheidenden Begegnung mit der Existenz vorbereitet und getragen wird, die Erfahrung und Intellekt

¹⁸ Obwohl Fabro gegen die Scholastik und die Nachfolger des Aquinaten mitunter etwas undifferenziert polemisiert hat, muß man die Wiedergewinnung der genauen Bedeutung der Distinktion *essentia/esse* und die Ablehnung allzu leichter Harmonisierung gutheißen. »Diese Art äußerlicher Harmonisierung ist durch die Maréchal-Schule verbreitet worden. Sie war der Metaphysik von Suárez treu, der die thomistische Realdistinktion von *essentia* und *esse* durch die äußerliche Distinktion von *essentia* und *existentia* ersetzt hat, der Heidegger mit Recht den Verlust der Wahrheit des Seins im Abendland zuschreibt«, in: *Rivista di filosofia neo-scolastica* 66 (1974), 475, Anm. – Während für Maritain der Gegenstand der Metaphysik das Seiende bzw. das ist, dessen Akt das Existieren ist, ist er für Maréchal »das vollkommen allgemeine Sein, und daher auch, weil die logischen Eigenschaften der Allgemeinheit und Notwendigkeit korrelativ sind, das unbedingt notwendige Sein als solches, kurz, das Absolute des Seins« (*Au seuil de la métaphysique: abstraction ou intuition?*, in: *Revue néoscholastique de Philosophie* 31 (1929) 27–52, 121–147, 309–342, hier 29. Letzterer Ausdruck läßt im Ungewissen, ob das erste und unmittelbare Objekt der Metaphysik das Seiende ist oder Gott.

¹⁹ Vgl. z. B. Brief über den »Humanismus«, und: Die Grundbegriffe der Phänomenologie. Wenn Heidegger auf den »Suchbegriff der Metaphysik« anspielt (vgl. Kant und das Problem der Metaphysik, Gesamtausgabe, I, 3, Frankfurt a. M. 1991, 6, 8), scheint er sich auf die rationalistische Scholastik eines Wolff und eines Baumgarten zu beziehen, die die *metaphysica generalis* und *specialis* als »reine Vernunftwissenschaft« verstand. Diese zeigt in der Tat eine gewisse Nähe zur Kantischen Idee der Metaphysik als Wissenschaft von den abstraktesten Begriffen. Vgl. auch die Klarstellungen von Gilson in: *Constantes philosophiques de l'êtré*, ed. J.-F. Courtine, Paris 1983.

zugleich involviert: eine Begegnung, die durch eine möglichst scharfe Sinneswahrnehmung der Existenz und ihrer Konflikte (deshalb wäre ein Metaphysiker ohne Sinnesorgane ein Unding) beginnt, weil die erste Berührung mit der Existenz mit den Sinnesorganen und durch sie stattfindet, die – ohne es zu wissen – die existierenden Subjekte und ihren Seinsakt erreichen; und die dann von der empirischen, psychologischen, emotionalen zur intellektuellen Ebene übergeht, wo die Intelligenz sich die Wirklichkeit des Seins in einer Idee zum Ausdruck bringt – mittels einer Intuition, die der französische Philosoph *die intellektuelle Intuition des Seins* nennt. Diese, die dem Menschen nur zeitweilig gegeben ist, muß der Metaphysiker immer wieder neu aktualisieren, um zu vermeiden, daß sie banal wird oder sich verliert. Eine solche intellektuelle oder eidetische Intuition (in dem Sinn, daß sie sich in einer Idee artikuliert) ist das eigentliche Gut des Intellekts, wenn er in das ontologische Geheimnis eindringt und es im Denken ausdrückt. Wenn das nicht geschieht, wird man auf anderen Wegen versuchen, Kontakt mit dem Sein aufzunehmen; z. B. auf dem der Analyse der Subjektivität, oder dem der Liebe, die jedoch eher zu einer affektiven als zu einer eidetischen Wahrnehmung der Existenz führen und daher wohl nicht in der Lage sind, zur Erkenntnis der Wahrheit des Seins zu führen.

Mit dem Thema der intellektuellen Intuition des Seins ist zugleich das allgemeinere der Möglichkeit einer übersinnlichen Intuition angesprochen, die von Kant geleugnet, von Bergson hingegen vertreten wurde. In einem Brief an J. Chevalier schrieb der letztere: »Sie haben völlig recht, wenn Sie sagen, die ganze Philosophie, die ich in meinem ersten *essai* darlege, gegen Kant die Möglichkeit einer übersinnlichen Intuition behauptet. Wenn ich das Wort ›Intelligenz‹ in dem sehr weiten Sinn nehme, den Kant ihm zuschreibt, könnte ich die Intuition, von der ich spreche, ›intellektuell‹ nennen.«²⁰

Wenn man die Möglichkeit einer intellektuellen Intuition zugibt, kommt man zu der Behauptung, daß der Intellekt eine Fähigkeit der Wahrnehmung bzw. der »Schau« ist (ein Thema, das an das platonische »Auge der Seele« erinnert), d. h. zu der Idee, daß der Intellekt sieht, indem er begreift, und begreift, indem er sieht. Es ist für ihn ein und derselbe Akt, eine Idee zu fassen und eine Sache intellektuell zu erfassen; die Idee stellt vielmehr die Sache dar, sie ist die Sache selbst unter einer bestimmten Hinsicht von Intelligibilität. Da es sich aber um einen menschlichen Intellekt handelt, der eine Intelligenz in körperlicher Verfaßtheit ist und deshalb abstrahierend verfährt und nicht auf den Beitrag der Sinne verzichten kann, kann seine Intuitivität nicht vollständig sein wie die eines reinen Intellekts, sondern sie bleibt nun einmal an die Abstraktion gebunden: *abstraktive Intuition* nennt sie Maritain. Das Wesentliche liegt dabei nicht im »wegnehmen«, d. h. im Absehen von den individuierenden Merkmalen, sondern in einer positiven Wahrnehmung des Seins, zu der der Intellekt in einer eidetischen Visualisierung gelangt, d. h. in einem intellektuellen »Sehen« mittels der Idee. Auch wenn diese keine übersinnliche Intuition des

²⁰ Brief von Bergson an J. Chevalier (28. April 1920), von diesem veröffentlicht in seinem Werk: Bergson, Paris 1926, 296.

einzelnen Existierenden ist und deshalb nicht zu einer einzelnen Existenz führt, berührt die abstraktive Intuition des Seins durch das Abstrakte und Universale das Sein als Sein. Die intellektuelle Intuition des Seins, ohne die es nach Maritain kein philosophisches Wissen im eigentlichen Sinn gibt, ist die primäre metaphysische Intuition, die ursprünglich alles Denken trägt. Sie ist nicht angeboren, sondern auf einem langen Weg stufenweise erworben, auf dem sie sich präzisiert und vertieft, immer im Ausgang von einem Erfahrungsmoment, das wesentlich bleibt. Diese Intuition, zunächst im weiteren Sinne verstanden, beginnt mit dem phänomenologischen Bewußtsein des Daseins der Dinge und ihrer realen Dichte unabhängig vom Subjekt. Sie bildet sodann in und mit einem Existenzurteil, in dem man aus der Ebene des Begriffs heraustritt, um diejenige der Existenz zu erreichen; und sie endet mit dem Explizitmachen des *actus essendi* durch einen Prozeß der Reflexion/Komparation/Resolution, der, indem er diesen als Akt aller Akte und Vollkommenheit aller Vollkommenheiten erfaßt, zugleich in die höchste ontologische Durchdringung mündet, da es unmöglich ist, auf eine unsprünglichere und universalere Ebene als das *esse* zurückzugehen.

Mit der Lehre von der abstraktiven intellektuellen Intuition des Seins plädiert Maritain für den unmittelbaren Charakter der Seinswahrnehmung, dem zufolge die Philosophie ein Wissen von perzeptiver Art ist, das durch seine Erkenntnismittel (die Begriffe, die Bestimmungen des Seinsbegriffs sind; und die Urteile, die mit den ersten Prinzipien verbunden sind) die Wirklichkeit durch die Idee des Seins und ihre unendlichen Bestimmungen »sieht«. Die Intuition des Seins stellt die fundamentale metaphysische Wahrnehmung dar, die in allen unseren Denkart impliziert ist. Sie eröffnet die Sphäre des Trans-Sensiblen im Ausgang von der konkreten Existenz, in der die Sinne eine vorrangige Rolle spielen. Eine solche intellektuelle Intuition ist nun nicht produktiv, sondern kontemplativ, d. h. sie bringt ihren Gegenstand nicht hervor, sondern faßt ihn auf. »Wenn der Positivismus alten und neuen Schlags und der Kantianismus nicht begreifen, daß die Metaphysik eine authentische Wissenschaft, ein Wissen ist, so deshalb, weil sie nicht begreifen, daß die Intelligenz sieht. Für sie sind nur die Sinne intuitiv, die Intelligenz hat lediglich eine verbindende, einheitsstiftende Funktion ... Und zweifellos gibt es keine *angelistische* intellektuelle Anschauung im Sinn von Platon und Descartes, die auf die Vermittlung durch die Sinne verzichten würde; zweifellos gibt es nichts im Intellekt, was nicht ursprünglich aus der sinnlichen Erfahrung käme. Aber gerade die Aktivität des Intellekts befreit von einer solchen Erfahrung und bringt die Gegenstände, die die Sinne in den Dingen nicht entziffern konnten und die Intelligenz hingegen sieht, in den Brennpunkt immaterieller Sichtbarkeit *in actu*; das eben ist das Geheimnis der abstraktiven Operation ... Das Problem der Metaphysik läßt sich letztendlich auf das Problem der abstraktiven Intuition zurückführen und auf die Frage, ob auf dem Gipfel der Abstraktion das Sein selbst und als Sein, das die Welt der sinnlichen Erfahrung trinkt, aber an allen Enden über diese hinausquillt, der Gegenstand einer solchen Intuition ist oder nicht«²¹.

²¹ J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (OEC VII), it. Ausg. 171f.

Die verschiedenen Ebenen der menschlichen Erkenntnis kommen daher gebührend zur Geltung, indem ihre Mitwirkung und Ausrichtung auf die Erkenntnis des Seins gezeigt wird. So ist der Prozeß, in dem sich die intellektuelle Intuition des Seins bildet, für den Menschen vollkommen natürlich. Vom Endlichen ausgehend, bleibt sie in ihm und kann wegen dieser inneren Grenze nicht im Unendlichen münden: sie kann sich daher nie als direkte Intuition des Absoluten, als Ontologismus, setzen. Insofern die Intuition des Seins nicht zur Intuition Gottes tauglich ist – der eigentliche Gegenstand der menschlichen Intelligenz liegt ja im Sein der sinnlich wahrnehmbaren und endlichen Dinge – hat sie nicht einmal den Status eines Absoluten oder einer allumfassenden Erkenntnis, in der die ganze Wirklichkeit dem Subjekt *in actu* gegeben wäre.

IV. Phänomenologie der intellektuellen Intuition des Seins

Das phänomenologische Moment der intellektuellen Intuition des Seins, deren Inhalt so unerschöpflich ist wie der Gegenstand der Metaphysik (und wenn die Intuition des Seins ihn ganz erschlösse, würde die Metaphysik ihre letzte Vollendung erreichen), kann so expliziert werden: »Wir befinden uns also vor den Dingen und haben die Dinge vor uns, die verschiedenen Realitäten, erkannt durch unsere Sinne oder durch die verschiedenen Wissenschaften; in einem bestimmten Augenblick haben wir so etwas wie eine Offenbarung des in ihnen verborgenen intelligiblen Geheimnisses, und bisweilen stellt sich diese Offenbarung, diese Art intelligibler Schock bei den Nicht-Metaphysikern ein ... « Was man nun wahrnimmt, ist »eine reine Aktivität, eine Dichte, aber höher als die ganze Ordnung des Vorstellbaren, eine lebendige Kraft, prekär (es ist für mich eine Kleinigkeit, eine Fliege zu zerdrücken) und gleichzeitig wild (...), mit der die Dinge, eine mögliche Katastrophe vermeidend, auf mich zukommen..., sie halten sich in der Existenz und haben alles, was sie dazu brauchen, in sich.«²² Wenn der Metaphysiker diese ursprüngliche Gegebenheit, d. h. die Erfahrung der Vision, die metaphorisch in den soeben zitierten Sätzen zum Ausdruck gekommen ist, in eine verständliche Sprache übersetzen will, kann er nicht umhin, das Wort »sein« zu verwenden.

Mit welchen Mitteln soll man die intellektuelle Intuition des Seins, die gelegentlich auch in einer plötzlichen Wahrnehmung der substantialen Existenz der Person entsteht, erreichen und erfahren? Maritain antwortet, daß sie nicht schwierig ist, wie die Lösung eines mathematischen Problems es sein könnte, da es nichts Einfacheres und in gewisser Weise Spontaneres gibt. Andererseits ist eine solche Intuition doch schwierig, weil sie einen hohen Grad von intellektueller Läuterung verlangt und vor allem eine Bereitschaft, eine Freiheit, »um zu verstehen, was alle Dinge uns zuraunen, und um zuzuhören, anstatt Antworten zu fabrizieren.«²³ Damit sie sich ereignet, bedarf es des Hinhörens, der armen Mittel, einer kontemplativen Atmosphäre, wo-

²² Sept leçons sur l'être (OEC V), it. Ausg. 75, 81.

²³ A. a. O., 77.

durch das Subjekt in eine andere Sphäre als diejenige der technisch-beherrschenden Beziehung zu den Dingen eintritt. In der strikten Ko-Implikation von natürlicher Kontemplation und Intuition des Seins macht sich der Gedanke geltend, daß die Metaphysik ein geläutertes Klima braucht, um sich zu entwickeln. Es geht hier nicht um intellektuelle Techniken und Synthesen a priori: Kant hat die Intuition des Seins vielleicht deswegen nicht erreicht, weil er sie mit zu raffinierten Mitteln gesucht hat.²⁴ Wenn er behauptet: »Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könne. Es ist bloß die Position eines Dinges, oder gewisser Bestimmungen an sich selbst« (Kritik der reinen Vernunft, B 626), denkt er das Sein nicht als Wesen bzw. reales Prädikat (und das ist ihm hoch anzurechnen). Er ist aber nicht so weit gegangen, es als Existenzakt zu denken, sondern nur als bloße Setzung oder Aktualität einer Sache. Man ist geneigt zu sagen, daß in seinem Denken die *existentia* nur als *actus quo res ponitur extra statum possibilitatis* verstanden wird. Wie dem auch sei – ist es legitim, die Existenz als Prädikat zu verstehen? Wenn P eine Wesenheit/Form ist, die einem S zugesprochen wird, so ist die Existenz kein P, sondern sie steht vielmehr außerhalb der ganzen Ordnung der Wesenheiten. Insofern sie keine Wesenheit, sondern ein Akt ist, wird sie nicht von der *simplex apprehensio* erreicht, sondern vom Urteil.

Der phänomenologische Ansatz bietet einen ersten Zugang zum Thema der Seinsintuition, dem sich eine sorgfältige Analyse des Urteils und speziell des Existenzurteils: *dieses Ding ist (oder existiert)* anschließen muß, bei dem kein Prädikat zugesprochen wird, sondern das Verb den Wert und die existentielle Dichte des Subjekts trägt. Das Existenzurteil, mit dem das erkennende Subjekt intentional den vom Ding ausgeübten Seinsakt erfaßt und den es immateriell in sich hineinnimmt, um ihn in einer Idee sichtbar zu machen, ist *toto coelo* verschieden von einer Begriffssynthese und von einer bloßen Zusammensetzung von Wesenheiten, bei der ein Prädikat einem Subjekt zugeschrieben wird. Im Existenzurteil wird eine absolute Setzung von Sein (und nicht eine nur begriffliche Zusammensetzung) behauptet, in der das *esse* selbst erreicht wird. Die Einzigartigkeit eines solchen Urteils wird nach Maritain durch die Tatsache bezeugt, daß in ihm der *Begriff der Existenz vom Existenzurteil abgeleitet wird*: in diesem Fall bildet die erste Operation des Geistes, indem sie erfaßt, was im Urteil gesehen worden ist, den Begriff des *esse*. Er hat seinen Ursprung im Urteil und verdankt sich einer den Urteilsakt reflektierenden Wiederaufnahme der einfachen Wahrnehmung. Eine einmalige Situation im menschlichen Erkenntnisprozeß, der, außer in diesem Fall, zuerst die Begriffe in der einfachen Wahrnehmung bildet, um sie dann im Urteil zu verbinden.

Den Existenzbegriff, der durch eine Rückkehr der Intelligenz zu ihrem eigenen Urteil gebildet wird, nennt Maritain den »zweiten Begriff der Existenz«, um ihn vom »ersten Begriff der Existenz«, der abstraktiven Ursprungs ist, zu unterscheiden. Die Begriffe sind, obwohl gleichen Namens, verschieden, weil ihr Ursprung verschieden ist: im zweiten (der im Urteil entspringt) wird das *esse* visualisiert, während im ersten (abstraktiven Ursprungs) das *Dasein* (im Orig. dt., d. Ü.) bezeichnet und nur die

²⁴ Ebd.

Anwesenheit in meiner Welt ausgedrückt wird. In der großen Mehrheit der Sätze der gewöhnlichen Rede verwenden wir einen Existenzbegriff, der schlicht abstraktiven Ursprungs und darum vormetaphysisch ist, sofern er von allen Menschen geteilt wird und keiner spezifischen eidetischen Visualisierung bedarf. Das geschieht z. B., wenn wir sagen: »Dort ist ein Mensch, der auf dich wartet.« Da in diesem Satz das Verb »sein« eine rein kopulative Funktion erfüllt und das ganze Interesse des Satzes auf dem Wort »dort« liegt, wird die Kopula »ist« nicht verwendet, um irgendeinen Existenzakt, sondern nur, um die Anwesenheit in meiner Welt anzuzeigen. Wenn wir dagegen sagen: »Diese Rose ist«, so richtet sich die Aufmerksamkeit auf das »ist« – es wird nicht mehr die Anwesenheit der Sache in meiner Welt, sondern ihr Existieren selbst erfaßt.²⁵

Maritain bemerkt, daß wir uns im Horizont der Anwesenheit in unserer Welt auf der Ebene der ersten Abstraktionsstufe befinden. Wenn die Intelligenz hingegen ein Existenzurteil ausspricht, übersteigt sie die Barriere des *Daseins* und erreicht das *Sein* als solches, in einer eidetischen Visualisierung, die der dritten Stufe der Abstraktion angehört, d. h. der rein metaphysischen Abstraktion (formale oder intensive Abstraktion, die von der totalen oder extensiven sorgfältig zu unterscheiden ist). Wenn die Intelligenz das Sein dieses oder jenes Dings erfaßt, nimmt sie auch wahr, daß jedes Ding auf seine Art existiert, d. h. den Existenzakt in einer unendlichen Vielfalt von Weisen ausübt, die jedoch nicht vollkommen äquivok sind, da sie eine Beziehungsähnlichkeit mit einem einzigen Wort bezeichnen: »sein«. Die intellektuelle Intuition des Seins ist authentisch und vollständig, wenn auch ihr analoger und transzendentaler Wert erfaßt wird.

Die Wissenschaften und die philosophischen Systeme, die einen Existenzbegriff abstraktiven Ursprungs verwenden, der schlicht und einfach Anwesenheit in meiner Welt meint und der von der Aktivität der *simplex apprehensio* herrührt, verwenden ihn univok, d. h. als *Dasein*, weshalb im Urteil die Kopula »ist« nur zur Verbindung von S und P dient. Wenn man hingegen einen Existenzbegriff verwendet, der seinen Ursprung im Urteil hat und auf der dritten Stufe der Abstraktion visualisiert wird, so wird dieser Begriff als an und für sich analog aufgefaßt: »Es (das Sein) wird nicht mehr in seiner Beziehung zur Sinnenwelt, es wird *absolut* genommen, in seiner grenzenlosen und in sich differenzierten Universalität, die alles umfaßt, was *ist* (und auf irreduzibel vielfältige Weise *ist*)«²⁶.

V. Die Metaphysik als »wachsende Identität«

Veritas sequitur esse rerum. Unter dem Leitstern dieses Urteils ist das ontologische Denken Maritains tiefer in die Natur der Metaphysik als eines Wissens vom Sein eingedrungen, das sich in der wissenschaftlichen Einheit von Ontologie und

²⁵ Vgl. J. Maritain, *Approches sans entraves* (OEC XIII), Kap. 11.

²⁶ A. a. O. (Ausg. Paris 1973, 274).

natürlicher Theologie artikuliert, die Aristoteles bereits vertreten hatte, die aber dann oft in Frage gestellt wurde.²⁷ Bekanntlich haben in unserem Jahrhundert Natorp, Jaeger, Heidegger sich davon distanziert.²⁸ Im Werk Maritains gilt die Metaphysik klassischerweise als Erforschung des Seins als Sein, die eine Lehre vom Seienden als solchen (allgemeine Ontologie) und eine von Gott als *Esse ipsum* (natürliche Theologie) einbezieht. Letztere wird von Maritain nicht, wie es in gewisser Weise bei Aristoteles der Fall war, als Erkundung der höchsten Region des Seienden und damit des höchsten Seienden (aber immer noch als Seiendes verstanden) betrachtet. Er sieht sie vielmehr als einen Versuch, zu irgendeiner Erkenntnis des Seins selbst durch dessen geschaffenen Widerschein hindurch aufzusteigen, wobei er den klassischen Wegen des Aufstiegs vom Werden zum Nicht-Werden, vom Kontingenten zum Notwendigen, vom Unvollkommenen zum Vollkommenen folgt. Den fünf thomistischen Wegen fügt der französische Philosoph einen *sechsten Weg* hinzu, der von der Erfahrung des Denkens ausgeht, die in dem Band »Wege zur Gotteserkenntnis« diskutiert wird; dazu kommen noch spezifische Wege des praktischen Intellekts, die von der hochintellektualisierten Tradition des Thomismus bis jetzt ziemlich vernachlässigt worden sind.²⁹

Ontologie des *esse/actus essendi* und natürliche Theologie bilden eine ontotheologische Einheit der Metaphysik unter der Regie der Erkenntnis des Seins als solchen, d. h. in seinem ganzen transzendentalen Umfang. Diese Region des Denkens bleibt von der Heideggerschen Kritik der Ontotheologie unberührt. Es entgeht nämlich dieser Kritik, daß die Philosophie des Seins einer *transontischen* Metaphysik gleichkommt, die nicht beim Seienden stehenbleibt, sondern die als ihren eigentlichen Gegenstand das Sein als solches nimmt und sich infolgedessen über die grundsätzliche Wahrheit des Unterschieds zwischen Seiendem und Sein erhebt. Diesen Unterschied thematisiert die Metaphysik in zweifacher Hinsicht: 1) Unterschied bzw. Realdistinktion zwischen Existenz/Sein und Wesen in der Struktur des endlichen Seienden selbst, weshalb dieses nicht sein eigenes Existieren ist (und daher als *ens qui habet esse* gilt); 2) ontotheologischer Unterschied zwischen dem endlichen Seienden und dem *Esse ipsum*, in dem allein die Identität von Wesen und Existenz stattfindet, weshalb es das Sein nicht hat, sondern ist. Der aristotelische reine Akt, d. h. der Gott, der reiner Akt des Denkens ist (vgl. Met. XII), wird in der transontischen Metaphysik des Seins tiefer verstanden als reiner Akt des Seins, ein unendlicher Ozean von reiner Existenz, ungeworden und ewig, der zugleich das Subjekt jeder anderen Vollkommenheit ist: Leben, Denken, Liebe, Geist, Intellekt. In Gott entfällt die ontologische Differenz wegen der Identität seiner Existenz und seines Wesens, und das begründet das Privileg des Absoluten.

²⁷ Vgl. Met. VI, 1.

²⁸ Vgl. P. Natorp, Thema und Disposition der aristotelischen Metaphysik, in: Philosophische Monatshefte 24 (1888) 36–65; W. Jaeger, Aristoteles. Grundlegung einer Geschichte seiner Entwicklung, Berlin 1923; M. Heidegger, Kant und das Problem der Metaphysik, Bonn 1929.

²⁹ Vgl. Wege zur Gotteserkenntnis, Colmar 1955.

Unter den verschiedenen Erträgen der Maritainschen Vertiefung der *Seinsphilosophie* (im Orig. dt., d.Ü.) als transontischer Metaphysik, die nicht beim Seienden stehenbleibt, sondern sich dem Sein zuwendet, wollen wir unser Augenmerk kurz auf die beiden folgenden richten. Der in der Philosophie des 20. Jahrhunderts weit verbreitete theoretische Nihilismus, dem zufolge die Erkenntnis auf nichts Reales ausgeht, so daß die Metaphysik eitle Illusion ist, wird an der Wurzel gepackt. Der theoretische Nihilismus, mit dem die Ablehnung des Realismus einhergeht, wird treffend so genannt, weil das, was bei ihm zunichte bzw. vernichtet wird, die Wahrheit des Seins ist. Zum zweiten zeigt sich, daß die Tradition der Seinsphilosophie sehr wohl für den Fortschritt empfänglich ist, ohne sich in den Formen der Vergangenheit einzukapseln: »Meine Lehrer in der Scholastik haben mich in einer Doktrin unterwiesen, die ich liebe und verehere. Aber ich habe immer gemeint, daß die Form der Darlegung, das Vorgehen und der Stil, die man ›scholastisch‹ nennt, der Vergangenheit angehören, weil sie ein Hindernis für das Leben und den Fortschritt dieser großen Lehre in der Menschheitsgeschichte geworden sind. Was sie braucht, ist nicht mehr ein Zugang im Gelehrten- und Professorenstil, der ein majestätisches *sed contra* und peremptorische numerierte Antworten in den Marmor meißelt; was sie braucht, ist vielmehr ein freier, forschender Zugang, der demütig und furchtlos zugleich ist; sie muß unter dem Banner der Jeanne d'Arc vorwärtsschreiten; im Stil Bergons gab es etwas dieser Art«³⁰.

Nun ist für Maritain die Seinsphilosophie in der Moderne erstarrt, während sich gleichzeitig empiristische, idealistische, materialistische Philosophie entwickelten. Die beste Verteidigung der Metaphysik ist ihre homogene Entwicklung, durch die sie sich *in actu* erhält, urteilsfähig bleibt, Philosophen erwecken kann, die fähig sind, ihrer Form gemäß zu philosophieren und in der Lage ist, das *virtuelle Ungesagte* zu entfalten (das ist für den Fortschritt des Denkens wichtig).

Da der Organismus der Philosophie ein konkret Zusammengesetztes aus Materie und Form ist (wobei die Materie für die Ausdrucksweise, die systematische Anordnung, die untersuchten Probleme etc. steht, während in der Form die metaphysische Grundposition und die Prinzipien, in denen sie sich artikuliert, enthalten sind), läßt sich die geschichtliche Entwicklung der Seinsphilosophie verstehen als Ko-präsenz von *Identität/Dauer* und von *Differenz/Veränderlichkeit*: Identität ihres Formal- und Veränderlichkeit ihres Materialgrundes. Auf diese Weise paßt sich die Philosophie in materieller Hinsicht der Kultur, dem historischen Prozeß, den neuen Fragen an. Die transtemporale und transkulturelle Identität der Metaphysik liegt auf der Ebene ihres Formalgrundes, d. h. des Seinsbegriffs; und sie bedeutet nicht nur geschlossene Identität und somit Wiederholung, sondern Entfaltung des Virtuellen und materielle Erneuerung. Der Fortschritt der Seinsphilosophie ist eben eine wachsende *Identität*.

³⁰ De l'Église du Christ (OEC XIII), it. Ausg. 262f.

VI. Die Seinsvergessenheit und das *Esse ipsum*

In der Heideggerschen Meditation spielt die Diagnose der Seinsvergessenheit auf die Unfähigkeit der Metaphysik an, sich in der Wahrheit des Seins zu halten, weshalb sie – obwohl das Seiende niemals ohne das Sein noch das Sein ohne das Seiende ist – nur die Wahrheit des Seienden bedenkt und im Bereich des Seienden bleibt. Da sich ein Denken, das im Licht der Wahrheit des Seins denken möchte, sich nicht mehr mit der Metaphysik begnügt, wäre diese zu verwenden in Richtung auf ein anderes Denken. Wie auch immer die Kritik Heideggers zu bewerten ist (in dem in Anm. 4 genannten Aufsatz habe ich zu zeigen versucht, daß sie Aspekte der modernen Metaphysik, nicht aber der ganzen Geschichte der Metaphysik treffen kann), mit dem Begriff der Seinsvergessenheit führt sie ein fruchtbares Kriterium ein. Es bleibt trotzdem die Frage, ob der deutsche Denker – auf Grund der Grenzen seiner Methode, die wir hier kurz in der Marginalisierung des Theoretischen (als fehlerhaftes Moment der Praxis verstanden) und in der daraus folgenden Deutung der Grundbegriffe der Geschichte der Metaphysik (wie Idee, Form etc.) unter technisch-poietischem Aspekt zusammenfassen – den angemessenen Nutzen daraus ziehen kann. Wie einige Forscher bemerkt haben und wie es beinahe auffällig z. B. im »Brief über den »Humanismus«« und in »Über die Linie« sichtbar wird, will der Denker von Meßkirch die technisch-produktive Deutung des modernen subjectum, das mit absoluter Verfügungsmacht über das Seiende ausgestattet ist, auf die gesamte Geschichte der Philosophie zurückprojizieren.

Vielleicht hatte Maritain die Frage der Seinsvergessenheit, noch bevor Heidegger sie explizit formulierte, zum Thema gemacht, und zwar durch den *locus* der Seinsintuition, innerhalb dessen man dem Kriterium der Seinsvergessenheit einen um einiges genaueren Inhalt zuweisen kann, ohne die (ziemlich totalitäre, weil Ausnahmen ausschließende) These zu akkreditieren, mit der man sie der ganzen metaphysischen Tradition des Abendlandes zur Last legen wollte. Die Frage der Seinsvergessenheit im thematischen Rahmen der Intuition des Seins zu denken, ist eine Perspektive, die zu erproben wäre. Sie impliziert die natürliche Offenheit des Menschen und seines Intellekts für das Sein: nämlich, daß ihre Übereinstimmung die Oberhand behält über ihr wechselseitiges Auseinanderstreben, und den Gedanken, daß das Sein nicht immer verborgen oder unerkannt ist. Ein solcher Ansatz bedeutet, unter Umwertung von Heideggers Diagnose, diese mit und in den Kategorien der *Seinsphilosophie* (im Orig. dt., d.Ü.) zu denken und die Wurzel dieses Vergessens in einem mehr oder weniger tiefen Mangel an Seinsintuition zu entdecken. Die Seinsvergessenheit erscheint dann nicht als epochales Schicksal, sondern als Ergebnis einiger intellektueller Verirrungen, die sich in gewisser Weise dahingehend zusammenfassen lassen, daß der eigentliche Gegenstand der Metaphysik nicht in der Existenz selbst gesehen wird, sondern – in verschiedenen Spielarten – im Wesen. In gnoseologischem Rahmen impliziert das einen mehr oder minder großen Einfluß von angelerntem Wissen, dem eine nachlassende eidetische Visualisierung des Seins entspricht. Zur Maritainischen Diagnose gehört der Gedanke, daß es öfter in der Geschichte der Metaphysik

zum Essentialismus (Übergewicht des Wesens über die Existenz, das mit dem Vorrang der Wahrnehmung vor dem Urteil einhergeht) und zum Idealismus gekommen ist, in denen sich die Seinsvergessenheit mehr oder weniger intensiv ausdrückt.³¹ Der beste, ja geradezu glänzende geschichtlich-spekulative Beweis für eine solche Behauptung findet sich in Gilsons »L'être et l'essence«, wo die Berufung auf das Begriffspaar Sein (Existenz)/Wesen als das tragende Begriffspaar der Metaphysik ständig präsent ist. Aber auch bei Maritain finden sich wichtige historiographische Quellen, die die Analyse des erkenntnistheoretischen Realismus und der Intuition des Seins zustimmend flankieren.

Die gründlichen historisch-spekulativen Untersuchungen, die die Thomisten des 20. Jahrhunderts angestellt haben, haben deutlich gemacht, wie die Tradition der Seinsphilosophie mit dem Aquinaten das Seiende in Richtung des Seins durchdringt, um sich sodann zur Idee des *Esse ipsum per se subsistens* zu erheben. So wird die Lehre des ehrwürdigen Parmenides, als dessen konsequentester Schüler der Aquinate gelten könnte, aufgenommen und neu bewertet; so wird auch im voraus der Antiparmenidismus der modernen Philosophie verurteilt, der sich immer mehr von der Seinsvergessenheit und demzufolge vom Primat des Werdens umgarnen ließ, wie es in der grenzenlosen Dialektik Hegels und in Nietzsches ewiger Wiederkehr des Gleichen der Fall zu sein scheint. Die ewige Zeitlichkeit, auf die in der ewigen Wiederkehr angespielt wird, impliziert die Seinsvergessenheit in dem präzisen Sinn, daß das Sein im Seienden untergeht. Damit verbindet sich der Primat des Werdens, der dermaßen verabsolutiert wird, daß er sich verewigt. Also werden weder Zugang zum *Esse ipsum* noch seine Existenz bewahrt. Etwas Analoges ergibt sich auch bei Heidegger, der sich dem Verständnis des Seins im Horizont der Zeit zuwendet, letztere ohne Ewigkeit denkt und zu einer fast noch radikaleren Philosophie der Endlichkeit kommt als Nietzsche, infolge einer nicht erfolgten Überwindung der Seinsvergessenheit.³² Wenn damit der Unterschied von *ens* und *esse* (und erst recht von *ens* und *esse ipsum*) aufgehoben wird, ist in diesem Ereignis eine Quelle des Atheismus zu erblicken, der seine größte Ausweitung im philosophischen Denken des 19.

³¹ »Mit dem Anteil an Sein, der einem jeden Seienden innewohnt, ist dessen Wesenheit gegeben. Weil dabei das Sein das erste, die Wesenheit aber das zweite ist, ist die Seinsphilosophie die Wurzel der Essenzphilosophie, nicht umgekehrt, was von manchen vertreten wird, die so dem Rationalismus verfallen.« J. B. Lotz, Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach Heidegger, Frankfurt a.M. 1990, 51. In diesem schlüssigen und dabei leidenschaftlichen Buch wird mit überzeugenden Gründen behauptet, Heidegger habe sich nie völlig von jener Seinsvergessenheit befreit, die doch zum Hauptkriterium seiner Metaphysikkritik erhoben worden war.

³² Mit der Behauptung, Gott sei, falls er existiert, ein Seiendes, konnte Heidegger ihn nicht als das Sein selbst denken. Nach Lotz macht die »hier vollzogene radikale *Unterordnung Gottes* unter das Sein ... Heideggers Unfähigkeit deutlich, Gott als Gott zu denken, nämlich als jenen Einzigen, der nicht als Seiender, sondern das »Sein selbst« ist, und damit das Sein als Sein zu denken ... « (a.a.O., 15f.). »Weil Heidegger das transzendente Fundierungsverhältnis nicht sieht und auswertet, dringt er zur Unendlichkeit des Seins nicht vor und bleibt diese im bloßen »Ereignis« stecken.« (A.a.O., 32.). Die Tatsache, daß er den Gott der Philosophie als das höchste Seiende und nicht als Sein selbst verstand, scheint diese Diagnose zu bestätigen (vgl. Holzwege, Gesamtausgabe, I, 5, Frankfurt a.M. 1978, 223/209f., 240/226, 255/239f.; Brief über den »Humanismus«, in: Platons Lehre von der Wahrheit, Bern ³1975, 100).

und 20. Jahrhunderts erreicht hat. Man kann Gott nicht finden, wenn er, der das Sein selbst ist, nur als Seiendes gedacht wird.³³

Wenn mit dem Aquinaten die *Seinsphilosophie* (im Orig. dt., d. Ü.) das Seiende in Richtung des Seins durchdringt und so vollendet, was wir andernorts die »dritte Fahrt in der Geschichte der Metaphysik«³⁴ genannt haben, so deswegen, weil sie von der biblischen Botschaft durchdrungen ist: von dem, was Gilson die »Metaphysik des Exodus«, Philon die »mosaische Philosophie« und Maritain den absoluten Realismus der christlichen Philosophie nannte. Im Lichte von Parmenides, aber auch und vor allem der Bibel, besonders Exodus 3,14, entgeht die Seinsphilosophie dem Schicksal der Seinsvergessenheit, da sie nicht beim Seienden stehenbleibt. Wenn man verstehen will, welchen Ideen ein so zurückhaltender Schriftsteller wie Thomas von Aquin besondere Bedeutung beimißt, so beobachte man die seltenen Fälle, in denen sein klarer und bedächtiger Stil den höchsten Grad expressiver Eloquenz erreicht. Einer davon, vielleicht der bedeutsamste, ist die Stelle, wo er anläßlich der Offenbarung des höchsten Gottesnamens *Ego sum qui sum* an Moses von »haec sublimis veritas« spricht.³⁵ Mit dem Verstehen dieses Namens entsteht die »christliche Metaphysik«³⁶, die sehr früh und schon vor Augustinus beginnt, bei dem die Bedeutung von Exodus 3,14 allgegenwärtig ist. Auch die Seinsvergessenheit wird damit überwunden, in der das cartesische *cogito*, die Kantischen Kategorien, die Hegelsche Dialektik und zum großen Teil das Heideggersche Denken verbleiben sollten.

Die Seinsphilosophie entsteht aus der Allianz von Bibel und Gräzität, wobei man zugeben muß, daß, so groß und entscheidend der Beitrag der griechischen Philosophie auch gewesen sein mag, der der »biblischen Ontologie«, wenn auch weniger verbreitet, doch vielleicht entscheidender war. Der Einfluß, der vom Zenit der Offenbarung in Richtung Philosophie ausgegangen ist (und natürlich ist dieses Ereignis eine Art Überschuß oder Überfluß der biblischen Botschaft, die sich auf das Heil

³³ Die Verantwortung für die Schwierigkeit, zum *Esse ipsum* aufzusteigen und eine adäquate Seinswahrnehmung auszubilden, kann man teilweise der rationalistischen Philosophie zuschreiben. Sie stammt zum Teil von Suárez und entwickelt sich dann kräftig bei Leibniz, Wolff, Baumgarten. Für den Rationalismus ist das Sein ein Begriff – Kant, der sich noch in einem solchen Horizont bewegte, betrachtete die Metaphysik als Wissenschaft von den abstraktesten Begriffen und ihren Verknüpfungen –, während es für die *Seinsphilosophie* (im Orig. dt., d. Ü.) Akt des Existierens ist. Damit blieb der rationalistischen Metaphysik, die das *esse* nicht erreichte und sich auf das Wesen beschränkte, die wahre Tragweite der ontologischen Differenz *ens/esse* verborgen. Auch mit dem radikalen Unterschied zwischen *habens esse* und *est esse* hielt sie sich nicht auf. Bei Baumgarten erfährt die Idee der Metaphysik selbst eine tiefe Veränderung. Wenn er sie bestimmt als: »Metaphysica est scientia prima cognitionis humanae principia continens« (Metaphysica, § 1), so entfernt er sich so weit wie nur möglich von der aristotelischen Bestimmung, die auf die Wissenschaft vom Seienden als Seienden geht – eine Veränderung von so großer Reichweite, daß die Beziehung aufs Sein in der neuen Definition völlig verschwunden ist.

³⁴ Vgl. *Essere e intellectus. Una prefazione alle metafisica*, in: *Rivista di Filosofia neoscolastica* 83 (1991), 385–429. In »der dritten Fahrt« ist das zentrale metaphysische Begriffspaar nicht mehr »intelligibile/sensibile«, noch »materia/forma«, sondern »essentia/esse«, wobei die erstere bezüglich des Existierens *in potentia* ist und daher vom *esse* aktuiert werden muß.

³⁵ Vgl. *Contra Gentiles*, I, 22.

³⁶ Mit dem Ausdruck »christliche Metaphysik« soll auf einige Lehren Bezug genommen werden, die sich historisch unter dem Einfluß des Christentums entwickelt haben, aber von Rechts wegen nicht außerhalb der philosophischen Vernunft zu stehen scheinen.

richtet und zu ihrem Hauptzwecken nicht die Reform der Philosophie zählt), veranlaßte sie zur »dritten Fahrt«. Man versteht nun, wie sehr sich Nietzsche getäuscht hat, als er das Christentum verächtlich als Platonismus fürs Volk³⁷ bezeichnete, und mit ihm diejenigen, die, da sie die in der biblischen Botschaft verborgenen metaphysischen Möglichkeiten nicht verstehen, sie auf etwas reduzieren, das nur durch die griechische Ontologie im Form gebracht werden und die Würde des Gedankens erreichen kann. Und doch werden so zwei wesentliche Elemente vernachlässigt, nämlich daß die Bibel den Sinn des Seins tiefer erschließt, und daß die »christliche Metaphysik« tatsächlich im Lichte ihrer radikaleren Seinsauffassung eine Reform der Kategorien und des Rahmens der griechischen Ontologie vorgenommen hat.

³⁷ Vgl. Jenseits von Gut und Böse, in: Kritische Gesamtausgabe, VI, 2, Berlin 1968, 4. Wenn das Christentum nicht Platonismus fürs Volk ist, ist vielleicht der Platonismus ein Christentum für die Philosophen? Trotz einer gewissen Faszination scheint auch eine solche These kaum vertretbar.

Der Weg zu einem geschlossenen mariologischen Traktat in den dogmatischen Handbüchern des deutschsprachigen Raumes

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Die Mariologie ist der jüngste geschlossene Traktat innerhalb der Dogmatik. Erst im 20. Jahrhundert finden sich eigene mariologische Traktate. Zwar erschienen auch früher eigens der Gestalt der Gottesmutter gewidmete Bücher, aber sie waren entweder mehr marianischer, spiritueller Natur oder wurden, im Falle stärkerer mariologischer Akzentsetzung, außerhalb der Reihe dogmatischer Handbücher herausgegeben. In diesen Handbüchern wurden die mariologischen Themen nicht geschlossen, sondern im Zusammenhang vor allem mit der Christologie (jungfräuliche Mutter), dann der Schöpfungslehre bzw. Anthropologie (Erbündenfreiheit) und der Eschatologie (Assumptio) abgehandelt.

Die Zusammenfassung dieser Themen entsprang nicht nur, wie man auch vermuten könnte, der Raumnot, d.h. der Schwierigkeit, in den inhaltlich immer umfangreicheren Einzeltraktaten auch noch die mariologischen Themen zu berücksichtigen, zumal diese nach den beiden neuzeitlichen Mariendogmen einer breiteren Darstellung bedurften; zur Zusammenfassung in einen geschlossenen Traktat führte vor allem eine vertiefte theologische Sicht der Stellung Mariens in der Heilsgeschichte.

Die einzelnen Schritte und Beweggründe, die zu einem geschlossenen mariologischen Traktat innerhalb der Dogmatik führten, seien nun anhand der im deutschsprachigen Raum seit dem Ende des 18. Jahrhunderts erschienenen dogmatischen Handbücher dargestellt. Die Zahl dieser Handbücher ist so groß, daß auch für den Fall, daß nicht alle erfaßt würden, die Entwicklungslinien verfolgt werden können.

I. Umfang, Ort und Art der Behandlung mariologischer Themen

Die Erörterung beginnt mit Benedikt Stattler (seit 1770 Professor für Dogmatik in Ingolstadt, † 1797). Neben dogmatischen hat Stattler auch moral- und fundamentaltheologische Themen behandelt; bekannt wurde er auch durch seine Auseinandersetzung mit Kant. In seiner Theologie neigt Stattler zu einer Argumentation *more geometrico*¹; eine solche Demonstration mit zwingenden Gründen wird zu wenig dem Ursprung der Theologie in der Offenbarung gerecht.

In Stattlers mehrbändiger Dogmatik *Theologia Christiana Theoretica* wird im 5. Traktat die Christologie dargestellt, und zwar unter trinitarischem, inkarnatorischem und soteriologischem Aspekt². Abschnitt III (S. 215–233) behandelt die Geburt

¹ Vgl. F. Scholz, Stattler: LThK²; ausführlicher K. A. Kneller: *Wetzer und Welte's Kirchenlexikon*² 11 (1899) 741–744.

² *Tractatus V. de Jesu Christo Deo-Homine, salutis humanae restauratore, et de SS. Trinitate*, München 1778, 391 S.

Christi dem Fleische nach in der Zeit aus der jungfräulichen Mutter (De Generatione Christi secundum carnem in tempore ex Matre Virgine). Stattler bietet hier den theologischen Nachweis (Bibel, Tradition im Altertum) für die Berechtigung des Titels »Gottesmutter« und für die immerwährende Jungfrauschaft. Die mariologischen Aussagen wurden stark in einen christologischen Kontext integriert. Doch wird nur die Tradition des Altertums verfolgt, nicht mehr die spätere Theologie und auch nicht die von den Reformatoren aufgeworfene Fragestellung. Der Eindruck drängt sich auf, daß für Stattler die Mariologie schon im Altertum abgeschlossen ist und in weiter Ferne zurückliegt. Die anthropologische Ausweitung (z.B. die Fähigkeit des Geschöpfes, am gottgewirkten Heil mitzuwirken, d.h. Mariens Mitwirkung an der Menschwerdung; der Glaube Mariens) und die spirituelle Anwendung des mariologischen Befunds (etwa der *virginitas post partum*) werden nicht vorgenommen.

In Traktat IV³ (De gratia Dei) erwähnt Stattler mehr beiläufig, daß die Gottesmutter gewiß (*certe*) vor der Erbsünde bewahrt worden sei⁴. Bei anderer Gelegenheit⁵ wird ihre Freiheit von jeder Sünde dargelegt, aber nur mit einem dürftigen Traditionsbeleg und ohne systematische Auswertung dieses Befunds.

Im 2. Bd. seiner »Laiendogmatik« (»Allgemeine katholisch-christliche theoretische Religionslehre aus hinreichenden Gründen der göttlichen Offenbarung und der Philosophie hauptsächlich für die Nichttheologen unter den Studierenden in den pfalzbayerischen obersten Schulen, und für alle eine tiefere Religionskenntnis affektirende Lajen«, München 1793, 1087 S.) zeigt Stattler eine ähnliche mariologische Zurückhaltung. Obwohl er bei der Darlegung des Schöpfungsberichts immer wieder auf das sog. Protoevangelium und »auf den Sohn des Weibes«, »die der Schlange den Kopf zertritt«, zu sprechen kommt, fällt nicht der Name Mariens⁶. Bei der Erbsündenlehre bemerkt Stattler zur *Immaculata »Conceptio«*, der »Ausnahme«, daß es ein Frevel wäre, der seit Sixtus IV. üblichen Verehrung der Unbefleckt Empfangenen zu widersprechen, doch wird praktisch ein Gegenbeweis gegen ein diesbezügliches Dogma geführt: »Da weder die göttliche Schrift, noch die heiligen Väter, noch die Kirche, irgend von einer göttlichen Offenbarung dieser Ausnahme Zeugnis geben, so kann es kein Gegenstand göttlichen Glaubens sein«⁷. Im Zusammenhang mit der Inkarnation wird die wahre Menschheit Jesu mit der wahren Mutterschaft Mariens begründet; dabei wird die immerwährende Jungfräulichkeit besprochen⁸. Dem theologischen Aufweis folgt aber kein Hinweis auf ihre menschliche Bedeutsamkeit. Die *Assumptio Mariae* wird nirgends erwähnt.

Marian Dobmayer († 1803) war bis 1799 Professor für Dogmatik in Ingolstadt. Aus seinen Werken stellt Emmeran Salomon die *Institutiones theologicae in Com-*

³ Ingolstadt 1776.

⁴ S. 10.

⁵ Ebd., 101 ff.

⁶ Vgl. S. 70, 82f, 90f.

⁷ Vgl. ebd., 111–113.

⁸ Vgl. ebd., 310–323.

pendium redactae⁹ zusammen. Obwohl auch Dobmayer erwähnt, daß die Freiheit Mariens von der Erbsünde nicht definiert ist¹⁰, argumentiert er im Gegensatz zu Stattler dafür (Gründe: honor filii; die höhere Wirkkraft der Erlösungstat Christi). Gegen die Gnosis wird die wahre Menschwerdung durch die leibliche Abstammung von Maria begründet. Kurz, aber inhaltlich sehr gefüllt, wird dann die immerwährende Jungfräulichkeit behandelt. Insgesamt wird Dobmayers Gespür für die besondere Stellung Mariens erfaßt¹¹. Der christologische Rahmen der Mariologie ist klar herausgestellt. Bei dieser vergleichsweise aufgeschlossenen Sicht Mariens darf allerdings dann nicht unerwähnt bleiben, daß Dobmayer bei der Behandlung der Anrufung der Heiligen die Gottesmutter überhaupt nicht erwähnt; auch die Assumptio wird nicht angesprochen.

Engelbert Klüpfel (ab 1767 Professor für Dogmatik in Freiburg i. Br., † 1811) verfaßte die *Institutiones theologiae dogmaticae*, die mehrere Auflagen erreicht haben¹². Bei der Behandlung der Erbsünde¹³ stellt Klüpfel fest, daß Jesus davon ausgenommen war, weil er nicht wie die übrigen Menschen durch die leibliche Vereinigung, sondern durch die Kraft des Heiligen Geistes Fleisch angenommen hat: »Daher kam es, daß er sich die Erbsünde nicht zugezogen hat.« Der Augustinereremit vertrat wohl die problematische Auffassung seines »Ordensvaters« Augustin, daß durch die geschlechtliche Vereinigung die Erbsünde übertragen werde. Schon diese Ansicht berechtigt zur Skepsis, ob Klüpfel die *Immaculata Conceptio* (= IC) gelehrt habe. Tatsächlich schildert er dann die verschiedenen Positionen Pro und Contra, erwähnt die eidliche Verpflichtung zur Verteidigung der Unbefleckten Empfängnis, die von Hochschulen zur Bedingung für einen akademischen Grad gemacht wurde, fügt aber hinzu, daß unter Kaiser Joseph II. ein solcher Eid nicht mehr verlangt wird. Klüpfel warnt, der Eid könnte der Verteidigung eines Irrtums dienen und spricht von einem möglichen Aberglauben. Klüpfel legt sich zwar nicht eindeutig fest, doch dürfte er die IC abgelehnt haben. Beim sog. Protoevangelium (Gen 3,15) wird die marianische Auslegung nur als Möglichkeit neben der Deutung auf Eva kurz erwähnt¹⁴. Dieses Leisetreten fällt insofern auf, als Klüpfel ausführlich alle alttestamentlichen Hinweise auf den Messias darlegt. Die *virginitas ante partum* und in *partu* sieht er in Jes 7,14 angekündigt; sie wird von ihm klar vertreten, wenn auch mehr in apologetischer Hinsicht als in ihrer christologischen Aussagekraft¹⁵. Auch die *virginitas post partum* wird nicht in ihrer Vorbildhaftigkeit für die Jungfräulichkeit allgemein erkannt¹⁶. Doch wird die Gottesmatterschaft (in Absetzung von dem

⁹ 2 Bde., Sulzbach 1823; benützt wurde die 2. überarbeitete Auflage von 1833, die ein von dem Regensburger Dogmatiker Engelbert Salomon erstellter Auszug aus dem achtbändigen Gesamtwerk ist. – Biographisches: Fischer, Wetzler u. Welte's KL² 2 (1884) 1865f; H. Lais: LThK² 3, 432, ferner: K. Werner, Geschichte der katholischen Theologie, München 1866/Nachdruck 1966, 248–252.

¹⁰ Vgl. Bd. II § 151.

¹¹ Vgl. ebd., § 169–173.

¹² 1. Aufl. Wien 1789; hier wird die von G. Th. Ziegler 1821 herausgegebene 4. Aufl. benützt.

¹³ Vgl. Bd. II § 13.

¹⁴ Vgl. ebd., § 22.

¹⁵ Vgl. ebd., § 34 u. § 45 (S. 67, 71 ff).

¹⁶ Vgl. ebd., § 50.

Vergleich mit heidnischen Göttermüttern) klar als Beleg für die wahre Menschheit des Erlösers in ihrer hypostatischen Union mit der göttlichen Natur herausgestellt¹⁷. Die insgesamt doch auffällige marianische Zurückhaltung Klüpfels zeigt sich schließlich daran, daß er bei der Thematik Verehrung, Anrufung und Fürbitte der Heiligen¹⁸ nie die Gottesmutter erwähnt. Von der Assumptio ist nirgends die Rede.

Patritius Benedikt Zimmer († 1820), Professor für Dogmatik in Dillingen (mit J. M. Sailer), dann in Ingolstadt und Landshut, verfaßte eine vierteilige *Theologiae Christianae Specialis et Theoreticae pars I (–IV) de deo*¹⁹. In Teil II weist er kurz (S. 141–152) den Einwand zurück, wegen seiner (passiv) jungfräulichen Empfängnis und seiner Geburt aus der Jungfrau wäre Jesus nicht wahrer Mensch gewesen: Der zweite Adam habe wie der erste eine andere Weise des Entstehens gehabt²⁰ und sei doch ein wahrer Mensch gewesen. Die immerwährende Jungfräulichkeit wird aus Schrift bzw. dem Glauben der Kirche belegt. Die Erbsündenfreiheit Marias wird im Zusammenhang mit der Erbsünde nicht erwähnt. Ebenso fehlt jede Aussage über die Assumptio. Zum Schluß der genannten Ausführungen zur jungfräulichen Mutter bemerkt Zimmer, daß aus dieser einzigartigen Virginität Mariens ihre Bewahrung vor der Erbsünde zurecht angenommen werde²¹.

Friedrich Brenner (Professor für Dogmatik in Bamberg, † 1846) hat in seinem dreibändigen, unter verschiedenen Titeln erschienenen Hauptwerk »Katholische Dogmatik«²² keine Christologie, sondern nur eine Soteriologie geboten (Bd. III), die dann in die Sakramentenlehre mündet. Die christologischen Themen behandelt Brenner innerhalb der Trinitätslehre, d.h. der Wirkung des dreieinen Gottes nach außen. Von den fünf Unterthemen, die bei der Darlegung der Wirksamkeit des Sohnes erörtert werden, gilt das erste der »Menschwerdung des Logos« (die nächsten dem Descensus, der Auferstehung, der Himmelfahrt und dem Sitzen zur Rechten des Vaters). Dabei²³ werden in Hinblick auf die Entstehung Jesu die übernatürliche Einwirkung des Heiligen Geistes und die bleibende Jungfräulichkeit Mariens biblisch und dogmengeschichtlich gegen die Bestreiter abgesichert, doch wird das Faktum fast gar nicht theologisch und spirituell vertieft. Z.B. wird die gläubige Antwort der Magd des Herrn nicht näher bedacht. Wenn ein eigener christologischer Traktat fehlt, wenn der Reich-Gottes-Gedanke und nicht die Person Jesu Christi im Mittelpunkt der neutestamentlichen Offenbarung steht, dürfen auch keine tieferen mariologischen Erörterungen erwartet werden. Im Zusammenhang mit der Erbsünden-

¹⁷ Vgl. ebd., § 50, 53.

¹⁸ Vgl. ebd., § 145–149.

¹⁹ Landshut 1802–06; vgl. H. Lais, Zimmer, LThK² 10, 1370f.

²⁰ II 145: sicut corpus Adami ex limo terrae manibus creationis Dei, ita corpus Jesu Christi ex carne et sanguine matris virginis operatione Spiritus S. formatus (Masculinum im Text!).

²¹ Also keine Erwähnung der dogmengeschichtlichen Diskussionslage; es heißt nur (S. 151/2): Atque hoc singulare virginis (= immerwährende Jungfräulichkeit) videtur causa illius sententiae fuisse, quae mature inter Christianos nata fuerit, Mariam matrem magno Dei beneficio ab originali peccato praeservatam fuisse.

²² Frankfurt a. M., 1826–1829. – Zur Biographie: P. Wittmann, Wetzer und Welte's KL 2 (1883) 1231f; F. Dressler, LThK² 2, 669.

²³ Bd. II 156–178.

lehre²⁴ gibt Brenner noch einen Überblick über die dogmengeschichtliche Entwicklung des Glaubens an die IC, aber ohne ein persönliches Engagement erkennen zu lassen. Bei der Erörterung der Verehrung der Heiligen und ihrer Fürbitte wird Maria zwar erwähnt, aber nicht besonders hervorgehoben²⁵. Der Glaube an die Assumptio Mariae wird nicht erwähnt.

Bruno Fr. L. Liebermann²⁶, geb. 1759 im Elsaß, verweigerte zur Zeit der französischen Revolution den Eid auf die Zivilkonstitution, floh nach Deutschland und war in Allerheiligen/Schwarzwald ab 1792 in der Theologenausbildung tätig. Ab 1795 bis 1801 wirkte er in der Heimat unter großen persönlichen Gefahren im Untergrund. Ab 1805 Regens in Mainz, wo er ab 1812 Dogmatik lehrte. Ab 1819 erschienen seine fünfbändigen *Institutiones theologiae dogmaticae*, die 1869 die 10. Auflage erreichten und in Deutschland, Belgien, Frankreich und Amerika benützt wurden²⁷. Später wurde er Generalvikar in Straßburg. Er starb 1844. – Im Vergleich zu den bisher untersuchten Dogmatiken spricht Liebermann von Maria mit großer Ausführlichkeit, Intensität und Wärme. An Stellen, wo jene sich zurückhaltend äußern oder Maria überhaupt nicht namentlich erwähnen, etwa bei der mariologisch-christozentrischen Auslegung des Protoevangeliums oder bei der Verehrung und Fürbitte der Heiligen, spricht Liebermann klar von der Gottesmutter²⁸. Auch die Frage nach dem Jungfräulichkeitsgelübde wird aufgegriffen²⁹. Gegenüber der reservierten Haltung Klüpfels oder auch Brenners fällt die klare Anerkennung der IC auf. Zwar gelte allgemein und deshalb auch für Maria die Verflechtung in die Adamssünde und deshalb die Erlösungsbedürftigkeit durch Jesus Christus. Doch sei für die Mutter Gottes ein *speciale privilegium*, eine Ausnahme anzunehmen. Wie trotz der Allgemeingültigkeit der Aussage, daß alle Menschen persönlich sündigen, die Kirche Maria von jeder persönlichen Sünde frei hält, so dürfe sie auch trotz der Allgemeinheit der Aussage von 1 Kor 15,22, daß in Adam alle sterben, als von der Erbsünde bewahrt gelten³⁰. Liebermann führt dann eine Fülle von Argumenten zugunsten der Erbsündenfreiheit Mariens an: Nicht nur frommer gläubiger Sinn, auch die theologische Vernunft fordere dieses Privileg, nämlich die Heiligkeit Christi, der nicht aus dem Sumpf der Sünde geboren werden sollte, die Würde der Gottesmutter, ihre Erwählung seit Ewigkeit zur Schlangenzertreterin (Wie sollte sie dem Machtbereich des Teufels angehört haben?), ihre Erhabenheit vor den Stammeltern und den Engeln,

²⁴ Ebd., 314f.

²⁵ Ebd., 364–389.

²⁶ Vgl. J. Guerber, Wetzler u. Welt's KL 7, 2005–2009.

²⁷ Hier wird die 6. verbesserte Auflage Mainz – Paris – London 1844 benützt.

²⁸ Zum Protoevangelium vgl. t. III 303 (zur Begründung der Erbsündenfreiheit argumentiert L.: Et vero, quis sibi persuadeat, eam quae ab aeterno designata fuerat, ut Mater Dei efficeretur, quae caput conterere debuit antiqui serpentis (Gen. III) aliquo tempore sub Daemonis fuisse potestate?), ferner 383; 351: Beatiss. Virgo per semen suum, seu Jesum Christum, cuius mater erat, caput serpentis contrivit. – Maria gebührt im Vergleich zu den übrigen Heiligen eine Hyperdulia: t. V 391.

²⁹ Vgl. t. III 395.

³⁰ t. III 302: Quin etiam illud Apostol. I Cor. XV. Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabuntur, ad B. Virginem et ad omnes homines aequè pertinet; ea quippe a Christo est vivificata, ergo est etiam in Adamo mortua; ergo et ipsa venumdata sub peccato fuit nec ab eius imperio nisi speciali privilegio liberari potuit; ferner: ebd., 313.

die anfänglich bzw. sogar immer schuldlos geblieben sind. Hier zeigt sich die mariologische Originalität Liebermanns. Freilich hielt er dann (ca. 35 Jahre vor der Definition durch Pius IX. im Jahre 1854), offensichtlich das bisherige Zögern der Kirche berücksichtigend, eine förmliche Definition der IC für ausgeschlossen, weil die Offenbarungsquellen darüber schweigen³¹. Ausführlich hebt Liebermann hervor, daß die Geburt aus Maria das wahre und volle Menschsein Jesu belege und Maria immer Jungfrau geblieben ist³².

Heinrich Klee³³ hat noch bei Liebermann Vorlesungen gehört, ist aber vierzigjährig 1840 gestorben. Nach einer Professur in Bonn folgte er 1839 einem Ruf nach München (als Nachfolger Möhlers). Seine dreibändige »Katholische Dogmatik«³⁴ erreichte bis 1861 vier Auflagen. Bezüglich der IC rekapitulierte Klee ausführlich die Dogmengeschichte und sprach sich in der systematischen Vertiefung klar dafür aus³⁵ (auch wenn zu seiner Zeit die lehramtliche Definition noch ausstand). In Hinblick auf die Inkarnation war Maria seit Ewigkeit auserwählt und nach Gen 3,15 den Stammeltern als Mutter des Schlangenzertreters angekündigt³⁶. Klee greift die Einwände gegen die bleibende Jungfräulichkeit Mariens (vor, in und nach der Geburt Jesu) auf und weist sie zurück. Auch wenn die menschliche Natur Jesu nicht von einem Mann erzeugt worden ist, war er trotzdem aufgrund der Geburt von einer Frau voll Mensch, genauso wie Adam und Eva trotz ihres anderen Entstehens in gleicher Weise Mensch waren wie ihre von Mann und Frau gezeugten Kinder. Im Zusammenhang mit der Anrufung der Heiligen wird Maria hervorgehoben³⁷. Die Assumptio wird nirgends thematisiert³⁸.

Fr. X. Dieringer († 1876), seit 1840 Professor für Dogmatik in Speyer und dann in Bonn, gab 1847 sein »Lehrbuch der katholischen Dogmatik« heraus, das bis 1865 fünf Auflagen erlebte³⁹. In dieser Abhandlung wird die vierte, vermehrte und verbesserte Auflage (Mainz 1858) ausgewertet. Auch im Vergleich zu den von den bisher besprochenen Autoren, die die Erbsündenfreiheit der Mutter des Erlösers befürworteten, stellt Dieringer einen auffälligen Fortschritt dar. Durch die 1854 erfolgte Definition der IC ist eine Klärung in die Theologie gekommen. Dieringer⁴⁰ bietet

³¹ Ebd., 313: »Ulro fatemur, tantam non adesse Apostolicae traditionis auctoritatem, ut decreto divinitus certo stabiliri possit immaculata Virginis Conceptio; imo et hoc addimus, rem eius generis non esse, ut definiri debeat; et eos, qui solemne Ecclesiae iudicium exposcunt, pietatem quidem in sanctissimam matrem ostendere, at exiguum rerum theologiarum peritiam; Ecclesia enim fidei articulos non cudit; sed infallibili auctoritate, quae in Verbo Dei aut scripto aut tradito continentur, declarat. Revelationi semel factae nec addi quidquam, nec detrahi potest.

³² Vgl. ebd., 382–395.

³³ Vgl. J. Heinrich, Klee: Wetzer und Welte's KL² 7 (1891) 743–746.

³⁴ Wien 1835.

³⁵ Vgl. Bd. 2, 349–355.

³⁶ Vgl. ebd., 393, 411.

³⁷ Vgl. Bd. 3, 402ff.

³⁸ Im »Lehrbuch der Dogmengeschichte« (2 Bde., Mainz 1837/38) berücksichtigt Klee die Entfaltung des Glaubens an die IC (vgl. Bd. 1, 315ff) und der jungfräulichen Gottesmutterchaft (vgl. Bd. 2, 35–34), kommt aber sehr selten auf die späteren griechischen Väter und nie auf die Assumptio zu sprechen.

³⁹ Vgl. Fr. Kaulen, Dieringer: Wetzer und Welte's KL² 3 (1884) 1727–1731.

⁴⁰ Vgl. S. 343, 346–355 (4. Aufl., Mainz 1958).

eine sehr klare, prägnante und umfassende Begründung des Dogmas. Dabei wird nicht nur die geschichtliche Entwicklung ausführlich rekapituliert und systematisch vertieft (Vorerlösung!), sondern über die Inkarnation hinaus auch auf den Beitrag Mariens am Erlösungsgeschehen hingewiesen (Mitwirkung an der Schlangenzertretung; neue Eva und Schwertweissagung/Lk 2,35: zwei bisher völlig außer acht gelassene Aspekte). Auch die indirekte Beweisführung wird thematisiert. Zudem wird die Mutter des Messias schon in der alttestamentlichen Heilsverheißung entdeckt⁴¹. Im Rahmen der Christologie wird die immerwährende Jungfrauschaft Mariens und ihre Gottesmutterschaft begründet. Die Assumptio wird nirgends erwähnt.

Hier sei auch die von Fr. Bittner ins Deutsche übertragene Dogmatik des Erzbischofs von Reims und Kardinals Th. Gousset († 1866) besprochen⁴². Gousset behandelt ausführlich die Gottesmutterschaft als Stütze des wahren Menschseins und der Einheit von göttlicher und menschlicher Natur in Jesus Christus und die bleibende Jungfräulichkeit im Zusammenhang mit der Christologie. Bei der Erbsündenlehre wird die IC nicht erwähnt, doch im Anschluß an die Anbetung Christi geht Gousset auch auf die Verehrung der Heiligen ein, um dann in einem eigenen Kapitel⁴³ »von dem Cult und den Vorzügen der heiligen Jungfrau Maria« zu handeln. Hier werden zunächst die Verehrung Mariens, die sich wesentlich von der Gottes unterscheidet, aber auch die der übrigen Heiligen übertrifft, dargestellt, dann – in einer kurzen Rekapitulation – die Gottesmutterschaft und die bleibende Jungfräulichkeit sowie ausführlich und gründlich die Unbefleckte Empfängnis. Zwischen dem Erscheinen der 7. französischen Auflage und ihrer deutschen Übersetzung lag die Definition der IC. Gousset befürwortet sie schon vor dem Definitionsakt eindeutig⁴⁴. Schließlich wird in diesem Kapitel – zum ersten Mal im Vergleich zu den besprochenen dogmatischen Handbüchern – die leibliche Aufnahme in den Himmel als Glaube der Kirche bekannt, auch wenn die förmliche Definition noch fehlte⁴⁵. Dieses Kapitel kann als mariologischer Traktat en miniature angesehen werden.

Johannes Heinrich Oswald, Professor für Dogmatik ab 1845 in Paderborn und ab 1875 in Braunsberg († 1903) hat 1850 eine »Dogmatische Mariologie: Das ist: Systematische Darstellung sämtlicher die allerseligste Jungfrau betreffenden Lehrstücke. Ein Versuch« publiziert; wegen einiger eigenartiger Thesen wie die Mit-

⁴¹ Vgl. ebd., 394.

⁴² Th. Gousset, *Théologie Dogmatique ou Exposition des preuves et des dogmes de la Religion Catholique*, Paris⁷ = ders., *Dogmatik*, 2 Bd.e, Regensburg 1855/56, insgesamt 1514 S.; zu Goussets Biographie vgl. H. Urbany, *Wetzer und Welte's KL*² 5 (1888) 950 ff.

⁴³ Bd. 2, 342–352.

⁴⁴ 1855 erschien in Paris von Gousset: *La Croyance générale et constante de l'église touchant l'Immaculée Conception de la bienheureuse Vierge Marie*.

⁴⁵ Bd. 2, 351: »Man glaubt in der Kirche allgemein, daß die heilige Jungfrau unmittelbar nach dem Tod wieder auferweckt und nicht nur ihrer Seele, sondern auch ihrem Leibe nach in den Himmel aufgenommen worden ist. Dieser fromme Glaube ist auf die Tradition und auf die Gefühle der Frömmigkeit gestützt, welche wir von der Mutter Gottes haben müssen«. Als Traditionszeugen werden Germanus von Konstantinopel, Andreas von Kreta, Johannes Damascenus, Ildefons, Gregor von Tours, Bernhard von Clairvaux und die Liturgie benannt. Diese Tradition (wie die Assumptio selber) ist in den bisher besprochenen Handbüchern völlig ignoriert worden.

wesenheit Mariens in der Eucharistie oder ihre notwendige aktive Teilnahme an der Erlösung wurde die Abhandlung 1855 indiziert⁴⁶. Oswald war von dem Gedanken bewegt, die marianischen mariologischen Einzelaussagen, die in den bisherigen Dogmatiken bei der Inkarnation, der Erbsündenlehre oder Heiligenverehrung beiläufig erwähnt werden, systematisch miteinander zu verbinden und die Stellung Mariens in den Gesamtzusammenhang der Heilsökonomie zu integrieren. Es fehle nicht an Werken über Maria, wohl aber an einer zusammenhängenden Darstellung des »ganzen dogma Marianum«⁴⁷; bisher sei Maria nur im Kontext von Erbsünde, Inkarnation und bisweilen noch bei der Heiligenverehrung genannt worden. Eine solche Gesamtdarstellung sei nötig, weil einerseits die Frömmigkeit schon weiterschritten sei und andererseits diese der kritischen Prüfung durch die Theologie bedürfe. Maria habe in der Heilsgeschichte nach ihrem Sohn eine einzigartige Bedeutung: Sie »ist in demselben Sinn Weib wie Christus der Mensch«. Die Heilsordnung sei an diese beiden Namen geknüpft, »an den Menschen, der Gott war, und die Mutter, welche Jungfrau war«⁴⁸. Oswald intendierte offensichtlich eine Art von mariologischem Fundamentalprinzip, von dem aus Theologie, Liturgie und Frömmigkeit die Mariengestalt in allen ihren Details verstehen könnten. Oswald berücksichtigt dabei auch die Bedeutung Mariens als Gnadenvermittlerin (bei Wahrung der Zentralität Christi) für die ganze Kirche. Sie ist Stamm-Mutter der Menschheit und Repräsentantin ihres Geschlechts. Die »dogmatische Mariologie« ist in drei Abschnitte gegliedert: Maria im Allgemeinen und die Erbsünde, Mariens Verhältnis zur Menschwerdung und Erlösung und ihr Verhältnis zur Kirche⁴⁹. Die Bemühungen zur bevorstehenden Dogmatisierung der Immaculata Conceptio werden erwähnt. Die Assumptio wird vertreten.

Oswald hat später zu allen Traktaten dogmatische Monographien verfaßt. Wir hätten es also mit dem ersten selbständigen mariologischen Traktat innerhalb eines dogmatischen Gesamtzyklus zu tun. Allerdings war Oswald wegen der Indizierung unsicher, ob er die Mariologie zu diesem Zyklus zählen sollte⁵⁰. Wird sie abgeschlossen, tritt wieder der Zustand ein, den Oswald überwinden wollte, nämlich daß Maria nur beiläufig erwähnt und nur punktuell, aber nicht aus ihrer heilsgeschichtlichen Stellung betrachtet wird.

Diese beiläufige Erwähnung ist bei Oswald vergleichsweise häufig der Fall. So weist er in der Sakramentenlehre die Vorstellung zurück, Maria, die von jeder per-

⁴⁶ Vgl. H. M. Köster, *Der geschichtliche Weg von marianischen Einzelaussagen zum geschlossenen Traktat einer systematischen Mariologie*: ThGL 68 (1978) 379.

⁴⁷ S. VII f.

⁴⁸ Ebd., S. 2.

⁴⁹ Vgl. ebd., 3.

⁵⁰ Beim letzten Traktat über die Trinität (Paderborn 1888, S. III) schreibt Oswald zurückblickend: Wenn er, »wie billig, von der schon früher erschienenen Mariologie absehe«, habe er zur Vollendung seiner dogmatischen Werke, die 1855 mit der Sakramentenlehre begonnen haben, 33 Jahre gebraucht. Auch in der Vorrede zur Gotteslehre (Paderborn 1887, S. III) schreibt Oswald, daß er den dogmatischen Cursus 1855 mit der Sakramentenlehre begonnen hat. Die Mariologie rechnet er also nicht zum Cursus.

sönlichen Sünde und von der Erbsünde frei war, hätte das Sakrament der Taufe empfangen⁵¹. Maria ist ferner, von ihrem Sohn abgesehen, der einzige Mensch, der in der Heilsordnung über den Engeln steht⁵². Sehr ausführlich handelt Oswald von der Unbefleckten Empfängnis⁵³. Während in den bisher besprochenen Dogmatiken der christologische Band bzw. Abschnitt von Maria fast nur die Gottesmutter (wahres Menschsein, Einheit der Naturen) und die bleibende Jungfrauschaft thematisierte, weitet Oswald⁵⁴ in den beiden christologischen Bänden mit der Christologie auch die Mariologie aus: Neben der genannten Thematik, die Oswald bei verschiedenen Anlässen im Zusammenhang mit der Christologie anspricht⁵⁵, fügt er ein »VI. Hauptstück« ein (S. 293–340). In diesem Abschnitt werden neben dem Bezug Mariens zu ihrem Sohn auch der zum Heiligen Geist (Sponsa), die marianische Symbolik (Der »Jungfrau-Mutter« entspricht der »Gott-Mensch«), die Ehrung der Geschlechter und die Bedeutung der Jungfrau-Mutter für die christlichen Stände dargestellt. Die mariologische Thematik wird also beträchtlich ausgeweitet. Im Anhang wird noch auf die Unbefleckte Empfängnis und die Assumptio verwiesen, die in anderen Bänden behandelt seien. Oswald versteht also dieses Hauptstück nicht als mariologische Gesamtdarstellung, auch wenn dieser Abschnitt in quantitativer und qualitativer Hinsicht in diese Richtung verweist. Im Gnadentraktat⁵⁶ wird Marias aktuelle Sündenlosigkeit genannt. In seiner Eschatologie⁵⁷ werden die Fürbitte und die Anrufung Mariens erwähnt⁵⁸, der »hyperdulische Kult«⁵⁹, der Maria wegen ihres »singulären Rangs« (jungfräuliche Gottesmutter, Unbefleckt Empfangene, Assumpta) zusteht. Im Vergleich zu den übrigen Heiligen gilt von Maria: »Mutter ist mehr als Dienerin«. Später⁶⁰ bemerkt Oswald zum hyperdulischen Kult, daß sich in Maria »die göttliche Liebe in fräulichem Bilde« zeigt. Mehrmals wird Maria im Zusammenhang mit der Bilderverehrung erwähnt⁶¹. Oswald hält die Leugnung der Assumptio für »verwegen«; sie belege auch den Fortbestand des Geschlechtsunterschieds nach der Auferstehung⁶². So bietet Oswald eine Fülle von Details, integriert sie aber nicht mehr in einen mariologischen Traktat.

⁵¹ Vgl.: Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche, Münster²1864, I 172; ebenso wird bei der Frage nach dem Zustandekommen der Ehe und der Bedeutung der Consummatio auf die Ehe Josephs und Maria verwiesen (vgl. ebd., II 382).

⁵² Vgl. Angelologie, das ist die Lehre von den guten und bösen Engeln im Sinne der katholischen Kirche, Münster²1889, 26.

⁵³ Vgl.: Religiöse Urgeschichte der Menschheit, das ist der Urstand des Menschen, der Sündenfall im Paradiese und die Erbsünde, Paderborn u. Münster²1887, 200–227.

⁵⁴ Die Erlösung in Christo Jesu (Bd. I: Christologie, oder Lehre von der Person des Erlösers; Bd. II: Soteriologie, oder Lehre vom Erlösungswerk), Paderborn u. Münster²1887.

⁵⁵ Vgl. Bd. I 82, 111 f, 287 ff.

⁵⁶ Die Lehre von der Heiligung, das ist Gnade, Rechtfertigung und Gnadenwahl im Sinne des katholischen Dogmas, Paderborn 1872, 168 f.

⁵⁷ Eschatologie, das ist die letzten Dinge, dargestellt nach der Lehre der katholischen Kirche, Paderborn²1869.

⁵⁸ Ebd., S. 138 u. 143, 150.

⁵⁹ Ebd., 157 ff.

⁶⁰ Ebd., 178.

⁶¹ Ebd., 195–218.

⁶² Vgl. ebd., 287 f; 304.

Anton Berlage, seit 1835 Professor in Münster, ab 1843 ausschließlich für Dogmatik, verfaßte zwischen 1839 bis 1864 eine »Katholische Dogmatik«⁶³. »Die Arbeit ist der beste Prototyp dessen, was und wie man um die Mitte des 19. Jahrhunderts in Deutschland auf gut kirchlicher Seite dogmatisch lehrte« (Kaulen). Er ist 1881 gestorben. Schon 1852 hat Berlage als einziger Dogmatikprofessor im deutschen Sprachraum ein Votum für die Dogmatisierbarkeit der Unbefleckten Empfängnis abgegeben. 1856 hat er seine Überlegungen in den fünften Band seiner Dogmatik (S. 340–356) übernommen. Berlage stützt sich biblisch auf Gen 3,15 und Lk 1,30.42; Maria ist die Antieva. Das Verdienst Christi, das Maria bei ihrer passiven Empfängnis im voraus zugeeignet wurde, »erscheint durch jenen Gnadenvollzug nicht nur nicht geschmälert, sondern es strahlt in der unbefleckten Mutter im höchsten Glanze«⁶⁴. Die theologische Forschung allein könnte von sich aus nicht mit Sicherheit die Frage klären, aber der Kult und das Fest, die von der Kirche erlaubt wurden, können nur auf einer Wahrheit beruhen, so daß nach Berlage schon vor der päpstlichen Entscheidung an der Immaculata Conceptio nicht mehr gezweifelt werden konnte. Im Vergleich zu nur 20 Jahre älteren Dogmatiken zeigt sich hier wiederum ein enormer Fortschritt an mariologischer Reflexion. Gleichwohl kam Berlage bei seinen Überlegungen über die Einteilung der Dogmatik⁶⁵ noch nicht (wie Oswald) auf den Gedanken, einen eigenen Traktat der Mutter des Herrn einzuräumen. Im christologischen Traktat⁶⁶ kommt Berlage zwar ausführlich auf die jungfräuliche Mutter des Herrn und ihre Bedeutung für das wahre Menschsein und die Personheit (Gottesmutter!) zu sprechen, aber, so könnte man seine Art im Vergleich zu Oswald charakterisieren, es besteht weniger die Tendenz zu einem eigenen mariologischen Traktat, sondern zu einer stärkeren Einbindung der mariologischen Momente in die Christologie. Wenn man aber die dürftigen mariologischen Hinweise in der Eschatologie⁶⁷ erwägt (nur knappe Erwähnung der Fürbitte Mariens, keine der Assumptio), drängt sich trotz des starken Engagements Berlages zugunsten der Immaculata Conceptio überraschend der Eindruck einer mariologischen Zurückhaltung auf.

Josef Bautz († 1917), Nachfolger Berlages in Münster, verfaßte in vier Bänden »Grundzüge der katholischen Dogmatik«⁶⁸. Bautz behandelt die wichtigsten mariologischen Themen getrennt⁶⁹, kurz und theologisch wenig befriedigend.

⁶³ Vgl. W. Baier, Die Kirche als Fortsetzung des Wirkens Christi. Untersuchungen zu Leben und Werk und zur Ekklesiologie des Münsteraner Dogmatikers Anton Berlage (1805–81), St. Ottilien 1984, 3–72; ders., Anton Berlages Votum für die Dogmatisierung der Unbefleckten Empfängnis Mariens im Jahre 1852. Ein Beitrag zur Mariologie vor 1854. FS für R. Graber, 1980, 269–280; ders., Berlage: ML 1, 440f; Fr. Kaulen, Wetzler u. Welte's KL 2 (1883) 412f.

⁶⁴ Katholische Dogmatik V, 352.

⁶⁵ Christkatholische Dogmatik I, Münster 1839, 379.

⁶⁶ Katholische Dogmatik VI, Die Lehre von der Erlösung und der Gnade, Münster 1858.

⁶⁷ Katholische Dogmatik VII, Die Lehre von den Sakramenten und letzten Dingen, Münster 1864, Hinweis nur S. 921.

⁶⁸ Mainz 1888–93; ²1899–1903; hier wird vor allem die erste Auflage ausgewertet.

⁶⁹ II 101–107: Immaculata Conceptio; 113–117: Immerwährende Jungfräulichkeit; 136–140: Gottesmutter, Gnadenvermittlerin; 138; IV 3/4: Assumptio.

Joh. B. Heinrich († 1891), seit 1851 Professor für Dogmatik am Mainzer Seminar, verfaßte eine »Katholische Dogmatik«, die auf sechs Bände kam⁷⁰. Die weiteren Bände stammen von K. Gutberlet⁷¹. Auch wenn Heinrich seine Dogmatik nicht zu Ende bringen konnte, steht fest, daß er hier keinen eigenen mariologischen Traktat beabsichtigt hat⁷². Im Zusammenhang mit der Erbsündenlehre wird im Umfang von einer knappen Seite die IC erwähnt und auf eine spätere Behandlung verwiesen⁷³, die aber Heinrich nicht mehr darstellen konnte. Die mariologische »Ausbeute« aus Heinrichs Werk ist also sehr mager.

Wenn allerdings Gutberlet, der die »Katholische Dogmatik« fortgeführt hat, in seiner Anlage des Stoffes auch eine Konzeption Heinrichs durchführen wollte, besagt die geschilderte mariologische Zurückhaltung Heinrichs nichts über seine grundsätzliche Einstellung. Gutberlet erwähnt zwar bei den entsprechenden Anlässen immer wieder Maria, aber auffällig kurz, fügt jedoch dann in den christologischen Traktat⁷⁴ einen mariologischen Teil ein, der weit den Rahmen des bisher im christologischen Zusammenhang Dargestellten – die übrigen Dogmatiken behandeln hier die (immerwährende) jungfräuliche Gottesmutter – überschreitet. In den §§ 348–355 (S. 363–495) erörtert Gutberlet zunächst die Gottesmutter und die Empfängnis vom Heiligen Geist (§ 348), dann die beständige Jungfräulichkeit zusammen mit dem Jungfräulichkeitsgelübde (§ 349), ferner die einzigartige Gnadenausstattung der jungfräulichen Gottesmutter (§ 350), daraufhin die Unbefleckte Empfängnis (§ 351), Mariens Freiheit von aller Begierlichkeit (§ 352) und die Freiheit von jeder persönlichen Sünde (§ 353), wobei diesen Abschnitten noch ein eigener über Mariens Gnadenfülle folgt (§ 354), und schließlich Mariens Himmelfahrt (§ 355). Bei der Lektüre dieses mariologischen Teils innerhalb der Christologie fallen im Vergleich zu den meisten der bisher besprochenen dogmatischen Lehrbücher drei Punkte auf: Einmal werden die mariologischen Themen, die bisher nicht (z.B. Assumptio) oder nur beiläufig oder ausführlich in der Schöpfungslehre, in der Gnadenlehre oder in der Eschatologie erörtert wurden, zusammengefaßt; wir haben gleichsam einen geschlossenen mariologischen Traktat. Zweitens entwickelt Gutberlet die bisher mehr disparat behandelten Themen aus der jungfräulichen Gottesmutter heraus gleichsam als Fundamentalprinzip der Mariologie; deshalb dürfte er diese Themen innerhalb der Christologie behandelt haben. Drittens fällt die starke Akzentuierung der Sündenfreiheit und Gnadenfülle Mariens auf: Der Grund dafür dürfte in einer stark ausgeprägten Marienverehrung (des Autors und/oder des gläubigen Volkes) liegen. In den übrigen Büchern spricht Gutberlet wenig von Maria⁷⁵.

⁷⁰ Mainz 1873–1887; vgl. L. Lenhart, Heinrich: LThK² 5, 204.

⁷¹ Mainz 1896–1904. – Der damaligen Einteilung zufolge umfaßte die Dogmatik auch die Fundamentaltheologie (Allgemeine Dogmatik: Natürliche Gotteslehre, Offenbarung, Glauben, Kirche, Schrift, Tradition); bei Heinrich galten die Bd.e I und II dieser Thematik; in den vier umfangreichen Bänden der speziellen Dogmatik kommt Heinrich nur bis zur Erbsündenlehre.

⁷² Vgl. dazu Bd. III § 128 (System und Methode).

⁷³ Vgl. Bd. VI 775f (§ 318); dazu noch S. 742.

⁷⁴ Mainz 1896.

⁷⁵ Vgl. Bd. VIII (Mainz 1897) 77; auffällig wenig ist in Bd. X (Mainz 1904) bei der Verehrung der Heiligen von der Gottesmutter die Rede: S. 773–830.

Matthias J. Scheeben († 1888), seit 1860 Dogmatikprofessor am Priesterseminar in Köln, verfaßte zwischen 1873 und 1887 drei Bände des »Handbuch(es) der katholischen Dogmatik«⁷⁶. Scheeben wurde von Feckes der »größte Mariologe unserer Zeit« genannt. Seine Mariologie wurzelt in einer tiefen Marienverehrung, der er 1861 in den »Marienblüten aus dem Garten der Väter und christlicher Dichter zur Verherrlichung der ohne Makel empfangenen Gottesmutter« Ausdruck verlieh. In der Vorrede des dritten Bandes⁷⁷ vermerkt Scheeben, daß er die Mariologie breiter behandelt, damit die in der Volksfrömmigkeit so gewichtige Thematik nicht den Predigern und Aszeten allein überlassen bleibe; die Marienverehrung gewinne durch eine gediegene Mariologie. Trotzdem kam Scheeben nicht zu einem geschlossenen Traktat, sondern ging auf die Mariengestalt einmal im Zusammenhang mit der Inkarnation⁷⁸ und dann (als fünftes Hauptstück) im Anschluß an die Christologie⁷⁹ ein; in diesem Abschnitt werden die einzelnen Mariendogmen, auch die leibliche Aufnahme (deren Dogmatisierung Scheeben für möglich hält), die neue Eva als Typus der Kirche und der Mitwirkung bei der Erlösung dargelegt. Die Fülle mariologischer Details, die Scheeben herausstellt und systematisch bündelt, kann hier nicht geschildert werden. Wichtig in Hinblick auf die Bildung eines eigenen mariologischen Traktats ist einmal die Herausarbeitung des übernatürlichen Personalcharakters jener Frau, die seit Ewigkeit in Hinblick auf die hypostatische Union zur Gottesmutterschaft bestimmt war. Dieser Charakter ist unlösbar mit Marias Dasein verwachsen und prägt es. Deshalb kann Marias Bestimmung nicht auf die Zeit vor und nach der Geburt Jesu beschränkt werden. Aus Marias ewiger Auserwählung lassen sich ihre Unbefleckte Empfängnis, ihre jungfräuliche Gottesmutterschaft, ihre Assumptio, ihre Fürbitte und kirchentypische Idealität und Aktivität ableiten. So ist Maria nicht nur Gottesmutter, sondern durch ihre »gottesbräutliche Mutterschaft« geprägt, so daß sie immer Mutter ist und der Kirche und den Menschen Christus bringt⁸⁰. Mit der Herausarbeitung des Personalcharakters gelingt es Scheeben ferner, die bisher mehr oder weniger separaten Aussagen über Maria gleichsam in einem Brennpunkt zu bündeln. Aus diesen Überlegungen folgert Scheeben in bezug auf den innerdogmatischen Ort der Mariologie, daß sie »als Mittelglied zwischen der Lehre vom Erlöser und seinem Werk einerseits und der Lehre von der Gnade des Erlösers und der Vermittlung derselben durch die Kirche andererseits aufgefaßt werden könne und müsse«⁸¹.

Leonhard Atzberger († 1918), Professor für Dogmatik in München, hat nicht nur Scheebens Handbuch mit dem vierten Band fortgesetzt und zu Ende geführt, sondern in Anlehnung an Scheebens Dogmatik »Grundzüge der katholischen Dogmatik« (München 1907) verfaßt. Atzberger verwendet ein eigenes Hauptstück auf die Mariologie, die er zwischen Christologie und Gnadenlehre einordnet.

⁷⁶ Vgl. J. M. Meiners: Wetzler u. Welte's KL² 1897, 1763 ff; L. Scheffczyk: ML 5, 700 f.

⁷⁷ Freiburg 1882, VI f.

⁷⁸ Vgl. Bd. II, Freiburg 1878, 918–941; abgesehen von den häufigen Verweisen auf Maria, besonders ab S. 723.

⁷⁹ Bd. III 455–629.

⁸⁰ Vgl. A. Ziegenaus, Charakter: ML 2, 19–24.

⁸¹ Bd. III, S. VI (Vorrede).

Hugo Hurter († 1912), ab 1858 Dogmatiker in Innsbruck, verfaßte ein dreibändiges *Theologiae dogmaticae Compendium*⁸². Die Mariologie wird im Anschluß an die Erörterung der Inkarnation und hypostatischen Union, aber noch vor der Darlegung der Erlösungslehre eingeordnet⁸³. Diese Anordnung überrascht, weil die Christologie, d.h. die Inkarnation und die Erlösung durch die Mariologie geteilt wird. Beginnt die Erlösung nicht schon bei der Menschwerdung und steht Maria nur an der Krippe und nicht auch unter dem Kreuz? In früheren dogmatischen Kompendien, in denen im Zusammenhang mit der Inkarnation nur die jungfräuliche Gottesmutterchaft sowie die Unbefleckte Empfängnis und die Assumptio andernorts (wenn überhaupt) thematisiert wurden, mag diese Anordnung sinnvoll gewesen sein; wenn aber in dem einen mariologischen Kapitel die Assumptio und *Intercessio Mariae* erörtert werden, paßt diese binnenchristologische Einfügung nicht mehr. Ferner wird die Mariengestalt zu stark christotypisch und fast nicht in ihrer kirchentypischen Stellung gesehen. Nur unter dem Aspekt einer mariologischen Grundidee ist diese Einordnung nach der Inkarnation und hypostatischen Union gerechtfertigt. So wird bei Hurter ein Problem bewußt.

Joh. Katschthaler († 1914), ab 1862 Professor für Dogmatik in Salzburg und ab 1874 in Innsbruck, Erzbischof von Salzburg (1900) und Kardinal (1903), berief 1910 den 5. Internationalen Marianischen Kongreß nach Salzburg⁸⁴. Zwischen 1877 und 1888 erschien seine fünfbandige (I, II, III a u. b, IV) *Dogmatica Catholica Specialis*. Auch Katschthalers Akzentsetzungen überraschen: In Bd. I, der von Gott, Engel und Urstand handelt, wird Maria nicht erwähnt. In Bd. II, der die Christologie und Soteriologie zum Inhalt hat, werden an verschiedenen Stellen Marienthemen erörtert: S. 71–93 gelten der IC im Zusammenhang mit der Erbsündenlehre (Begründung: Gen 3,14f; Lk 1,28; Tradition; die *regina angelorum* muß auch über den guten Engeln stehen), S. 169–173 der dreifachen *virginitas*, S. 208 der wahren Gottesmutterchaft. In Bd. III a wird S. 99 Mariens Sündenfreiheit erwähnt, in Bd. III b wird sie nicht genannt. Dafür handelt aber Bd. IV sehr ausführlich von ihr (S. 223–323): Sie ist in einer die übrigen Heiligen überragenden Weise Fürbitterin, Schatzkammer (*thesauraria*), Erbitterin (*erogatrix*) der Gnade (S. 223) und Mittlerin, wobei Katschthaler vier Vermittlungsformen feststellt (bei Menschwerdung, unter dem Kreuz, durch das Beispiel, himmlische Fürbitte; S. 225 ff). Maria gebührt hyperdulischer Kult (S. 262–274), sie ist über ihren Sohn mit der Trinität verwandt, übertrifft alle Kreaturen, auch die Engel (S. 281 ff). Katschthaler erörtert die Verehrung Marias sehr eingehend und im Vergleich zu den bisher besprochenen Autoren als erster die Herz-Mariä-Verehrung (S. 291–296). Katschthaler arbeitet auch die Mutterchaft als mariologische Grundidee heraus⁸⁵. Ab S. 470–485 begründet er unter Berücksichtigung der östlichen und westlichen Tradition die Assumptio (aus Gottesmutterchaft,

⁸² Innsbruck ²1878/79.

⁸³ Vgl. Bd. II 366–413.

⁸⁴ Vgl. K. Rahner, Katschthaler, LThK ² 6, 93.

⁸⁵ S. 275: In *maternitate Mariae divina suprema consistit excellentia* ... S. 274: *Maternitas divina fons omnium aliarum gratiarum*.

Jungfräulichkeit, Unbefleckter Empfängnis, Erhabenheit über die Engel). Maria trägt die dreifache Krone der Märtyrer, Jungfrauen und Kirchenlehrer (S. 510).

Bei diesem Überblick drängt sich der Eindruck auf, daß Katschthaler zunächst der mariologischen Entwicklung nachhinkt. Es überrascht, daß er die Defizite erst innerhalb der Eschatologie im Zusammenhang mit der Gemeinschaft der Heiligen ausgleicht. Obwohl er in der Gottesmatterschaft zurecht die Mitte der Marienverehrung entdeckt hat, hat er offensichtlich früher keinen geeigneten Ort für die Mariologie gefunden. Aber auch in der Eschatologie werden die *Intercessio* usw. und die *Assumptio* getrennt erörtert. Die Marienverehrung war offensichtlich für Katschthaler der Grund für eine ausführlichere mariologische Reflexion.

Theophil Simar († 1902), ab 1880 Ordinarius für Dogmatik, Bischof von Paderborn (1891) und Erzbischof von Köln (1899), verfaßte ein zweibändiges »Lehrbuch der Dogmatik«⁸⁶. In der Erlösungslehre erklärt Simar zunächst die beiden Naturen in Christus und die hypostatische Union und anschließend die Konsequenzen dieser Union. Nach der Gottessohnschaft wird dabei die Gottesmatterschaft aufgewiesen (465–470, 445, 462), im Zusammenhang mit den natürlichen und übernatürlichen Vollkommenheiten der menschlichen Seele werden dann die Gnaden und Privilegien Marias begründet, zu denen die Unbefleckte Empfängnis, die bleibende unversehrte Jungfräulichkeit, die Gnadenfülle als Freiheit von jeder persönlichen Sünde, die *Assumptio* und die *Mittlerschaft* (482–507) gehören. Nach der Darlegung der Konstitution Christi und der mariologischen Konsequenzen wird das Werk des Erlösers behandelt. Simar scheint sich über den Ort der Mariologie nicht im klaren gewesen zu sein. Obwohl der christologische Bezug der Einzelthemen positiv erscheint, wird doch recht unglücklich die Mariologie zwischen den beiden christologischen Hauptstücken eingeordnet, aber darin doch nicht als geschlossenes Kapitel. Es fehlt der mariologische Leitfad.

Peter Einig († 1908), seit 1886 Dogmatiker am Priesterseminar in Trier, hat im Geist des Aquinaten *Institutiones Theologiae Dogmaticae*⁸⁷ verfaßt. Im Traktat *De Verbo Incarnato* legt Einig – in etwa Simar vergleichbar – in der Christologie zunächst die Inkarnation und die hypostatische Union dar, also das, was Jesus Christus ist, und kommt dann auf die Konsequenzen dieser Union zu sprechen; dabei werden u.a. die Idiomenkommunikation, die Sündenfreiheit Jesu, sein Wissen, seine Verehrung und als letzter Punkt die »Verehrung der Mutter Christi« behandelt. Hier werden die mariologischen Einzelthemen erörtert (Gottesmatterschaft, Jungfräulichkeit, Unbefleckte Empfängnis, Sündenfreiheit, *Assumptio*, *Mittlerschaft*). Dann erst beginnt die Soteriologie, d.h. was Jesus getan hat. Der mariologische Teil umfaßt mehr als ein Viertel des gesamten Traktats. Das Problematische dieser Anordnung wurde schon bei Hurter aufgezeigt.

Thomas Specht (†1918), 1887–1915 Professor für Dogmatik in Dillingen, gab 1907/8 im thomistischen Geist ein zweibändiges Lehrbuch der Dogmatik heraus⁸⁸.

⁸⁶ Freiburg 1879/80; hier wird die 4. Aufl. 1899 ausgewertet.

⁸⁷ Trier 1896–1901.

⁸⁸ Hier nach: Regensburg² 1912; vgl. H. Lais: LThK² 9, 954.

Specht bietet keine einheitliche, geschlossene Mariologie: Die Unbefleckte Empfängnis wird – übrigens sehr klar – im Anschluß an die Erbsünde⁸⁹, die Gottesmatterschaft und immerwährende Jungfräulichkeit bei der Inkarnation⁹⁰ dargestellt, wobei er später noch einmal auf die Gottesmatterschaft, die einzigartige Würde und die Mittlerschaft Mariens zurückkommt⁹¹. Die Assumptio wird im eschatologischen Teil aufgewiesen⁹².

Hermann Schell († 1906), ab 1884 Professor für verschiedene theologische Disziplinen, vor allem für Apologetik, verfaßte ab 1889 eine katholische Dogmatik⁹³. Die mariologische Argumentation und Sprache Schells ist etwas eigenwillig. Zu einer geschlossenen Darstellung kommt er nicht: Ein Teil der mariologischen Themen wird bei der Menschwerdung⁹⁴, der andere (Verherrlichung, Assumptio, Fürbitte, Verehrung) innerhalb der Eschatologie⁹⁵ behandelt; der erste scheint mehr zur Lehre, der zweite zur Frömmigkeit zu gehören. Positiv sei vermerkt, daß bei Schell Themen anklingen, die sonst, von Scheeben abgesehen, vermißt werden, wie die Teilnahme Mariens am Erlösungsoffer oder Maria als Typus für das Bundesvolk⁹⁶.

Christian Pesch († 1925), seit 1882 Professor für Dogmatik in Dittton Hall und von 1895–1912 in Valkenburg⁹⁷, gab 1894–1899 seine neunbändigen *Praelectiones dogmaticae* (Freiburg i. Br.) heraus. Bd. IV bringt in einem Anhang (appendix) zur Christologie und Soteriologie (also nicht zwischen beiden Abschnitten) eine eigene, zusammenhängende Darstellung der mariologischen Themen⁹⁸, nämlich der Gottesmatterschaft, Gnadenfülle, Jungfräulichkeit, der Assumptio, mediatrix und der Verehrung Mariens. Mit dieser Konzentration wäre Pesch auf dem Weg zu einem eigenen mariologischen Traktat, wenn er nicht Marias Freiheit von der Erbsünde in einer ausführlichen Darlegung im Kontext mit der Erbsünde behandelt hätte⁹⁹; im Gegensatz dazu wird die Assumptio nur in dem genannten Kapitel erörtert und in »De novissimis«¹⁰⁰ nicht erwähnt.

Bernhard Bartmann († 1938), Professor für Dogmatik in Paderborn, brachte 1905 ein zweibändiges »Lehrbuch der Dogmatik« heraus, das – abgesehen von Übersetzungen und Ergänzungsdrucken – bis 1932 acht Auflagen erreichte und zu seiner Zeit die verbreitetste Dogmatik in deutscher Sprache war¹⁰¹. Bartmann trennt nicht mehr die

⁸⁹ I 297–306.

⁹⁰ I 347–360.

⁹¹ I 390–395.

⁹² II 430, 490f.

⁹³ Paderborn 1889–93; 6 Bücher in 4 Bd.en.

⁹⁴ Vgl. III 34ff; 73–93.

⁹⁵ Vgl. III 278–284.

⁹⁶ Vgl. III 74, 282.

⁹⁷ Vgl. F. Lakner, Pesch: LThK² 8, 309.

⁹⁸ S. 277–307. – Bei aller berechtigten Hervorhebung der Würde Mariens sind dabei Formulierungen wie solche mißverständlich: *excellencia dignitatis Beatae Virginis, ut maior inter puras creaturas cogitari non potest* (S. 280).

⁹⁹ Vgl. Bd. III 152–187; ferner Bd. IV 313f, wo von der besonderen Verehrung Mariens die Rede ist.

¹⁰⁰ Bd. IX.

¹⁰¹ Vgl. R. Bäumer, Bartmann: LThK² 2, 16; L. Scheffczyk, Bartmann: ML 1, 383f. – Hier wird benützt: Lehrbuch der Dogmatik, Freiburg i. Br. ⁵1920/21.

Christologie in zwei Teile, nämlich das Sein des Gott-Menschen mit anschließender Darstellung der Mariengestalt und dann sein Werk, sondern fügt der Christologie (und vor der Gnadenlehre) den Anhang über »die Mutter des Erlösers«¹⁰² an. Hier werden alle wichtigen mariologischen Themen, einschließlich der Assumptio, behandelt. Ist dieser Anhang ein Schritt zu einem eigenständigen mariologischen Traktat?

Parthenius Minges OFM († 1926), Lektor für Dogmatik an der Franziskanerhochschule in München, verfaßte 1901/02 ein dreibändiges *Compendium Theologiae dogmaticae*¹⁰³. Minges fügt wiederum der Christologie und Soteriologie einen Appendix »De persona Matris Jesu Christi – Mariologia«¹⁰⁴ an. In diesem Anhang erläutert Minges alle schon bekannten mariologischen Themen, auch die Assumptio und die Miterlöserschaft. Alle Würde Mariens gründet nach Minges in der Gottesmutterchaft¹⁰⁵. Darüber hinaus widmet Minges, als Franziskaner und aus persönlicher Entscheidung der skotistischen Theologie und dem Gedanken besonders zugehen, daß in Gottes ewigem Ratschluß die Menschwerdung des Sohnes auch dann vorgesehen gewesen wäre, wenn Adam nicht gesündigt hätte, ein ganzes Kapitel der Stellung Mariens »in consilio aeterno et opere salutis«¹⁰⁶. Aufgrund dieser ewigen Perspektive können in diesem Kapitel die einzelnen Aussagen über Maria, vom Protoevangelium an über die Geburt Jesu und seine Kreuzigung bis zur apokalyptischen Frau, als in sich zusammengehörig betrachtet werden; sie sind nicht mehr lose Einzelaussagen, sondern unterstreichen die integrierte Stellung der Mutter des Erlösers in der Heilsgeschichte und ihre Berufung zur Mitwirkung an der Erlösung. Über diesen Anhang hinaus kommt Minges noch häufig auf Maria zur Verdeutlichung theologischer Positionen zu sprechen¹⁰⁷; durch die Betrachtung Mariens aus ihrer ewigen Bestimmung führt Minges über die bisher besprochenen Autoren hinaus und kommt in die Nähe von Scheebens Lehre vom Personalcharakter.

Franz Diekamp († 1943), seit 1904 Dogmatiker in Münster, verfaßte eine dreibändige »Katholische Dogmatik nach den Grundsätzen des heiligen Thomas«¹⁰⁸. Diekamp greift an den verschiedensten Stellen mariologische Themen auf, bietet aber dann zum Abschluß seiner Christologie und Soteriologie (und vor dem Gnaden-traktat) als vierten Abschnitt die Mariologie¹⁰⁹, in der zuerst die Gottesmutterchaft und dann ihre Privilegien in herkömmlicher Weise dargelegt und begründet werden; Diekamp hebt Mariens Gnadenmittlerschaft hervor¹¹⁰.

¹⁰² Bd. I 439–464.

¹⁰³ Hier wird die 2. Auflage, Regensburg 1921/23 ausgewertet; zur Biographie vgl.: W. Forster, Minges, LThK² 7, 428.

¹⁰⁴ Bd. I 329–356.

¹⁰⁵ Vgl. ebd., 331.

¹⁰⁶ Ebd., 345.

¹⁰⁷ Vgl. Bd. II 41, 44, 66, 257, 284, 324; Bd. III 37, 41, 72, 151, 195, 267, 312 (die Assumptio ist theologice certa), 315, 316, 320, 325, 344, 261.

¹⁰⁸ Münster 1912–14; hier nach: Münster^{3–5} 1921/22.

¹⁰⁹ Bd. II 316–353; hinsichtlich der Erwähnungen Mariens außerhalb dieses Abschnitts vgl. die Register jeden Bandes.

¹¹⁰ Vgl. W. Baier, Die Lehre der Gnadenmittlerschaft Mariens nach Franz Diekamp (1864–1943): Acta Congressus Mariologici – Mariani Internationalis in Sanctuario Mariano Kavelaer (Germania) Anno 1887 Celebrati, vol. IV, 323–335.

Joseph Pohle († 1922), Dozent für verschiedene Disziplinen an in- und ausländischen Hochschulen, ab 1894 Dogmatikprofessor in Münster, ab 1897 in Breslau¹¹¹, hat ein dreibändiges »Lehrbuch der Dogmatik« verfaßt¹¹², das auch in fremde Sprachen übersetzt wurde. Pohle verweist immer wieder, wenn auch kurz, auf die Gottesmutter: Ein Beweis, daß Maria nicht nur äußerlich, sondern zuinnerst einen Platz in der objektiven und subjektiven Heilsgeschichte als Vorbild, Antipol (z.B. gegen Sünde), Hilfe und Fürbitterin einnimmt bzw. einnehmen soll. Im zweiten Band behandelt Pohle nach der Christologie und Soteriologie (und vor der Gnadenlehre) sehr ausführlich die Mariologie mit den üblichen Einzelthemen. Die von Josef Gummersbach besorgte Neubearbeitung von Pohles Lehrbuch¹¹³ ist zwar inhaltlich eine starke Erweiterung, hat jedoch denselben Aufbau.

Michael Schmaus († 1993), Professor für Dogmatik in Prag (ab 1929), Münster (ab 1933) und München (ab 1945), behandelte in der ab 1937 veröffentlichten, dreibändigen »Katholischen Dogmatik« die Mariologie noch im Rahmen der Christologie. Später jedoch erschien die Mariologie als selbständiger Band¹¹⁴. Bei näherer Hinsicht fällt auf, daß Schmaus innerhalb der inzwischen auf acht Bände angewachsenen Dogmatik (mit Teilbänden) die Mariologie nicht als Bd. II 3¹¹⁵ nach der Christologie eingeordnet hat, sondern als Bd. V nach der Eschatologie. Den Entscheid zugunsten eines eigenen Bandes Mariologie haben vielleicht schon technisch-praktische Probleme erzwungen: Eine Mariologie mit 416 S. kann nicht mehr als Anhang zur Christologie dargeboten werden. Darüber hinaus haben auch innere Gründe die Ausweitung der Mariologie und ihre eigenständige Behandlung gefördert: Die Dogmatisierung der Assumptio im Jahre 1950, die mit den neuzeitlichen Mariendogmen verbundenen Fragen der theologischen Erkenntnislehre, die dogmengeschichtlichen Ergebnisse in bezug auf Maria als Typus der Kirche und die Bedeutung Mariens für die Frauenfrage¹¹⁶ verlangten eine intensivere Betrachtung der Mariengestalt.

Mit der neuen Anordnung (als Bd. V) verkennt Schmaus keineswegs die besondere Nähe der Mariologie zur Christologie: »Mariologie ist ... Folge der Christologie. Sie ist entfaltete Christologie ... keine Konkurrentin der Christologie. Die Mariologie bedeutet vielmehr über die Christologie hinaus ähnlich etwas Neues wie die Ekklesiologie, die Sakramentenlehre oder die Gnadenlehre«¹¹⁷. Theologisch wie gläubig-existentiell bildet Christus die Mitte. Jedoch erbringe die Mariologie über die Christologie hinaus etwas Neues und Beachtenswertes auch für die übrigen dogmatischen Traktate. »In der Mariologie laufen ... fast alle theologischen Linien zu-

¹¹¹ Vgl. J. Gummersbach, Pohle: LThK² 8, 5–78.

¹¹² Paderborn 1902/05; hier nach: Paderborn⁷ 1920/22.

¹¹³ Pohle-Gummersbach, Lehrbuch der Dogmatik, Paderborn¹⁰ 1956/60.

¹¹⁴ Katholische Dogmatik V: Mariologie, München 1955.

¹¹⁵ Katholische Dogmatik II 1: Gott der Schöpfer, München⁵ 1954; Katholische Dogmatik II 2: Gott der Erlöser, München⁵ 1955.

¹¹⁶ Schmaus sieht schon 1955 diese Bedeutung (vgl. Bd. V, S. 8), hat sie aber nicht ausführlich behandelt. In den bisher untersuchten Dogmatiken wurde dieser Zusammenhang entweder übersehen oder nur kurz gestreift, wenn die Ehrung der Frau durch die Erwählung Mariens zur Gottesmutter und der Ausschluß der dadurch nicht diskriminierten Frau aus dem Weihesakrament angesprochen wurde.

¹¹⁷ Bd. V 5.

sammen, die christologische, ekklesiologische, die anthropologische und die eschatologische ... In der Mariologie fallen daher theologische Entscheidungen, die für das Ganze unseres Glaubens aufschlußreich sind. Umgekehrt enthüllen die theologischen Erkenntnisse in der Christologie, in der Ekklesiologie, in der Gnadenlehre ihre Tragweite in der Mariologie ... In ihr kristallisiert sich das Selbstverständnis der Christusgläubigen¹¹⁸. Die Lozierung der Mariologie an den Abschluß der Dogmatik mag bei Schmaus neben gewissen technischen Problemen darin begründet sein, daß sie gleichsam Kristallisations- und Schnittpunkt der übrigen Traktate ist. Wenn man von Oswald absieht, bietet also M. Schmaus den ersten geschlossenen mariologischen Traktat.

Diese innere Geschlossenheit¹¹⁹ und Selbständigkeit der Mariologie wurde allerdings von Schmaus selber in seinem zweibändigen Werk »Der Glaube der Kirche. Handbuch katholischer Dogmatik«¹²⁰ aufgelöst. Im 2. Bd. ordnet er die Mariologie nach der Ekklesiologie (mit der Sakramentenlehre) unter die Gnadenlehre ein (4. Kap.: Die Fruchtbarkeit der Rechtfertigung; 5. Kap.: Maria als die Vollerlöste). Hernach folgt die Eschatologie. Da Schmaus in diesem Band – vorübergehend! – der These von der Auferstehung im Tod huldigt, wird das Dogma von der Assumptio, die bisher immer aus der Gottesmutterchaft (Neue Eva), der Jungfräulichkeit und der Unbefleckten Empfängnis, also aus Privilegiens Mariens, begründet wurde, bedeutungslos¹²¹; es kann höchstens noch Allgemeingültiges ins Bewußtsein rufen. Erwähnt soll werden, daß Schmaus auch die Marienerscheinungen anspricht.

In der zweiten Auflage von »Der Glaube der Kirche« wird unter dem Band V (»Das Christusheil durch die Kirche und in der Kirche«) die Mariologie als Teilband 5 (»Maria – Mutter Christi und Mutter der Kirche«) eingeordnet. Schmaus hält sich gliederungsmäßig an die erste Auflage, rechnet aber die Assumptio offensichtlich wieder zu den Privilegien Mariens.

Joh. Brinktrine († 1965), ab 1938 Professor für Dogmatik in Paderborn, hat in den Einzeltraktaten seiner zehnbändigen Dogmatik¹²² auffällig wenig von Maria gehandelt¹²³ bzw. – wie es scheint – nur dann, um irrige Auffassungen über sie zurückzuweisen¹²⁴. Alle positiven Aussagen werden darin in einem eigenen Band »Die

¹¹⁸ Ebd., 7.

¹¹⁹ Die Geschlossenheit findet bei Schmaus allerdings nicht die Dichte wie bei Scheebens Ausführungen zum Personalcharakter.

¹²⁰ München 1969/70.

¹²¹ Vgl. A. Ziegenaus, Die leibliche Aufnahme Mariens in den Himmel im Spannungsfeld heutiger theologischer Strömungen. Die Frage nach der Rezeption des Dogmas: FKTh 1 (1985) 1–19; Beumer – Ziegenaus, Aufnahme: ML 1.

¹²² Paderborn 1953–64.

¹²³ Z.B. fehlt in den Sachindizes der »Lehre von der Kirche« (Paderborn 1964), der »Lehre von den Letzten Dingen« (Paderborn 1963), in der »Lehre von der Gnade« (Paderborn 1957), und der »Lehre von der Schöpfung« (Paderborn 1956) das Stichwort »Maria«.

¹²⁴ Z.B. werden in der »Lehre von den Heiligen Sakramenten«, Bd. I (Paderborn 1961, 421 ff), irrige oder fragwürdige Auffassungen über die Gegenwart Christi bei der Eucharistie oder in der »Lehre von der Menschwerdung und Erlösung« (Paderborn 1959, 208 f) die These von Marias Priesteramt begründet zurückgewiesen.

Lehre von der Mutter des Erlösers«¹²⁵ dargeboten, der in bewußter Verbindung von Christologie und Mariologie der »Lehre von der Menschwerdung und Erlösung« folgt. Brinktrine hat also einen eigenen mariologischen Band vorgelegt, aber wegen der fast ausschließlichen Behandlung aller positiven Aussagen in diesem Band entsteht der Eindruck der Isolation der Mariengestalt, in der nach Schmaus alle zentralen theologischen Linien zusammenlaufen. Die Entwicklung zum mariologischen Traktat scheint gleichsam über das Ziel hinausgeschossen zu haben.

Inhaltlich handelt der erste Teil von der Gottesmutterchaft Marias als der Quelle aller ihrer Privilegien, der zweite Teil von den Privilegien im einzelnen, wobei Brinktrine zwischen den Privilegien in bezug auf die Seele (negativ: Freisein von Erbsünde, persönlicher Sünde und Konkupiszenz; positiv: Gnadenfülle) und den Privilegien in bezug auf den Leib (die *virginitas ante partum, in partu, post partum*; der Tod, die Aufnahme und die Verherrlichung Marias) unterscheidet, und der dritte Teil von »Maria und wir Menschen«, wobei einmal »das Verhältnis der allerseligsten Jungfrau zu uns« (Mutter, Mittlerin, Königin) und dann »unser Verhältnis zur allerseligsten Jungfrau« (Kult, Hyperdulie) dargestellt werden. Formal betrachtet werden hier die einzelnen Themen in und unter sich in klarer Systematik dargeboten (doch wird der Bezug Maria – Kirche nicht thematisiert), allerdings wird die Mariologie zu wenig in die gesamte Heilsgeschichte eingeordnet.

Hermann Lais, Professor für Dogmatik in Dillingen und später in Augsburg, wählte in seiner zweibändigen »Dogmatik«¹²⁶ die Reihenfolge Christologie (drittes Hauptstück) – Die Lehre von Gott, dem Heiligmacher (viertes Hauptstück), wobei dieses Hauptstück in die Teile Gnadenlehre – Mariologie – Ekklesiologie – Sakramentenlehre aufgegliedert wird. In einer Methodenreflexion begründet Lais diese Anordnung¹²⁷: Als Mutter des Hauptes der Kirche und durch ihren einzigartigen Beitrag zur Erlösung und Heiligung der Kirchenglieder, als Urbild und Mutter der Kirche ist sie dieser vorangestellt (und nicht in sie einbezogen). Jedoch ist Maria auch die edelste Frucht der Erlösung durch Christi Kreuzesopfer, in freier Wahl von Gott ausersehen. Deshalb stellt Lais die Gnadenlehre der Mariologie voran. Kurz, aber klar, erörtert er dann die einzelnen mariologischen Themen.

L. Ott († 1985), Dogmatiker in Eichstätt, behandelt in seinem »Grundriß der Katholischen Dogmatik«¹²⁸ die »Lehre von Gott dem Erlöser« in drei Teilen, deren dritter von der Mutter des Erlösers handelt; dann folgt die Gnadenlehre.

Matthias Premm († 1973), Dogmatiker in Salzburg, behandelt im zweiten Band der »Katholische(n) Glaubenskunde. Ein Lehrbuch der Dogmatik«¹²⁹ »Christus, Maria, Kirche«. Der mariologische Teil befaßt sich mit den bekannten Einzelthemen mit einem Anhang zur »Herz-Mariä-Verehrung«. Marias Bezug zur Kirche wird allerdings nicht im mariologischen (zweiten) Teil erörtert, sondern als dritter »An-

¹²⁵ Paderborn 1959.

¹²⁶ Kevelaer 1965/72.

¹²⁷ Bd. I 246 ff.

¹²⁸ Freiburg u.a. 71965.

¹²⁹ Wien 21957.

hang« an die Kirche, wobei nach der »Gemeinschaft der Heiligen« noch ein Anhang über die »orthodoxe Lehre über Erlösung, Maria und Kirche« folgt. Die Einzelthemen erscheinen deshalb nicht in kraftvoller Systematik gebündelt.

In dem von Joh. Feiner und Magnus Löhner herausgegebenen Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik »Mysterium Salutis« wird in Bd. III/2 bei den »Mysterien der ›Vorgeschichte‹ Jesu«¹³⁰ Maria höchstens nebenbei genannt. Das von Alois Müller verfaßte 11. Kapitel über »Marias Stellung und Mitwirkung im Christusereignis«¹³¹ fand seinen Platz zwischen den Beiträgen Hans Urs von Balthasars zum Triduum Paschale und Alois Grillmeiers Beitrag über »die Wirkung des Heilshandelns Gottes in Christus« einerseits und Herbert Mühlens Beitrag über »das Christusereignis als Tat des Heiligen Geistes«. Müllers Abhandlung sieht zwar die Mutterschaft als Zentralereignis, behandelt aber die mariologischen Themen chronologisch (Unbefleckte Empfängnis vor Mutterschaft). Die starke biblische und schwache spekulative Akzentsetzung zeigt sich z.B. im fast völligen Vermeiden des Titels »Gottesmutter«¹³². In Bd. IV/2 behandelt R. Laurentin noch eigens »Maria als Urbild und Vorbild der Kirche«¹³³. Für eine Gesamtschau der Mariengestalt ist die Konzeption von »Mysterium Salutis« nicht günstig. – Beim »Handbuch der Dogmatik«¹³⁴ stellt sich die Frage, ob bei diesem Gemeinschaftswerk die Thematik der innerdogmatischen Ordnung größeren Ausschlag gegeben hat.

Die zehnbändige »Kleine Katholische Dogmatik« von Joh. Auer († 1989; ab 1968 Professor für Dogmatik in Regensburg) und Joseph Ratzinger behandelt in Bd. IV 1, der mit »Jesus Christus – Gottes und Mariä Sohn« betitelt ist, die Geburt aus der Jungfrau¹³⁵ und später Maria als Gottesmutter und – kurz – Mutter der Kirche¹³⁶ und die Marienverehrung¹³⁷. In Bd. IV 2 (»Jesus Christus – Heiland der Welt. Maria – Christi Mutter im Heilsplan Gottes«) wird nach der Erlösungslehre als eigener Teil die Mariologie dargelegt (S. 390–486). Hier werden, nach ausführlichen methodischen Vorüberlegungen und Ausführungen über die Geschichte der Mariendogmen und die verschiedenen Marientitel, die Marien-Verehrung und -Erscheinungen erörtert. Trotz einer gewissen Zersiedelung der marianischen Themen aufgrund diesbezüglicher Ausführungen in Bd. IV 1 kann der zweite Teil von Bd. IV 2 als geschlossener mariologischer Traktat betrachtet werden¹³⁸.

G. L. Müller hat in seiner »Katholischen Dogmatik«¹³⁹ in einem mehr anthropozentrischen Ansatz von unten nach der Christologie (5. Kapitel) und Pneumatologie

¹³⁰ V. Raphael Schulte, 23–57.

¹³¹ Ebd., 393–510.

¹³² Vgl. ebd., 403.

¹³³ Ebd., 316–336.

¹³⁴ Hrsg. v. Th. Schneider, Bd. II, Düsseldorf 1992.

¹³⁵ Ebd., 299–309; Bd. IV 1 (Regensburg 1986) und IV 2 (Regensburg 1988) sind von Joh. Auer verfaßt.

¹³⁶ Ebd., 406–409.

¹³⁷ Ebd., 420f.

¹³⁸ K. Rahner kommt in seinem »Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums« (Freiburg 1976) nur in knappen zwei Seiten auf »die ›neuen‹ Mariendogmen« zu sprechen. Insofern erbringt der Grundkurs nichts für die hier interessierende Frage.

¹³⁹ Freiburg 1995.

(6. Kapitel) die trinitarische Gotteslehre (7. Kapitel) und dann in einem eigenen Kapitel ziemlich ausführlich die Mariologie dargestellt. Hernach folgen als eigene Kapitel die Eschatologie, Ekklesiologie, Sakramentenlehre und Gnadenlehre. Die eigenwillige Disposition entzieht sich einem Vergleich. Die Mariengestalt ist der konkrete Fall einer gelungenen Anthropologie und erhält ihren Ort nach dem Heilshandeln des trinitarischen Gottes, aber vor dem noch nicht abgeschlossenen Heilshandeln. Zu fragen ist, ob bei positiver Würdigung der Mariologie als eigenes Kapitel (Traktat) und ihrer Gewichtung die Christozentrik der Mariologie und ihre Bedeutung für die Kirche voll zur Geltung kommt.

II. Die Antriebskräfte der Entwicklung

Einige klarstellende Bemerkungen seien der Auswertung dieser »spröden« Ergebnisse vorausgeschickt. Hier wurde nicht die mariologische Literatur von der Aufklärung bis zur Gegenwart insgesamt untersucht, sondern nur die Gesamtdarstellungen der katholischen Glaubenslehre (die »Dogmatiken«, Kompendien oder Grundrisse der Dogmatik): Welcher Ort und welche Stellung, so wurde gefragt, wurde hier der jungfräulichen Gottesmutter zuerkannt? War man sich bei der Abfassung der Kompendien der besonderen Stellung Mariens im Heilsgeschehen bewußt? Ferner sei auf die Eingrenzung des Themas auf den deutschsprachigen Raum verwiesen: Nicht alle Dogmatiken wurden untersucht, die für die Entwicklung sicher bedeutende römische Schule (Perrone, † 1876; Schrader, † 1875; Kleutgen, † 1883) wurde außer acht gelassen und darüber hinaus vielleicht manche Werke des deutschsprachigen Raums übersehen. Doch dürfte das ausgewertete Material eine ausreichende Grundlage für das gestellte Forschungsziel bilden. Schließlich sei noch bemerkt: Von einem mariologischen Traktat läßt sich nicht erst dann sprechen, wenn er in einem eigenen Buch dargeboten wird; dies ist bei weniger umfangreichen Dogmatiken nicht zu erwarten. Doch läßt sich mit umso größerer Berechtigung von einem mariologischen Traktat sprechen, je mehr Maria betreffende Themen gesehen und diese dann nicht an einem passenden Ort innerhalb eines anderen Traktats erörtert werden, sondern aus diesem Zusammenhang herausgenommen zu einem neuen Ganzen gefügt werden.

Die wachsende Zahl mariologischer Einzelheiten fällt bei einem Vergleich der Dogmatiken schnell in die Augen. Die Gottesmutterchaft und bleibende Jungfräulichkeit wurde zwar bei allen Autoren gelehrt, aber bei den zuerst Genannten wird die Assumptio gar nicht erwähnt (Stattler, Dobmayer, Klüpfel, Brenner), die Unbefleckte Empfängnis eher referiert als verteidigt (außer Dobmayer), die Anrufung Mariens außer acht gelassen. Eine größere Aufgeschlossenheit für marianische Themen läßt sich bei Liebermann, Klee und Dieringer feststellen. Sie verteidigen die IC, erwähnen aber nicht die Assumptio. Nach 1850 läßt sich eine starke Anreicherung feststellen: Gousset lehrt neben der IC die Assumptio (als erster) und die hyperdulische Verehrung, Oswald alle heutigen Mariendogmen, eine Art Fundamentalprinzip, die Bezüge Mariens zu den trinitarischen Personen, die ekklesiale Typologie Ma-

riens und ihre Bedeutung für das Frauenbild. Berlage stellt ein retardierendes Element dar (keine Assumptio!). Nach Scheeben, der mit der Betonung des Personalcharakters diese vertiefte Sicht Marias fortführte, wurde diese Thematik je nach der Konzeption der Autoren noch in Hinblick auf Herz-Marien-Verehrung, Miterlösung, Mittlerschaft, Frauenfrage, Erscheinungen und die heilsgeschichtliche Stellung Marias ausgewertet.

Mit dieser thematischen Ausweitung ging eine breitere Berücksichtigung der biblischen Aussagen und dogmengeschichtlichen Zeugnisse einher. Zu Beginn der Untersuchungszeit trifft man nur Verweise auf Gen 3,15 (wobei bei der Diskussion, ob ipse oder ipsa der Schlange den Kopf zertritt, marianische Reserve geübt werden konnte), Jes 7,14 (virginitas post et in partu), Gal 4,4, Mt 1 und Lk 1. Keine Erwähnung finden Lk 2,21–52, die Aussagen des Johannesevangeliums, Apg 1,14 und Offb 12. Erst allmählich hat man auch die Bedeutung der Stellen entdeckt, die sich nicht auf die jungfräuliche Mutterschaft beziehen. Was die Dogmengeschichte betrifft, wurden von den ersten der untersuchten Autoren wenig mehr als einige bekannte lateinische und griechische Kirchenväter, das Konzil von Ephesus und die kirchlichen Dekrete seit Sixtus IV. (1471–84) zur Erbsündenfrage zitiert. Klee kommt in seinem »Lehrbuch der Dogmengeschichte«¹⁴⁰ nie auf die späten griechischen Väter als Befürworter der Assumptio zu sprechen. Erst in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts wurden sowohl die Väter und – mit dem Beginn der Neuscholastik – auch die mittelalterlichen Theologen und ihre Mariologie neu entdeckt.

Genaugenommen handelt es sich jedoch nur um eine Neuentdeckung der Bedeutung der Mariengestalt für die Dogmatik. Im Volk, in seinen Andachten und Frömmigkeitsübungen, in der Liturgie, Predigtliteratur und auch in der »frommen« Literatur waren diese Themen lebendig. Das Volk in seiner Not und die breite Pastoral haben die Anrufung Mariens nicht vergessen (wie Klüpfel oder – wenigstens in der Fassung Salomons – Dobmayer) und ebenso wenig die Schmerzensmutter im Sinn von Lk 2,35 oder Joh 19,25ff. Während die hohe Theologie, durch den Rationalismus der Aufklärung, durch den Josephinismus¹⁴¹ und durch die (durch die Auseinandersetzung mit dem Deutschen Idealismus gestärkte) Vorliebe für die Spekulation dem heilsgeschichtlichen Denken und dem Marianischen abgeneigt war, hielt sich dieses im Glaubenssinn des Volkes, allerdings – darin liegt die Teilwahrheit des Josephinismus – manchmal auch theologisch entstellt. Oswald und Scheeben erkennen, daß die Volksfrömmigkeit schon weiter vorangeschritten sei als die Theologie, aber einer kritischen Prüfung bedürfe, und bauen deshalb die dogmatische Mariologie aus¹⁴².

¹⁴⁰ Vgl. Anm. 35.

¹⁴¹ Klüpfels »dogmatisches Handbuch (wurde) als Vorlesebuch in allen österreichischen Lehranstalten eingeführt« (K. Werner, 243). – Der sensus fidelium ahnte besser als die Theologen das theologisch und existentiell Wichtige.

¹⁴² Dieringer, der ebenfalls eine tiefer reflektierte Mariologie bietet, versuchte diese Notlage mangelnder theologischer Bildung durch verschiedene populartheologische Werke, vor allem durch sein »Epistelbuch der katholischen Kirche« (3 Bde, Mainz 1863) zu beheben; in ihm erklärt er die Episteln der Sonn- und Festtage und fügt eine theologische Meditation an: Vgl. Bd. I zum Fest der Unbefleckten Empfängnis Mariä, wo zuerst die Epistel (Spr 8,22ff) ausgelegt und dann auf den Festgedanken bezogen wird.

Die Antriebskräfte zur Ausweitung der mariologischen Themen, zur Berücksichtigung des gesamten Neuen Testaments und der gesamten Dogmengeschichte in den dogmatischen Lehrbüchern liegen einmal in der Volksfrömmigkeit, welche die Dogmatiker als Aufforderung zur kritischen Akzeptanz empfunden haben, und dann – das sei hinzugefügt – in der geänderten geistigen Großwetterlage: Der spekulative Idealismus wurde in der Romantik durch eine positive Bewertung von Geschichte (auch des Mittelalters) und der Volksfrömmigkeit abgelöst.

Infolge der Dogmatisierung der IC und beim Einbau der vielen marianischen Themen standen die Dogmatiker vor der Frage, wo sie diese verschiedenen Aussagen innerhalb eines dogmatischen Kurses unterbringen sollten. Anfänglich behandelte man sie innerhalb der entsprechenden Traktate, etwa die jungfräuliche Gottesmutter-schaft innerhalb der Christologie, die IC im Zusammenhang mit der Erbsündenlehre, die Assumptio im Kontext der Eschatologie, ebenso die Verehrung Mariens. Jedoch erwies sich die »beiläufige« Behandlung als unbefriedigend: Da bei allen Einzelthemen die Aussagen von der gleichen Person gemacht werden, stellt sich die Frage nach dem Gemeinsamen und Verbindenden hinter den vielfältigen Aspekten, nach dem Kern. Diese Frage hat Oswald mit dem Aufweis der heilsgeschichtlichen Stellung des »Menschen, der Gott war«, und der »Mutter, die Jungfrau war«, beantwortet, noch klarer Scheeben mit dem Begriff »Personalcharakter«. Minges beantwortete die Frage von seinem skotistischen Erlösungsansatz aus: Maria war eine einzigartige Aufgabe und Erwählung im ewigen Erlösungsplan zgedacht. Katschthaler stellte die Gottesmutter-schaft als Grund für die besondere Würde (Sein) Mariens heraus; ähnlich Gutberlet. Allgemein läßt sich sagen: Auch bei den Autoren, die für die Einheit der Mariologie¹⁴³ nicht eine Art Fundamentalprinzip gesucht oder genannt haben, kann eine dahingehende Vermutung angenommen werden, solange die zentrale Stellung der Gottesmutter-schaft gliederungs- und argumentationsmäßig aufscheint¹⁴⁴. Bei aller Notwendigkeit der Zusammenfassung der Einzelthemen aufgrund einer inneren Mitte der Mariologie darf jedoch die dadurch erreichte Eigenständigkeit des Traktats nicht zu ihrer Isolation führen, wie es vielleicht bei Brinktrine der Fall ist.

Wenn so allmählich über die Zusammenfassung aller Einzelthemen in einem mariologischen Abschnitt die Berechtigung eines eigenen Traktats anerkannt wurde¹⁴⁵, bleibt noch die Frage nach dem Ort der Mariologie innerhalb der Darstellung der gesamten katholischen Glaubenslehre¹⁴⁶. Dabei dürfte klar sein: Wo, wie bei Brenner, die Christologie als Unterpunkt der Trinitätslehre und die Gotteslehre als Mitte der Theologie verstanden werden und nicht die Christologie als der Höhepunkt des heilsgeschichtlich sich in seinem Sohn offenbarenden Gottes, ist der Weg zu einem eigenen mariologischen Traktat versperrt. Gilt aber Jesus Christus, der Gott-

¹⁴³ Doch sei betont, daß auch später nicht alle Autoren die mariologischen Einzelthemen zusammengefaßt haben: Vgl. Specht, Schell.

¹⁴⁴ Insofern hatte A. Müller mit der Behandlung der IC von der Mutterschaft in der Dogmatik »Mysterium Salutis« keine glückliche Hand.

¹⁴⁵ Doch zeigt die Disposition in »Mysterium Salutis«, daß die »Eigenständigkeit« der Mariologie sich noch nicht allgemein durchgesetzt hat.

¹⁴⁶ Dazu vgl. L. Scheffczyk, Der systematische Ort der Mariologie heute: ThGl 68 (1978) 408–425.

Mensch, als die Mitte der Theologie, gebührt Maria bzw. der Mariologie eine besondere Nähe zu ihrem Sohn bzw. zur Christologie. Die Jungfrau-Mutter ist ein Widerstrahl des Gott-Menschen. Diese besondere Nähe wird in fast allen besprochenen Dogmatiken prinzipiell oder durch die Disposition des dogmatischen Gesamtkurses anerkannt, doch wird sie dann bei der konkreten Durchführung manchmal in Frage gestellt, etwa bei der Disposition Katschthalers, der (von der Marienverehrung ausgehend) die wesentliche Abhandlung der Mariologie innerhalb der Eschatologie vornimmt, oder bei M. Schmaus, der wohl deshalb, weil in Maria alle theologischen Linien zusammenlaufen, die Mariologie in Bd. V gleichsam als Brennpunkt der gesamten Theologie darstellt. Hier wird die besondere Nähe Mariens zu Person und Werk ihres Sohnes zu wenig berücksichtigt. Allerdings will auch die Einordnung des mariologischen Abschnitts zwischen dem Sein des Erlösers (hypostatische Union) und seinem Werk (Hurter, Simar, Einig) nicht befriedigen, denn obwohl die gottmenschliche Konstitution Jesu Christi die Voraussetzung für die Erlösung ist, ist Maria auch Frucht der Erlösung, mehr Erlöste als Miterlöserin. Ferner würde durch diese Ordnung die Person des Gott-Menschen und sein Werk, die Mitte der Theologie, zerschnitten werden; eine ausschließliche Zuordnung Mariens zur Inkarnation, d.h. auf das Zustandekommen der hypostatischen Union, ohne Berücksichtigung ihres Stehens unter dem Kreuz, liefe der einheitlichen Intention von Menschwerdung und Kreuzesleiden in der Christologie und Mariologie zuwider. Insofern empfiehlt sich für die Mariologie der Ort nach der Christologie und Soteriologie (als Einheit), und zwar unmittelbar danach. Diese Anordnung findet sich bei Pesch, Bartmann, Minges, Atzberger, Diekamp, Pohle, Ott, Premm, Brinktrine und Auer.

Wie sind aber die Gliederungen zu bewerten, bei denen nach der Christologie und Soteriologie unmittelbar die Lehre von der Heiligung mit den Teilen Gnadenlehre – Mariologie – Ekklesiologie – Sakramente folgt wie bei Lais, also die Mariologie gleichsam als exponierter Fall der Gnade gilt, aber der Kirche vorgeordnet wird? Die Mariologie ist hier zwar kein »Hauptstück« in der Gesamtgliederung, doch als exponierter Abschnitt der Gnadenlehre der Christologie ganz nahe¹⁴⁷. Wenn jedoch Lais zurecht ausführt, daß Maria der Kirche als Urbild und Mutter vorangestellt ist, läßt sich dasselbe Argument auch in Hinblick auf die besondere Stellung Mariens in der Gnadenvermittlung vorbringen.

Wer schließlich, wie Schmaus in der zweiten Auflage von »Der Glaube der Kirche«, die Mariologie unter die Ekklesiologie subsumiert, vielleicht unter Berufung auf die Einordnung des Marienschemas in die Kirchenkonstitution *Lumen Gentium* oder auf die seit der Väterzeit bekannte ekklesiotypische Sicht Mariens, muß bedenken, daß gerade Paul VI. auf dem Zweiten Vatikanum Maria als Mutter der Kirche proklamiert hat¹⁴⁸, die Christotypik der Ekklesiotypik vorgeordnet bleibt, nicht zeit-

¹⁴⁷ Schon weiter entfernt von der Christologie ist die Mariologie in M. Schmaus' zweibändigem Werk »Der Glaube der Kirche«. In der Reihenfolge Christologie – Ekklesiologie – Gnadenlehre schließt die Mariologie die Gnadenlehre ab.

¹⁴⁸ Vgl. A. Ziegenaus, *Maria – Mutter der Kirche. Inhalt und Bedeutung des Titels für die nachkonzilare Mariologie*: R. Bäumer – A. v. Stockhausen (Hrsg.), *Maria, Mutter der Kirche in Geschichte und Gegenwart*, Weilheim – Waldshut 1995, 39–57.

lich (denn Maria ist gleichzeitig jungfräuliche Mutter des Sohnes [= Christotypik] und hörende, gläubig empfangende Braut, Jüngerin und Magd des Herrn [= Ekklesiotypik]), aber sachlich und rangmäßig, denn Maria ist Mutter der Kirche als Mutter ihres Hauptes. Schließlich bleibt zu berücksichtigen, daß im Falle der Anerkennung eines Fundamentalprinzips oder Personalcharakters die Christo- und Ekklesiotypik auf ihre tiefere Einheit zurückzuführen sind.

So ergibt sich: Sowohl die Einordnung der Mariologie unter die Christologie (und Soteriologie) als auch unter die Ekklesiologie oder Gnadenlehre kann insofern nicht befriedigen, weil Maria bei all ihrer inneren und aktiven Nähe zur Person und zum Werk des Erlösers doch passiv Erlöste ist, aber aufgrund dieser aktiven Nähe als Mitursache des Heils der Kirche vorgeordnet ist. Da die Mutter des Erlösers in keinen der dogmatischen Traktate voll einzugliedern ist, empfiehlt sich ein eigener mariologischer Traktat. Neben Oswald und Scheeben haben dies auch jene Dogmatiker geahnt, welche die Mariologie nicht mehr innerhalb der Christologie, sondern als Anhang ihr nachgestellt haben (Pesch, Bartmann, Minges), bis dann Schmaus und Brinktrine den mariologischen Traktat in aller Form realisierten.

Das responsum der Glaubenskongregation zur Ordinationsfrage und eine theologische Replik

Von Leo Scheffczyk, München

Die beiden lehramtlichen Stellungnahmen bezüglich der Nichtzulassung von Frauen zur Priesterweihe (das Apostolische Schreiben »Ordinatio Sacerdotalis« [OS] vom 22. Mai 1994 und die »Antwort der Glaubenskongregation auf einen Zweifel in bezug auf die Lehre des Apostolischen Schreibens »Ordinatio Sacerdotalis« vom 28. Oktober 1995) haben in der Kirche (zupal in den deutschsprachigen Ländern) ein lebhaftes Echo ausgelöst, das freilich (wie heute beinahe üblich) zwispältig ausfiel. Dem erstgenannten Dokument und den kritischen Reaktionen darauf wurde in dieser Zeitschrift bereits eine einläßliche Untersuchung gewidmet¹. Sie gelangte zu dem Schluß, daß trotz der hohen theologischen Qualifikation des Lehrschreibens als »sententia ab omnibus Ecclesiae fidelibus definitive tenenda« viele Kirchenglieder, Laien wie Theologen, unter Beharren auf der »eigenständigen Bezeugungsinanz der Theologie« und dem anders orientierten »Glaubenssinn der Gläubigen« der päpstlichen Entscheidung widersprachen bis hin zur gänzlichen Ablehnung. Auf die dadurch entstandene Glaubenssituation eingehend, folgerte der Verfasser, daß der Dissens gegen eine irreformable, als de fide zu qualifizierende Lehre auf eine glaubensgefährdende Bewegung in der Kirche hindeute², deren Ernst nicht zu verkennen ist.

Inzwischen hat durch den obengenannten Entscheid der »Kongregation für die Glaubenslehre« in dem »Responsum ad dubium circa doctrinam in Epist. Ap. »Ordinatio Sacerdotalis traditam« die Situation nochmals eine Verschärfung erfahren, nicht zuletzt durch das deutsche »Kirchenvolksbegehren«, in dem der »Zugang der Frauen zum Priesteramt« gefordert und die Nichtzulassung als »biblisch nicht begründbar«³ bezeichnet wurde.

1) Motivation und Anliegen des responsum

Über die Motivation der Stellungnahme der Glaubenskongregation und ihre sachlichen wie personellen Hintergründe ist viel gerätselt worden⁴, was aber für den theologischen Befund, der nur aus dem Text zu erheben ist, keine Bedeutung hat. Als generelles Motiv für diesen neuerlichen Einsatz der Autorität des Lehramtes darf

¹ M. Hauke, »Ordinatio Sacerdotalis«: Das päpstliche Schreiben zum Frauenpriestertum im Spiegel der Diskussion, in: Forum Katholische Theologie 11 (1995) 270–298.

² Ebd., 296.

³ Vgl. Text des Kirchenvolksbegehrens 16. 9.–12. 11. 1995.

⁴ Vgl. dazu u.a. Kathpress-Info-Dienst Nr. 273 vom 26. 11. 1995, 4.

einfach die Tatsache des erheblichen Widerstandes gegen das Apostolische Schreiben angesehen werden, dem die Glaubenskongregation begeben wollte.

Sie tut es in konzentrierter Weise, indem sie aus den vielfach erhobenen Einwänden den schlechthin entscheidenden Punkt heraushebt und als *dubium* in die Frage faßt, ob die in OS vorgelegte Lehre von der Nichtzulassung der Frau zum Priestertum »sich auf das *depositum fidei* erstreckt« (*pertinens ad fidei depositum intelligenda sit*). An dieser Stelle setzte nämlich in der Diskussion die Frage an, ob die in OS vorgetragene Lehre, die schon vom Papst als nicht lediglich von disziplinärer Bedeutung⁵ gekennzeichnet wurde, auch wirklich auf die Offenbarung zurückgehe. Das Dokument der Glaubenskongregation bejaht diese Frage (»affirmative«) und fügt bekräftigend hinzu: »in verbo Dei scripto fundata«. Dies sagt, daß die Lehre im geschriebenen Gotteswort gründet. Darüber hinaus zieht die Erklärung das Traditionsargument heran und stellt fest, daß die betreffende Lehre »in der Tradition der Kirche von Anfang an beständig bewahrt und angewendet wurde« und somit »vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt unfehlbar (*Lumen Gentium*, 25) vorgelegt ist«. Dementsprechend hat der Papst »in Ausübung des ihm eigenen Amtes, die Brüder zu stärken«, diese Doktrin nochmals »förmlich deklariert«, »wobei er ausdrücklich hervorhob«, daß das, »was immer, überall und von allen festzuhalten ist, sich auch auf das *depositum fidei* erstreckt«. Damit ist der Offenbarungscharakter dieser Lehre festgestellt und der geforderte Assens als Glaubenszustimmung zu verstehen.

Freilich ist gegen diese Schlußfolgerung rein theoretisch der Einwand möglich, daß einmal von dieser Lehre gesagt wird, sie sei in der Hl. Schrift und also im *depositum fidei* gegründet, daß zum anderen aber nur von einem »*pertinere*«, einem Sich-Erstrecken auf das *depositum fidei*, die Rede ist. Daraus könnte entnommen werden, daß hier nur eine Beziehung dieser Lehre zur Offenbarung gemeint sei, daß also nur eine sogenannte mittelbare Offenbarung vorliege, die zum bloß indirekten Gegenstand des Lehramts zu rechnen sei, weil sie nicht ohne einen aus der Vernunft kommenden, erweiternden Untersatz zur Geltung gebracht werden könne. Der offbarungsgemäße Obersatz könnte dann (im Anschluß an OS) heißen: »Christus hat nur Männer zu Aposteln berufen«. Der vernunftgemäße Untersatz könnte dann in die Form gefaßt werden: »Bischöfe und Priester allein stehen in der Nachfolge der Apostel«. Das ergäbe eine »theologische Konklusion«, die an sich nicht als Offenbarungswahrheit zu werten und deshalb auch nicht mit »göttlichem Glauben« anzunehmen sei.

Aber diese hier fingierte Ableitung trifft in Wahrheit nicht zu; denn die als »Untersatz« ausgegebene These ist keine echte Erweiterung der Offenbarungswahrheit. Sie ist im Grunde selbst schon in der Schrift enthalten, was in OS durch die Hinweise auf die »göttliche Verfügung« und die »Festlegung«⁶ der dem Mann vorbehaltenen Ordination durch Christus angedeutet ist. Im übrigen kann auch das »*pertinere*« sachgemäß mit »zukommen« oder »angehören« wiedergegeben werden. Will man die Aussagen über das »Verwurzeltein« (»*fundata*«) und das »Sich-Erstrecken« auf die

⁵ OS, 4.

⁶ OS, 2.

Offenbarung trotzdem im restriktiven Sinne deuten, dann bietet sich als Erklärung das Einschlußweise-Enthaltensein in der Offenbarung an, das dann durch die hochveranschlagte Kraft der Tradition zur Explizierung gelangt.

Der in diesem Zusammenhang ebenfalls unternommene Versuch, die vom Gläubigen geforderte Zustimmung zu OS nur als einen Akt der »fides ecclesiastica« zu deklarieren, ist mit dem Gesagten bereits widerlegt. Man kann hier auch nicht mit dem Gegensatz von »tenere« und »credere« operieren, weil schon bei Vinzenz v. Lerin, dessen Autorität im Hintergrund steht, beide Termini nahezu identisch gebraucht werden: »... curandum est, ut id teneamus, quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est«⁷.

Zu der anderen, nach dem Erscheinen von OS aufgekommenen Frage bezüglich der Unfehlbarkeit der päpstlichen Entscheidung nimmt das responsum direkt keine Stellung, so daß eine Ergänzung angebracht erschien, die in dem Drei-Sterne-Artikel des *Osservatore Romano* vom 28. 11. 1995 gegeben wurde⁸. Sie stellt klar, daß es sich beim Entscheid des Papstes um einen »Akt des ordentlichen päpstlichen Lehramtes« handelt, »der in sich selbst nicht unfehlbar ist«. Allerdings heißt es auch, daß die betreffende Lehre durch ihre Fundierung im geschriebenen Gotteswort und durch ihre beständige Bewahrung und Anwendung in der Tradition der Kirche als vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt unfehlbar vorgelegt angesehen werden muß. Die neuerliche Stellungnahme des Papstes ist demnach nur eine formelle Erklärung und ausdrückliche Verkündigung dessen, was (nach Vinzenz v. Lerin) »immer, überall und von allen festgehalten worden ist«. Es ist eine Bestätigung der Unfehlbarkeit des allgemeinen Lehramtes, ohne selbst ein unfehlbares Urteil zu sein, eine Unterscheidung, deren Grund wohl nicht überall gleich verstanden wurde.

2) Ein theologischer Einspruch

Der Widerspruch aus den Reihen der Laien, Priester und Theologen auch gegen den Erlaß der Glaubenskongregation blieb nicht aus. Der stark beanspruchte Traditionsbeweis wurde als »Vergötzung des Argumentes ›Geschichte«« diffamiert⁹. Von einem bekannten Fachexegeten wurde das Nein der Glaubenskongregation gar als »Unsinn sondergleichen«¹⁰ apostrophiert. Von diesen Niederungen der blanken Polemik hebt sich die im folgenden zu besprechende Replik von H. Pottmeyer deutlich ab.

Unter dem ein wenig reißerischen Titel »Rede- und Denkverbote wurden nicht erlassen«¹¹ und in journalistischer Aufmachung (unter Verwendung einer Karikatur, in der eine mit einer blumensprießenden Mitra versehene Bischöfin einen Amtskolle-

⁷ Commonitorium, c. 3.

⁸ Sulla Risposta della Congregazione per la Dottrina della Fede circa la dottrina proposta nella Lettera apostolica »Ordinatio Sacerdotalis«.

⁹ Kathpress-Info-Dienst Nr. 273, 4.

¹⁰ Konradsblatt, Freiburg: 24. 12. 95.

¹¹ Christ und Welt, Nr. 49 – 8. 12. 1995.

gen belehrt) wird in einem Interview das Dekret der Glaubenskongregation kritisch analysiert und hinterfragt. Das geschieht aber nicht so direkt und geradeheraus, daß nicht auch positive Töne und Wertungen in der Stellungnahme zum Anklang kämen, in der (wohl in leichter Persiflierung des einen dubium der Glaubenskongregation) gleich vier neue dubia aufgeführt werden. Dabei werden die beiden ersten Zweifel positiv entschieden, indem festgestellt wird, daß die nach OS (und dem Dekret der Glaubenskongregation) weitergehende Diskussion nur unter der Voraussetzung legitim sei, wenn beachtet werde, daß es sich in der Frage nicht um eine disziplinäre Angelegenheit handelt, sondern um ein Gebot Christi, das er »frei und unabhängig« erließ, das seinen Ursprung nicht dem Zufall, der Gewohnheit oder sozialen Bedingungen verdankt, sondern durch das die Kirche sich »aus Treue zum Handeln Jesu« gebunden fühlt (dub. 1). Danach wird das »wohlüberlegte Vorgehen« des Papstes gelobt, der sich auf die Ausübung seines ordentlichen Lehramtes beschränkte. Dafür wird auch der Grund benannt: Dadurch solle die weitergehende Erforschung und Erörterung der Überlieferung wie ihrer Autorität gewährleistet werden.

An sich ist die letztgenannte Begründung, genauer betrachtet, nicht treffend; denn auch unfehlbare Lehräußerungen des Papstes dürfen und müssen von der Theologie durchforscht und erörtert werden zur immer möglichen besseren Begründung der Glaubenswahrheit. Aber wie die leicht überhörbare Anspielung auf die »Autorität« der Überlieferung zeigt, soll auch diese »erörtert« und (wie die weiteren Ausführungen zeigen) hinterfragt werden, wobei freilich die oben genannten Bedingungen einer legitimen Diskussion zunächst in Geltung bleiben sollen.

In der Antwort auf den dritten »Zweifel« tritt das kritische Anliegen dieser Replik und des Einspruchs deutlich hervor, wenn gesagt wird, daß dem Zeugnis der Tradition nur dann Unfehlbarkeit zukommt, wenn es eine Lehre immer auch als endgültig vorgetragen hat. Es geht also um das volle Gewicht der Tradition, das nach dem Verfasser zu einer Zeit noch nicht gegeben sein konnte, als das Priestertum der Frau noch gar nicht zum Problem erhoben worden war. Dieses volle Gewicht wird offenbar hier der Tradition nicht zuerkannt.

Auf das letzte dubium, welches die Furcht zum Ausdruck bringt, daß bei einer solchen Mindergeachtung der Autorität der Tradition auch die Wohlüberlegtheit des Gebotes Jesu und des Tuns der Kirche in Zweifel gezogen werden könnten, gibt der Autor eine überraschende Antwort, die alles zuvor (unter 1 und 2) Gesagte faktisch aufhebt. Er erklärt, plötzlich das Symbolverständnis ins Spiel bringend: Jesus (und die Kirche) hätten sehr wohl »frei, unabhängig und wohlüberlegt« bei der ausschließlich auf Männer gehenden Wahl gehandelt, aber dabei doch die zeitlichen Kommunikationsbedingungen berücksichtigen müssen, unter denen damals allein eine männliche Symbolik der Christusrepräsentation auf Verständnis treffen konnte.

Das Argument, das leider nicht ganz luzid entwickelt ist, will offenbar erklären, daß Jesus (und nachfolgend die Kirche) diese Wahl ohne »Zwang« und »Abhängigkeit« trafen, aber sich doch den damaligen »Kommunikationsbedingungen« der Symbolverwendung anpassen mußten. Man wird hier konzedieren, daß dies nicht unter Zwang geschah, aber man wird, der Logik des Ansatzes folgend, hinzufügen

müssen, daß es sich um eine in der Zeitsituation liegende, innerlich notwendige Anpassung handelte, welche die Einführung des männlichen Priestertums bestimmte. Davon aber ist das Argument von der sozialgeschichtlichen Begründung und Abhängigkeit des männlichen Priestertums nicht weit entfernt. Das wird nachfolgend sogar bestätigt, wenn zum Vergleich die »heute veränderte soziale Rolle der Frau« herangezogen wird. Es geht also um die veränderte soziale Rolle der Frau damals wie heute. Daraus wird dann der in Frageform gekleidete Schluß gezogen, »ob eine Veränderung der sozialen Rolle der Frau, die ihrer gottgegebenen Würde entspricht, nach dem Willen Gottes auch ein neues Licht auf ihre Berufung zu kirchlichen Aufgaben wirft«. Während eingangs die Abhängigkeit Jesu von sozialen Bedingtheiten abgelehnt wurde, wird am Ende eine neue Relativierung durch das zeitbedingte Symboldenken vollzogen, so daß der Gedanke schließlich doch wieder zu einer kulturellen und soziologischen Begründung zurückläuft.

Mit der Berufung auf das sich wandelnde Symboldenken und die veränderte Rolle der Frau ist all das wieder erneuert, was OS und das responsum der Glaubenskongregation endgültig ausgeschlossen wissen wollten: die freie Diskutierbarkeit der Frage, den Zweifel an dem unfehlbaren Charakter der Lehrvorlage und den Vorbehalt gegenüber einer endgültigen Glaubenzustimmung.

In einer hinzugefügten »Erläuterung der Antworten« wird merkwürdigerweise das mit dem veränderten Symboldenken begründete Gegenargument nicht mehr genannt. Es wird nur in nochmaliger Wiederholung auf den Unterschied zwischen ordentlichem (beim Papst nicht unfehlbaren) und außerordentlichem Lehramt hingewiesen und auf das Kriterium der »qualifizierten Einhelligkeit« der Tradition¹². Des weiteren wird auch zugegeben, daß die Tradition (gemäß den drei Grundsätzen des Vinzenz v. Lerin) an sich beweiskräftig ist. Weil aber die Deklaration des Papstes nicht unfehlbar ist (was sofort als Fehlbarkeit ausgelegt wird, ohne Berücksichtigung des Wesens und der Würde des »authentischen« Lehramtes), muß ein weiteres Fragen um die Autorität der zweitausendjährigen Überlieferung erlaubt sein.

Es hat freilich zu erfolgen unter »Beachtung« des ordentlichen Lehramtes des Papstes. Aber »Beachtung« ist gewiß nicht dasselbe wie das vom Papst und der Glaubenskongregation geforderte definitive Festhalten an einer Offenbarungswahrheit. Damit ist die Frage einem weitergehenden Disput überlassen, bei dem das Hauptgewicht auf dem relativistischen Argument von der sich ändernden Symbolbedeutung und der »Veränderung der sozialen Rolle der Frau« liegen muß.

¹² Was die Forderung nach der »formalen Ausdrücklichkeit der Überlieferung« angeht, die danach mit dem Kanon des Vinzenz von Lerin (»immer«, »überall« und »von allen«) zusammengebracht wird, so erscheint sie unrealistisch. Sie kann nicht im absoluten und expliziten Sinn verstanden werden, so als ob die Tradition keinerlei Entwicklung in der Stärke der Ausdrücklichkeit durchlaufen haben könnte, die erst an einem bestimmten Punkte zur vollen kirchlichen Explikation gelangte. Sonst wäre keine Dogmenentwicklung möglich und der Lerinsche Grundsatz vom Wachstum der »intelligentia, scientia, sapientia« wäre preisgegeben. Auch der »Kanon« des Vinzenz von Lerin ist mit den angeführten drei Merkmalen nicht kopulativ, sondern distributiv zu verstehen.

3) Zur Kritik der Replik

Bei aufmerksamer Lektüre dieser Replik kann wohl nicht verborgen bleiben, daß der Argumentationsgang in sich unausgewogen und widersprüchlich ist. Einmal werden das Gebot Christi und die Treue der Kirche zu diesem Gebot anerkannt und damit die Berechtigung der Nichtzulassung der Frau bestätigt, zum anderen wird von einem »neuen Licht auf ihre Berufung« gesprochen, was doch eine Aufhebung dieses Gebotes nahelegt; einerseits wird dieses Gebot als frei von allen sozialen Bedingtheiten deklariert, andererseits wird es als abhängig vom zeitlichen Symbolverständnis und den »Kommunikationsbedingungen« dargestellt¹³; anfangs wird die Autorität des Traditionszeugnisses wegen des Fehlens des Merkmals der Endgültigkeit in Frage gestellt, danach wird zugegeben, daß die Tradition allen drei Geltungskriterien gerecht wird, obwohl schließlich ihr Verpflichtungscharakter doch wieder offengehalten wird.

Der tiefste Grund dafür liegt nach dem Autor in der nicht unfehlbaren Stellungnahme des Papstes, die nach dieser Interpretation offenbar den Zweifel nicht behebt. Nach dieser Auffassung besteht das von der Glaubenskongregation ausgeräumte *dubium* weiter. Die programmatische Überschrift »Rede- und Denkverbote wurden nicht erlassen« kann dann nur als Aufforderung zur Fortführung der Diskussion mit dem Ziel einer neuen Sicht der Frau »im Licht auf ihre Berufung zu kirchlichen Aufgaben« sein. Es ist das für die heutige Theologie charakteristische Beweisverfahren, die Aversion gegen das kirchliche Lehramt mit einem künstlichen Geflecht von Zustimmung und Ablehnung zu überdecken, so daß im Bedarfsfall auch auf die positiven Momente verwiesen werden kann, die Gesamttendenz und das Endergebnis aber doch auf eine Weigerung hinauslaufen.

Das Widersprüchliche dieser Ablehnung kommt vor allem in der Aufrichtung des Gegensatzes von nicht unfehlbarem ordentlichem päpstlichem Lehramt und (vorübergehend) anerkannter unfehlbarer Vorlage durch die Glaubenstradition der Kirche zum Vorschein. Dagegen wäre zu fragen, warum der Theologe, der hier die Authentizität des ordentlichen päpstlichen Lehramtes nicht bedenkt, sich dann nicht an die Unfehlbarkeit der Lehrverkündigung durch die Tradition hält, die er im Vorbeigehen selbst zugibt. Der hier auftretende Widerspruch ist allerdings dann lösbar, wenn man annimmt, daß die Zustimmung zur unfehlbar sprechenden Tradition eben auch nicht ganz vorbehaltlos und ungebrochen ist, was in *dubium* 3 zum Vorschein kommt.

So kann das Endurteil über diese sehr diffizil angelegte Replik wohl nur dahin lauten, daß hier unter Aufwand mancher theologischer Subtilität das Anliegen der

¹³ Auch hierzu wäre zu sagen: das zur Stützung des Arguments von den wechselnden »Kommunikationsbedingungen eines Symbols« herangezogene Zitat aus der Erklärung der Glaubenskongregation »inter insigniores« (vom 15. Oktober 1976) nr. 4 sagt nichts über einen Wandel der Kommunikationsbedingungen (und damit der Symbole), sondern betont im Gegenteil, daß »die wesentlichen Elemente« einer Symbolik, »ihre sakramentale Bezogenheit auf die grundlegenden Ereignisse des Christentums und auf Christus selbst« nicht abgeschafft werden können.

beiden lehramtlichen Entscheidungen unterlaufen ist. Für den auf einer »mittleren« theologischen Ebene stehenden Leser muß die Stellungnahme als ein Freibrief für eine ungebundene Diskussion empfunden werden, in der unter der Fülle von Gegenargumenten auch die Stimme des Papstes »Beachtung«, aber nicht Zustimmung »einfordern kann«.

Wenn man bedenkt, daß in dieser Replik das eigentliche Gegenargument aus dem nicht unfehlbaren Spruch des Papstes hergeleitet ist, wird man die unter den Gläubigen jetzt vielfach gestellte Frage verstehen, warum der Papst das unfehlbare Traditionszeugnis nicht mit einem ebensolchen eigenen unfehlbaren Urteilsakt zusammenbrachte und ihm so die höchstmögliche Gewißheit verlieh. Die Voraussetzungen dafür scheinen durchaus vorhanden gewesen zu sein: die Berufung auf das ihm eigennende Petrusamt, die universale Adressierung an den Weltepiskopat, die definitive Verpflichtung der Gläubigen.

Man darf annehmen, daß diese letzte Steigerung des Gewißheitsgrades im Vertrauen auf das unerschütterliche Traditionsargument nicht vorgenommen wurde, das an sich schon überzeugen müßte. Dahinter stand möglicherweise auch die Erkenntnis, daß sonst bei den vielen in der Kirche bestehenden Streitfragen immer wieder nach dem unfehlbaren Spruch des Papstes gerufen werden würde, was den nun einmal exzeptionellen Charakter des Einsatzes der päpstlichen Unfehlbarkeit schmälern könnte. Deshalb ist mit dem hier eingehaltenen Verfahren dem Glauben und dem Anliegen der Gläubigen Genüge getan. Nur: Was geschieht, wenn die »antikirchliche Orthodoxie« immer stärker wird und vielleicht gar einmal (in einer Teilkirche) obsiegt?

Auf welche Realität treffen unsere Glaubenssätze?

Zur Frage der Rationalität des Glaubens bei Thomas von Aquin

Von Michael Sticklebroeck, Neulengbach

I. Die Ablehnung der rationalen Fundierung des Glaubens durch die pragmatische Religionsphilosophie und Sprachanalytik

Die traditionelle Verhältnisbestimmung von Glaube und Vernunft, bzw. die Möglichkeit einer rationalen Rechtfertigung des Glaubens und seiner Inhalte ist mit dem Aufkommen nicht unerheblicher Strömungen analytischer Religionsphilosophie massiv in Frage gestellt. Ging es doch der Fundamentaltheologie und auch der Religionsphilosophie (in pointierter Weise etwa bei Hegel) ja gerade darum, die Sätze des sogenannten übernatürlichen Glaubens vor dem Forum der kritischen Vernunft nicht nur als denkbar, d. h. als nicht widersprüchlich, sondern darüber hinaus auch positiv als von der Vernunft einsehbar zu erweisen, so wurde genau dieser Ausweis des Glaubens vor der Vernunft in seinem Lebensnerv dadurch getroffen, daß zum einen alle metaphysischen Aussagen seit L. Wittgensteins *Tractatus Logico-Philosophicus* (1918) und spätestens seit R. Carnaps *Scheinprobleme in der Philosophie* (1928) und *Logische Syntax der Sprache* (1934) – aufgrund der Natur unserer Sprache – als wissenschaftlich unbegründbar behauptet¹ und damit in ihrem theoretischen Gehalt in den Bereich der Märchen und Mythen verbannt wurden. Die Stellung der Metaphysik wurde durch den Einfluß des amerikanischen philosophischen Pragmatismus, begründet von Denkern wie C. Pierce und W. James² noch zusätzlich geschwächt. Nun schien als einziges verbleibendes Rationalitätskriterium die Praxis oder das Lebenspragmatische übrig zu bleiben. Wahr ist, was mir als kontingentem Wesen in meiner Bedürftigkeit hilft, besser zu leben.

Wenngleich Wittgenstein selber keine Religionsphilosophie entwickelt hat, so hat doch seine extreme Radikalisierung der mit Kant begonnenen Kritik der Möglichkeit unserer Vernunft und ihre Begriffe (über D. Z. Philipps bis hin zu N. Malcolm³ und R. Rorty⁴) den Weg dazuhin eröffnet, im Sinne theoretischer Rationalität die Aussagen der Religion – entgegen deren eigenem Selbstverständnis im traditionellen Sinn

¹ Vgl. L. Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*, hg. v. B. McGuiness, J. Schulte, Frankfurt 1989 § 6.53: »Die richtige Methode der Philosophie wäre eigentlich die: Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt, also Sätze der Naturwissenschaft – also etwas, was mit Philosophie nichts zu tun hat –, und dann immer, wenn ein anderer etwas Metaphysisches sagen wollte, ihm nachweisen, daß er gewissen Zeichen in seinen Sätzen keine Bedeutung gegeben hat.« Vgl. auch R. Carnap, *Logische Syntax der Sprache*, Wien/New York ²1968, §§ 72, 73, 203–210.

² W. James, *Pragmatism*, Harvard 1975, bes. 95–113 (*Pragmatism's Conception of Truth*). Unter »Wahrheit« versteht James solche Einsichten, die auch im praktischen Leben der Menschen hilfreiche Konsequenzen nach sich ziehen. Er spricht hier von »the truth's cashvalue«. Vgl. ebd. 97.

³ N. Malcolm, *Wittgenstein: A Religious Point of View?* Cornell 1994.

⁴ R. Rorty, *Consequenze del pragmatismo*, Mailand 1986.

– als sinnlos abzutun. Religion leiste keine Erweiterung unserer Erkenntnis, sie bringe keine Wahrheit zur Sprache. Natürlich sei es eine wesentliche Funktion der Religion, dem Menschen bei der Bewältigung seiner Kontingenz zu helfen⁵ und insofern sei die Frage nach dem hilfreichen oder besser heilbringenden Charakter eines Glaubens durchaus ein Kriterium für dessen Wahrheit.

Das aber ist aus drei Gründen nicht hinreichend: Zum einen, weil der Begriff der Hilfe oder des Heils abstrakt bleibt. Jeder kann unter dem, was er als für sich heilbringend empfindet, etwas ganz anderes verstehen als ein anderer, so daß die Heilsvorstellungen sachlich widersprüchlich sein können. Damit ist aber die Wahrheitsfrage genau nicht gelöst – wenn man nicht nur noch den pragmatischen Wahrheitsbegriff gelten läßt.

Zum zweiten entwertet dieser pragmatische Zugang die Glaubensvollzüge selber, da in ihnen keine Wahrheit mehr zur Sprache gebracht wird. Eine der Folgen ist, daß – aufgrund dieser angenommenen isolierten Rationalität des religiösen Sprachspiels – im Sprachspiel selber dann wieder sehr viel möglich wird. So erklärt sich das auf den ersten Blick verblüffende Phänomen, daß die von dieser analytischen Philosophie geprägten Gläubigen oft viel konservativer und auf die Bestandsicherung des Glaubens bedachter sind als etwa jene Theologen, die dann – einen starken Rationalitätsbegriff voraussetzend – auch innerhalb des Glaubensgefüges rationalisierend bzw. entmythologisierend operieren.⁶

Der Mensch glaubt und tut etwas einfach nur, weil er meint, es helfe ihm bzw. weil er in diesem Sprachspiel erzogen worden ist. Geglaubt wird nicht aufgrund einer inneren Einsichtnahme in die Objektivität der von der Glaubensgemeinschaft vertretenen Sätze, sondern aus einer soziologischen Grundlage heraus: Weil die Eltern bzw. die Kultur es praktizieren und diese Praxis den Menschen in dieses Sprachspiel hineingeführt hat. Wer Pragmatist ist und gleichzeitig durchaus Christ sein will, der muß, da es keine theoretischen Begründungen mehr gibt, durch einen a-rationalen Sprung ins religiöse Sprachspiel zum Glauben kommen, der sich aber gegen die Würde seiner eigenen Vernunft richtet, die so ja nurmehr blind zu glauben hat. Unter diesen Voraussetzungen hat Theologie überhaupt nur noch die Bedeutung, das als solches nicht mehr rational begründbare Sprachspiel des Glaubens immanent zu systematisieren. Theologie ist als Theologie unmöglich und damit im letzten sogar entbehrlich. Das allein Relevante ist nur noch der unmittelbare existentielle Vollzug des Glaubens in seinen Bildern und Riten.

⁵ Kontingenzbewältigung als lebenspragmatisches Rationalitätskriterium der Religion wurde vor allem innerhalb der deutschsprachigen pragmatischen Religionsphilosophie entwickelt. Ein Beispiel für einen solchen Ansatz bietet das Buch von Franz von Kutschera, *Vernunft und Glaube*. Er spricht von einer subjektiv-rationalen Rechtfertigung der Religion, insofern die Religion ein erfülltes menschliches Leben ermögliche. Vgl. Franz von Kutschera, *Vernunft und Glaube*, Berlin/New York 1990, 241–251.

⁶ Ein Beispiel dafür bietet etwa D. Z. Philips. In seinem Buch *Faith after Foundationalism* liefert er heftige Attacken gegen moderne Theologen, die nicht länger an den traditionellen Glaubensformulierungen festhalten und sich nicht mehr als »Hüter des Glaubens« (*guardians of faith*) verstehen, sondern das Gespräch mit Andersdenkenden suchen. Vgl. D. Z. Philips, *Faith after Foundationalism*, Macmillan 1988, 161, 232–235.

Und schließlich scheint diese Begründung auch deshalb als nicht hinreichend, weil ganz generell Wahrheit auch im Bereich der Religion nicht reduziert werden kann auf eine bloß funktionelle Verwendbarkeit, sondern auf eine transsubjektive Realität zielt. Die Frage nach der Wahrheit ist ganz wesentlich die Frage, ob das Gedachte oder Geglaubte auch der Fall ist.

Interessant ist es gerade in diesem Streit, sich die Position des Thomas v. Aquin zu vergegenwärtigen, denn im Unterschied zu den epistemisch überaus optimistischen Ansätzen der idealistischen Philosophie und denen verschiedener neuscholastischer Handbücher vertritt Thomas eine sehr differenzierte Theorie und gibt eine durchaus erkenntniskritische Glaubensbegründung.

Allerdings kommt er in dem einen entscheidenden Punkt mit der skizzierten erkenntnistheoretischen Position nicht überein: Er hält nämlich aufgrund der Einheit der Wirklichkeit, der Wahrheit und der auf beides hingebundenen Vernunft daran fest, daß es einen philosophisch begründbaren Zugang zur Realität Gottes gibt.

II. Der Zusammenhang von Vernunft und Glaube bei Thomas v. Aquin

Wer danach fragt, ob der Glaube nach Thomas für sich Vernunft beanspruchen kann und auf welche Realität der Glaube trifft, wird, wenn unter »Glaube« der strikte übernatürliche Offenbarungsglaube zu verstehen ist, vier Themenkreise beleuchten müssen:

1. Zunächst wird man sich über die Reichweite und Grenzen der natürlichen Vernunft vergewissern müssen. In dem mir gesteckten Rahmen möchte ich nicht die »quinque viae« als solche nachzeichnen, sondern nur auf deren Ergebnis eingehen. Es geht bei diesem ersten Punkt also um die Möglichkeit einer philosophischen Gotteserkenntnis.

2. Wie Thomas das Verhältnis von natürlicher Vernunftserkenntnis und Offenbarungsglauben sieht, kann im Themenbereich »Thomistische Synthese« diskutiert werden. Dabei soll als Leitfrage gelten, wo die Grenze zwischen Wissen und Geglaubtem verläuft.

Die Frage schließlich, was der Anteil der Vernunft bei der eigentlichen Glaubenserkenntnis ist und ob der Mensch durch die Annahme des Glaubens auch zu Glaubenseinsicht, »Verstehen« des Glaubens gelangen kann, bildet den dritten Aspekt. Hier muß also nach der rechten Zuordnung von Glaube und *intellectus* gefragt werden.

4. Zuletzt soll die Offenbarung als prophetische Erkenntnis zur Sprache kommen. Wie sieht Thomas das Wesen dieser Erkenntnis?

1. Die Reichweite der natürlichen Vernunft in der Gotteserkenntnis

Ausgangspunkt der fünf Wege, auf denen man zur Existenz eines ersten Bewegers, eines von sich her existierenden Seienden, einer ersten Ursache gelangt, ist stets eine Erfahrungstatsache. Thomas geht von den Tatsachen aus, die mit den Sinnen wahrgenommen und durch den Verstand erkannt werden können. Die Gottesbe-

weise sind nicht durch bewußtseinsimmanente Erfahrungen vermittelt und setzen daher einen Umweg über kosmologische Zusammenhänge voraus, die im Licht eines allgemeinen Prinzips analysiert werden.

Die Gottesbeweise enden mit der Feststellung: Es gibt ein erstes Bewegendes, das von nichts bewegt wird, eine erste Wirkursache, ein aus sich notwendiges Seiendes, ein vollkommenes Seiendes, ein vernünftig erkennendes erstes Ziel. Und dies nennen wir Gott. D. h. die Gottesbeweise liefern die Sicherheit, daß ein höchstes Seiendes existiert, »*quod omnes dicunt Deum*«. Es wird in diesem Urteil keineswegs die Existenz Gottes⁷ ausgesagt. Man beachte, daß diese Schlußsätze stets Gott im Prädikat aussagen.

Die durch den Beweis gesicherten Aussagen haben die Form: »X est Deus«. Dies ist »wirklich« »wahr«. Daher läßt sich der Schlußsatz als Existentialsatz formulieren: »Deus est«. Ein erstes Prinzip existiert. Unter Gott verstehen wir das erste Prinzip, das beste Wesen, das höchste Seiende.⁸ In S.Th. I,3,4 ad 2 heißt es: »*Esse dupliciter dicitur: uno modo, significat actum essendi; alio modo, significat compositionem propositionis, quam anima adinvenit conjungens praedicatum subjecto. Primo igitur modo accipiendo esse, non possumus scire esse Dei, sicut nec eius essentiam, sed solum secundo modo. Scimus enim quod haec propositio quam formamus de Deo, cum dicimus Deus est, vera est.*«⁹

Also das, was in den *quinque viae* bewiesen wird, ist die Wahrheit eines Satzes »*Deus est*«, der keineswegs das Sein Gottes selbst aussagt, das er nur allein kennt, und das uns so unbekannt bleibt wie sein Wesen. D. h. daß das Subjekt des Satzes (etwa eine erste Ursache, die alle Gott nennen) in sich unbekannt ist. In der Philosophie bleibt diese Stelle leer. Die natürliche Gotteserkenntnis folgt einer strikten *via negativa*, die auch durch die Analogie nicht aufgehoben wird.

Für die Interpretation des Ergebnisses ist es von großer Bedeutung, daß das »est«, das eine Urteilswahrheit bedeutet, ein anderes Prädikat ist als jenes »est«, das ein Ding als aktual wirklich, d. h. als *in natura rerum subsistens* bezeichnet.¹⁰

Im ersten Fall steht das »est« als bejahende Antwort auf die Frage, ob etwas sei. Hierbei tritt die ontologische Bedeutung stark zurück. Es wird nicht ausgesagt, daß ein zusammengesetztes Ding wie etwa Petrus als die aktuelle Komposition der Prinzipien dieser zusammengesetzten Substanz, die Petrus ist, existiert.¹¹ Für Petrus würde das bedeuten, daß er wirklich lebt und dort geht und seiner Natur entsprechende Tätigkeiten ausübt.¹²

⁷ Im Sinne des *ipsum esse rei* verstanden, wie in Exp. in Boet. De Trin. V,3 n.10.

⁸ Für Thomas handelt es sich nur um die Bestätigung der Existenz, d. h. im Falle Gottes, der Wahrheit der Aussage. Aber das wissen wir noch nicht gleich am Anfang – wir müssen zuerst weiter über die Natur Gottes reflektieren.

⁹ Man beachte auch das *sed contra*, das auf die *quinque viae* I,2,2 zurückweist: »*Esse non est accidens in Deo, sed subsistens veritas. Id ergo quod subsistit in Deo, est suum esse.*« Das Sein kann also von Gott nicht in der gleichen Weise ausgesagt werden wie von den anderen Dingen.

¹⁰ Vgl. In V Metaph., lect. 9 n. 896.

¹¹ Vgl. Exp. in Boet. De Trin. V,3, n. 10c.

¹² Vgl. S.Th. I,18,2 *sed contra*.

Es wird lediglich gesagt, daß es ein Subjekt gibt, das mit Petrus zu identifizieren ist. Die Differenziertheit, mit der Thomas die Bedeutungsebenen des Existentialsatzes behandelt, zeigt im Hinblick auf das Ergebnis der Gottesbeweise eine erkenntniskritische Haltung: Der Satz »*Deus est*« steht am Ende der Gottesbeweise als bejahende Antwort auf die Frage »*An Deus sit*«. Dies kommt damit überein, daß es sich nicht um Beweise »*propter quid*« handelt, die die Einsicht in die Gründe, letztlich die Schau des göttlichen Wesens verlangen, sondern um »*quia*«-Beweise, die bei dem Aufweis, daß ein Urteil über einen Sachverhalt wahr ist, stehenbleiben.¹³

Wir kennen das Wesen Gottes und seine Existenz nach wie vor nicht und können seine Wirklichkeit auch nach dem Urteil nicht begreifen. Da wir weder das Sein Gottes noch sein Wesen kennen, wissen wir nicht, ob der Satz »*Deus est*« »*primo modo accipiendo*«, d. h. ontologisch wahr ist. Die Aussage, die wir am Ende der Gottesbeweise formulieren, ist uns lediglich durch die Betrachtung der innerweltlichen Wirkungen, die auf ihre erste Ursache hin überstiegen werden, als wahr verbürgt. Sie trifft auf eine Wirklichkeit, die wir als solche nicht kennen.

Wie ist dann aber Theologie als eine Wissenschaft von Gott möglich? Steht der Glaube in einem Zusammenhang mit dem natürlich Wißbaren oder sind die Glaubensaussagen von jeder anderen formulierbaren Erkenntnis völlig abgehoben?

2. Die thomistische Synthese

Die Wissenschaft, die den Glauben in einen Wissens- und Verstehenszusammenhang stellt, ist die Theologie. Wie jede andere Wissenschaft geht sie von sicheren Prinzipien aus und bezieht sich mit ihren Kenntnissen unter einem einheitlichen Gesichtspunkt (*ratio formalis obiecti*) auf ihren Gegenstand – zwei Forderungen, die im aristotelischen Sinne an jede Wissenschaft gestellt werden müssen.

Der Theologiebegriff des Thomas umfaßt den objektiven Lehrinhalt, die *fides quae*, nicht den subjektiven Zugang zum Glauben, die *fides qua*. Darum scheut sich Thomas nicht, von »*sacra doctrina*« zu sprechen.¹⁴ Diese liegt in der Heiligen Schrift vor, und ihre Prinzipien sind in den Artikeln des Glaubensbekenntnisses formuliert. Weil Gott den Menschen zu einem Endziel bestimmt hat, das seine natürlichen Fähigkeiten übersteigt, hat er ihm diese Inhalte durch Offenbarung mitgeteilt.¹⁵ Dabei vermittelt die Offenbarung teils besondere, übernatürliche Kenntnis, teils auch Sicherheit natürlicher Erkenntnis, die der Natur an sich erreichbar ist.

Was die Theologie von anderen Wissenschaften unterscheidet, ist die Tatsache, daß ihr die Einsicht in ihre Prinzipien, die Glaubensartikel, fehlt. Trotzdem sind die Glaubenssätze in sich evidente Wahrheiten, und zwar in dem Wissen, das Gott von sich selber hat, sowie im Wissen der Seligen, die das Wesen Gottes selbst schauen.

Thomas sagt jetzt, die Theologie ist dem Wissen Gottes und der Seligen subalterniert. Sie entlehnt ihre Prinzipien dem Wissen Gottes, um dann in eigenem Beweis-

¹³ Thomas schickt diese Bemerkungen in S.Th. I,2,2 voraus.

¹⁴ Vgl. S.Th. I,1,1.

¹⁵ Vgl. ebd.

verfahren mit ihnen weiterzuarbeiten. Die Subalternation wird durch die Offenbarung vermittelt. Aus der Offenbarung ergibt sich auch die *ratio formalis obiecti*:

Thomas spricht von dem *revelabile*, wörtlich das, »was geoffenbart werden kann«. Darunter fällt einerseits das tatsächlich Geoffenbarte, andererseits alles, was in seiner Bedeutung für den Sinn der Offenbarung, nämlich das Heil, aus dem, was offenbart ist, neu erschlossen werden kann. Die geoffenbarte Wahrheit ist eine Vertiefung der natürlich erreichbaren Erkenntnis und verhält sich nicht völlig diskontinuierlich dazu. Durch die Vermittlung der *analogia fidei* können natürliche Konzepte und Gründe einen Beitrag leisten, der Theologie das Mysterium Gottes näherzubringen. Bei dieser diskursiven Vorgangsweise blendet sie die Offenbarung in den Bereich des *revelabile* ein und bezieht es auf Gott selbst.¹⁶ Obwohl die Sicherheit der Theologie ganz auf der Offenbarung ruht, kann es für das theologisch Wißbare, sofern es natürlich wißbar ist und als *revelabile* betrachtet wird, nicht unwichtig sein, in welchem Kontext natürlichen Wissens es steht, welches sein natürlicher Wissenszusammenhang ist, durch den es auf die Prinzipien der natürlichen Vernunft bezogen bleibt.¹⁷

Wie die Natur nach Thomas früher ist als Offenbarung und Gnade, so ist auch dieser Kontext der Natur nach frühere, ursprünglichere. Und für unsere Fragestellung entscheidend ist eben, daß er dem Gläubigen und Ungläubigen gemeinsam ist. Beide können miteinander darüber streiten, ob ihre Grundannahmen, die den Offenbarungsinhalten vorausgehen, wahr oder falsch sind. Wenn der Gläubige oder der Theologe mit dem Ungläubigen wissenschaftlich streiten will, muß er sich auf diese Ebene einlassen. Der Theologe muß um der eigenen Wissenschaftlichkeit willen den Kontext natürlichen Wissens kennen, oder ihn auch selbst ausarbeiten. Hierin liegt es begründet, daß die systematische Theologie, wie wir heute sagen würden, die philosophische Methode braucht.

Man muß aber beachten, daß bei Thomas Glauben und Wissen in einem sich ausschließenden Gegensatz stehen. Was in eigentlichem Sinn »gewußt« ist, kann nicht zugleich »geglaubt« werden.¹⁸ Darauf beruht die klare und präzise Unterscheidung von Philosophie und Glaubenswissenschaft. Die Philosophie kann der Theologie nur dann einen Dienst leisten, wenn sie Eigenstand und Eigenrecht behält. Sie muß – wie auch die Profanwissenschaften – in ihrem eigenen Element durchschlagend zur Geltung kommen.¹⁹ Eine inhaltlich vom Glauben abhängige Philosophie würde dem Theologen nichts nützen und dem Ungläubigen nur Gelegenheit zum Spott geben.

Welches ist nun aber das Sinnziel der *sacra doctrina*? Arbeitet sie nur offenbarungspositivistisch, indem sie sich damit begnügt aufzuweisen, daß alles zu Glaubende in der Offenbarung enthalten ist?

Im Quodl. 4,93 sagt Thomas, ein Theologe, der sich mit dem Nachweis des »daß« begnüge, würde kein Wissen und Begreifen vermitteln und seine Hörer »leer« ent-

¹⁶ Vgl. I,1,7.

¹⁷ Vgl. I,1,8.

¹⁸ Vgl. II–II,1,5.

¹⁹ Vgl. W. Kluxen, Das Seiende und seine Prinzipien, in: J. Speck (Hg.), Grundprobleme der großen Philosophen, Göttingen ²1982, 184–189, hier: 188.

lassen. Ohne einen *intellectus fidei* wäre der Sinn der Theologie als Wissenschaft verfehlt. Man kann sich nicht als Glaubender von der *ratio*, die die drei Momente Vernunft, sachliches Begreifen, inhaltliche Begründung umfaßt, oder anders ausgedrückt, von der Einsicht in das »Wie« des Wahren dispensieren. Die wissenschaftliche Arbeit des Theologen setzt bei den Schlußfolgerungen aus den Prinzipien an und ist Leistung des naturhaften Verstandes. Hier ergibt sich jetzt ein gewisser Zirkel, sofern bei den Schlußfolgerungen herauskommt, was das Prinzip bedeutet, und sich ein *intellectus fidei* einstellt.

Bevor die Frage nach der Verstehbarkeit des Glaubens behandelt wird, muß zunächst etwas über die natürliche Bezogenheit des Menschen auf den Glauben an übernatürliche Wahrheiten gesagt werden.

3. Gibt es für den Glauben einen »Sitz im Leben«?

Warum reicht es nicht, wenn der Mensch zu einer natürlichen Gotteserkenntnis gelangt? Wozu braucht er darüber hinaus noch übernatürliche Wahrheiten, die er aus sich selbst nicht erkennen kann? Was kann er damit natürlicherweise anfangen? Warum sollte er von seiner Natur her danach verlangen, daß sie ihm offenbart werden?

Schon Augustinus, der sich als erster systematisch dem Problem stellte, ob denn Gott überhaupt verstanden werden könne, wenn er zum Menschen spricht, sieht die geschaffene Natur des Menschen als eine zu Gott hin geöffnete an.²⁰ Sie kann Einwirkungen von ihm aufnehmen, ohne dadurch ihrem Selbst entfremdet zu werden. So besitzt auch der menschliche Geist, das menschliche Erkenntnisvermögen, die Fähigkeit, von Gott in den Gehorsam genommen zu werden. Das ist eine grundlegende Struktur seines Geistes, die den Menschen *capax Dei* macht. Sie ist begründet in der Ebenbildlichkeit des Menschen zu Gott.

Indem sie die Offenheit für Gott, wie sie dem Menschen eigen ist, reflektierend vertieft haben, kommen viele Theologen zu dem Schluß, daß die menschliche Natur für die übernatürliche Mitteilung vonseiten Gottes nicht bloß aufnahmefähig sei, sondern darüber hinaus auch eine positive Hinordnung auf das Übernatürliche besitze: Wenn man von der Gottebenbildlichkeit des Menschen ausgeht, dann läßt sich die Mitteilung des übernatürlichen Seins und Lebens als ergänzende Vollendung dessen begreifen, was im natürlichen Sein und in der ersten Schöpfung schon angelegt ist. Die Gnade bewirkt dann eine Verklärung des Bildes zum Gleichnis Gottes. Sie prägt diesem Bild eine spezifische Ähnlichkeit mit seinem göttlichen Urbild auf und macht es zu einer *imago deiformis*, d. h. zu einem erleuchteten und lebendigen Bild Gottes.

Sieht man die schöpfungsgemäße Berufung des geistigen Geschöpfes, ein Gleichbild Gottes, d. h. Gott ähnlich zu werden, die über die natürlich ethische Vervollkommnung weit hinausgeht, so »erscheint die Gnade als Ergänzung und Vollendung der geistigen Natur gerade in der Richtung, in der die vom Schöpfer intendierte spezifische Vollkommenheit der geistigen Kreatur zu suchen ist.«²¹

²⁰ Vgl. Conf. 1,1, CChr. 27, 1.

²¹ Vgl. M. J. Scheeben, Katholische Dogmatik III/4 (Bd. V), hg. von W. Breuning u. F. Lakner, Freiburg³ 1961, 428.

Der Glaube selbst ist seinem übernatürlichen Gehalt nach auf den Besitz Gottes in der Gottesschau hingeordnet.²² Er ist eine schwache und schattenhafte Vorwegnahme der Schau Gottes. Daß in ihr das gottgewollte Endziel erreicht wird, kann der Mensch jedoch nicht aus sich erkennen. Die Kirche betont die Notwendigkeit der Offenbarung, um diese Bestimmung erkennen zu können.²³

Obwohl sich also aus der Natur des geschaffenen Geistes, die eine Offenheit für den sich gnadenhaft schenkenden Gott besitzt, kein Anspruch auf die Gnade, auf die Schau Gottes oder auf übernatürliche Wahrheiten, die diese vorbereiten, abgeleitet werden kann, entspricht eine solche übernatürliche Mitteilung doch der innersten Richtung des Geistes als letzte, ungeschuldete Erfüllung.

Wenn diese Mitteilung auch einen Adressaten haben soll, bei dem sie ankommt, so muß sich für den Menschen auch in irgendeiner Weise ein Verständnis dafür auf-tun. Damit bin ich bei der Frage angelangt, ob der streng übernatürliche Glaubensinhalt verstehbar und d. h. dem menschlichen Urteil zugänglich ist. Was würde der Verzicht auf jede Erkenntnis mit Hilfe der *ratio* für den Glauben bedeuten?

4. Glaube und intellectus

Wenn es so etwas wie eine verstandesmäßige Einsicht in die Glaubensdinge gibt, ist zunächst ganz allgemein danach zu fragen, ob rationale Erwägungen über den Glaubensinhalt, die von evidenten Vernunftwahrheiten ausgehen, eine selbständige, nicht im Glauben wurzelnde Gewißheit über diesen Inhalt erzeugen können oder, anders gefragt, ob es evidente Vernunftwahrheiten gibt, die mit den Glaubenssätzen in einer notwendigen Verbindung und zwar in einer für uns erkennbaren notwendigen Verbindung stehen. Das würde nämlich so viel bedeuten, als daß die erreichbare Vernunftseinsicht eine vom Glauben unabhängige Gewißheit liefern könnte.

So wie Thomas den Glaubensakt in seinem Zustandekommen, in seinem Wesen, von seinem Formalgrund her und im Hinblick auf die Art von Gewißheit sieht, die dem Glauben eigentümlich ist, muß man diese Fragen klar verneinen. Andernfalls müßte man Thomas rationalistisch mißverstehen. Es ergeben sich also im wesentlichen vier Fragen:

Wie kommt der Glaube als Akt zustande? Was ist das Wesen des Glaubens? Was ist sein Formalgrund? Woher rührt die Gewißheit des Glaubens?

a. Wie kommt der Glaube als Akt zustande?

Der Glaube im Innern des Menschen ist eine Gnade, eine eingegossene Tugend. Er kommt dadurch zustande, daß ein Mensch, nachdem die äußere Vorgabe der

²² Eine schöne Stelle dazu findet sich bei Maximus Confessor, Cent. IV, c.19 (PG 90,1311): »Finis autem fidei est rei creditae vera revelatio. Rei creditae revelatio est eius ineffabilis comprehensio, fidei singulorum proportione respondens. Comprehensio rei creditae existit ad principium secundum finem creditum reditus. Reditus ad proprium principium ut finem est appetitus completio ... ad desideratum semper mota quies ... eiusque perpetua et immediata fruitio.«

²³ Vgl. DS 3005.

Offenbarung an ihn herangetragen wurde, sich unter dem Einfluß des göttlichen Gnadenimpulses dem offenbarenden Gott öffnet und seine Zustimmung zu dem gibt, was Gott offenbart.

Diese Zustimmung vollzieht sich unter Mitwirkung des freien Willens. Daher ist der Glaube ein *actus imperatus a voluntate*.²⁴

Nicht aufgehoben wird dadurch, daß die Zustimmung selbst eine Leistung des Verstandes ist.²⁵ Um präziser zu sein, hat die *fides* ihren Sitz nicht im praktischen Verstand, der auf ein Tun hingeeordnet ist, sondern im spekulativen Verstand, der das *verum* als solches erfaßt.²⁶ Wenn der Mensch den Glaubensakt vollzieht, wirken also voluntative²⁷ und intellektive Momente zusammen. Daraus, daß der Glaube seinen Sitz im Intellekt hat, wird deutlich, daß es nicht um irgendeinen »Sprung« ins Irrationale geht, sondern ein neues Erkennen gemeint ist, das die Wirklichkeitssicht des Menschen erweitert.

Auch wenn der Glaube ein *actus imperatus a voluntate* ist, so bleibt doch Gott selbst die innere Ursache des Glaubensaktes, die innerlich durch die Gnade bewegt.²⁸ Der Mensch kann nicht zum Glauben kommen, wenn Gott ihn nicht zieht. Das *initium fidei* liegt bei Gott.

b. Was ist das Wesen des Glaubens?

Thomas kennt verschiedene Anwege, um das Wesen des Glaubens zu umschreiben. In S.Th. II–II,2,1 bestimmt er den Glauben mit Augustinus²⁹ als ein *cum assensione cogitare*. Dabei faßt er das *cogitare* aber als ein diskursives Suchen nach dem Wahren auf, das der Vervollkommnung des Verstandes durch die Wesensschau vorausgeht, näherhin als einen *motus animi deliberantis nondum perfecti per plenam visionem veritatis*.³⁰

Wenn jemand ein sicheres Wissen über eine Sache besitzt, bedarf es – neben der festen Zustimmung – keiner weiteren Erwägung mehr. Der Glaubende kommt aber darin mit dem Wissenden überein, daß er dem Glaubensgegenstand eine feste Zustimmung gibt, auch wenn er, was die beiden unterscheidet, keine vollkommene Erkenntnis durch die offenbare Schau besitzt.³¹

²⁴ II–II,2,2 ad 3: »Intellectus credentis determinatur ad unum non per rationem, sed per voluntatem. Et ideo assensu hic accipitur pro actu intellectus sec. quod a voluntate determinatur ad unum.«

²⁵ II–II,4,2: »Credere immediate est actus intellectus, quia objectum hujus actus est verum, quod proprie pertinet ad intellectum.«

²⁶ Vgl. De Ver. 14,4.

²⁷ Vgl. III S. d. 23,3,2 ad 5: »...inchoatio fidei ... in affectione.«

²⁸ II–II,6,1: »Oportet ponere aliam causam interiorem, quae movet hominem interius ad assentiendum his quae sunt fidei... Quia cum homo, assentiendo his quae sunt fidei, elevetur supra naturam suam, oportet quod hoc insit ei ex supernaturali principio interius movente, quod est Deus.«

²⁹ Vgl. PL 44,963.

³⁰ Durch die zustimmende Annahme der Wahrheit Gottes ist die Bewegung des gläubigen Verstandes noch nicht zur Ruhe gekommen, sondern er sucht immer noch weiter und forscht nach über das, was er glaubt. Vgl. De Ver. 14,1.

³¹ Vgl. II–II,2,1.

Wechselt man den Blickwinkel, so stellt der Glaube sich auch als eine Tugend dar, als ein *habitus*, der Gott zum Gegenstand hat.³² Obwohl sich der Ausdruck »*habitus infusus*« in den Artikeln, in denen es um den Gegenstand des Glaubens geht, nicht findet, hebt Thomas die Bedeutung des *instinctus interioris divinus* hervor und spricht in dem Zusammenhang, wo er den Glauben mit dem *lumen gloriae* vergleicht, von einem *lumen infusum*, das die natürliche Erkenntniskraft übersteigt.³³

Es wird überhaupt der Glaube formal von diesem mitgeteilten Licht her verstanden, so wenn Thomas vom Glaubenshabitus als von einem *lumen quoddam divinitus menti humanae infusum*³⁴ spricht.

Daraus läßt sich die andere Definition des Glaubens als *virtus a Deo infusa* gewinnen: ein *habitus*³⁵, der nicht durch wiederholte Akte zustandekommt, sondern der, weil er den Menschen über seine eigene Natur erhebt³⁶, von Gott eingegossen werden muß. Objekt des Glaubens als *habitus* ist die *veritas prima*, die der eigentliche Garant der einzelnen Glaubensinhalte ist³⁷, und der gegenüber die intellektuellen Sicherungen des Menschen, soweit sie vor dem Glauben liegen, nichts zählen.³⁸ Die vor dem Glaubensakt gelegene rationale Bemühung, den Glauben verständlich zu machen, hat keinerlei glaubensbegründende Kraft für die *fides* als *virtus*.³⁹

Trotzdem kann es für den menschlichen Verstand als Träger der Glaubenserkenntnis nicht gleichgültig sein, das Wesen der Dinge, die ihn umgeben und die welthaften Bezüge, in denen er steht, in der rechten Weise zu erfassen, damit auch die Glaubenserkenntnis nicht schief wird.⁴⁰

c. Was ist der Formalgrund des Glaubens?

Mit der *veritas prima*, die eine einzige ist, haben wir den Formalgrund des Glaubens.⁴¹ Sie ist der Grund der Glaubenszustimmung und auch der Grund für ihre Sicherheit, die jene der Vernunftprinzipien in den natürlichen Wissenschaften übertrifft.⁴²

Was meint Thomas mit dieser *certitudo*, die der *habitus fidei* verleiht?

³² Vgl. I–II,62,2; vgl. auch II–II,4,2; II–II,4,5.

³³ De Ver. 14,8 ad 3.

³⁴ In Boet. De Trin. 3,1 ad 4.

³⁵ De ver. 14,4: »Oporet quod aliquis habitus sit in ipso intellectus speculativo; et ic est habitus fidei divinitus infusus.«

³⁶ Durch den Glauben kommt der Mensch in Berührung mit dem Sein und Leben Gottes, das seine eigene Natur unendlich überragt. Um etwas davon erfassen zu können, muß er durch die Gnade gewissermaßen auf ein höheres Niveau emporgehoben werden, als es ihm natürlicherweise eigen ist.

³⁷ Vgl. S.Th. II–II,1,3.

³⁸ Vgl. S.Th. II–II,1,5 ad 2: »Rationes quae inducuntur a Sanctis ad probandum ea quae sunt fidei non sunt demonstrativae, sed persuasiones quaedam manifestantes non esse impossibile quod in fide proponitur.«

³⁹ Vgl. ScG I, c.5.

⁴⁰ De Ver. 14,9 ad 8: »Cognitio fidei praesupponit cognitionem naturalem, sicut et gratia naturam.«

⁴¹ Vgl. S.Th. II–II,1,6 ad 2.

⁴² De Ver. 14,1 ad 7: »...quia veritas prima, quae causat fidei assensum est fortior causa quam lumen rationis, quod causat assensum intellectus vel scientiae.«

d. Woher rührt die Gewißheit des Glaubens?

Wenn er von der Gewißheit des Glaubens spricht, geht Thomas von einem eingegossenen Glaubenslicht aus, durch das der Gläubige imstande ist, die obersten Glaubenssätze oder besser ihren geheimnisvollen Inhalt zu bejahen. Dieses Glaubenslicht ist eine Anlage, die sich zum *lumen gloriae* entfalten läßt.

Der Vergleich mit dem *lumen naturale* als einer Erkenntniskraft, die die natürlich bekannten Prinzipien aufzeigt, macht jedoch deutlich, daß Thomas bei diesem *lumen infusum* nicht an eine materiale Mitteilung von Erkenntnisinhalten denkt. Vielmehr ist es ein rein formales Erkenntnisvermögen, durch das die Erkenntniskraft des Verstandes gestärkt und ergänzt wird.

Alle Glaubensinhalte müssen dem Glaubenshabitus von außen zugeführt werden. Hier liegt auch der Sinn der Formel »Fides ex auditu«. ⁴³ Damit ein ausdrücklicher Glaube zustandekommt, müssen diese Inhalte der Vorlage des Wortes Gottes in der Hl. Schrift und der Verkündigung entnommen werden. Für den Gläubigen besitzen die Glaubenssätze auch keine innere Evidenz. Um die innere Wahrheit der Glaubenssätze können nur die Seligen wissen, die aufgrund der Wesensschau den notwendigen Zusammenhang aller Wahrheiten im Wesen Gottes erkennen. ⁴⁴

Wenn das Glaubenslicht dem Menschen eine Gewißheit vermittelt, so über das tatsächliche Ergangensein der Offenbarung, also über das *an est* des Glaubens, nicht über das *quid est*. ⁴⁵ Ein gewisses Paradox dazu bildet die Aussage, das Glaubenslicht sei genügender als das natürliche Licht des Verstandes ⁴⁶ und der Gläubige sei gewisser über das, was er vom unfehlbaren Gott höre als über das, was er mit seiner eigenen Vernunft einsehe. ⁴⁷ Die Gewißheit, die der Glaube vermittelt, ist darum von anderer Art als die natürliche: Der Glaube nimmt seine Gewißheit von etwas her, das außerhalb des Erkenntnisbereiches liegt, *in genere affectionis existens*. ⁴⁸

Für die hier verfolgte Fragestellung interessant ist der Sachverhalt, daß sich, wenn man die Gnade einmal ausblendet, die Frage nach der Wahrheit des Glaubens durchaus diskutieren läßt, auch wenn die Gewißheit des Glaubens ganz aus Gott stammt – im Sinne der *prima veritas* als Garant der einzelnen Inhalte des Glaubens. ⁴⁹

Um zu der Frage nach der Vernunft des Glaubens zurückzukehren, muß man also sagen, daß es keine außerhalb des Glaubens liegende Gewißheit über die Wahrheit des Glaubens selbst geben kann. Diese liegt einzig und allein im *lumen a Deo infusum*.

Um den inneren Sinn des Geglauten zu erhellen, kann man nur aus dem Glauben selbst freiwerdende *rationes* anführen, die aber keine Vernunftprinzipien sind. Anders als die Gewißheit von seiner objektiven Wahrheit wird die Auffassung des

⁴³ Vgl. II S d.23,3,1 ad 4; IV S d.4,1,2; S.Th. I,111,1 ad 1; S.Th. II–II,2,5 et 5,3.

⁴⁴ Vgl. De Ver. 14,9 ad 1.

⁴⁵ Vgl. In Boet. de Trin. 6,1 qua 3 ad 2.

⁴⁶ Vgl. In Boet. de Trin. 3,1 ad 4.

⁴⁷ S.Th. II–II, 4,8 ad 2: »Multo magis homo certior est de eo quod audit a Deo, qui falli non potest, quam de eo quod videt propria ratione, quae falli potest.«

⁴⁸ III S d.23,2 qua 1 ad 2.

⁴⁹ So fragt Thomas in S.Th. II–II,1,3, ob der Glaube auch falsch sein könne.

Inhaltes der Offenbarung nicht durch göttliche Infusion bewirkt. Sie muß durch den Gläubigen selbst mittels eigener Vernunfttätigkeit erworben werden. Bei dieser analysierenden – quasi explikativen –, ordnenden und schlußfolgernden Tätigkeit kann man die Gnade methodisch ausblenden. Das Verständnis ist das Resultat der eigenen Tätigkeit der von der Offenbarung ausgehenden und von ihr geregelten menschlichen Vernunft. Es ist nicht einfach eine Wirkung der Gnade in der Vernunft oder ein Akt der übernatürlichen Tugend.

Für den übernatürlichen Glauben, das sei hier nochmals gesagt, gibt es keine weitere rationale Begründung als den Glauben selbst.⁵⁰ Das Licht, das Gott im Glauben eingießt, erhellt sich selbst und bedarf keines weiteren Beweises. Wenn jemand glaubt, so aufgrund des eingegossenen Lichtes. Da der Glaube die Wirklichkeit Gottes selbst berührt, das innergöttliche Leben aber nach einem Erkenntnisgrund verlangt, der selber nur göttlich sein kann, gehört die rationale Begründung des Glaubens niemals zum Glaubensmotiv dazu, auch wenn sie aufgrund der *analogia fidei* notwendig ist.

Ein unmittelbarer Rekurs auf irrationales Erkennen und Gottes Eingebung müßte jedoch mit Glauben und Wissen auch die Einheit von Gnade und Freiheit zerreißen. Obwohl der Glaube auf dem *lumen infusum* beruht, bedarf es deshalb der Grundlegung in der natürlichen Einsicht und Seinserkenntnis. So muß in der Glaubenstat das natürliche Denken sich mitbeteiligen. Es will soweit verstehen, daß es den Inhalt der Offenbarung mit Verantwortung glaubend annehmen kann und d. h., daß auch die strikten Glaubenssätze unter der Rücksicht von »wahr oder falsch« diskutierbar sein müssen. Gerade darin liegt auch die Würde des Christen, dem nicht einfach von Gott vorgeschrieben wird, blind und gegen seine Vernunft zu glauben.

5. Offenbarung als prophetische Erkenntnis

Während der Glaube in vielfacher Weise vermittelt ist durch erste Glaubenszeugen, schriftliche Niederlegung und kirchliche Tradition, begegnet er im Geist des Propheten als ursprüngliche Erkenntnis des von Gott Mitgeteilten. Darum möchte ich am Schluß noch auf die prophetische Erkenntnis eingehen.

Thomas versteht die Offenbarung als eine Mitteilung vonseiten Gottes an den Verstand des hörenden Propheten oder Empfängers der Botschaft.⁵¹ Dabei geht es nicht an erster Stelle um Sachverhalte, deren Verständnis dem Empfänger verborgen bleibt, denn die Offenbarung besteht formal in der gottgewirkten Erleuchtung des Geistes.⁵² Damit ist als erster Ort der Offenbarung der menschliche Verstand angegeben.

Das Wesen der Prophetie besteht in dem mitgeteilten Licht, d. h. Offenbarung ist nicht so sehr die Eröffnung bestimmter geschichtlicher Ereignisse, wie sie dann in

⁵⁰ Die Frage nach der *credibilitas*, der Möglichkeit einer extrinsekten Begründung des Glaubenszeugnisses lasse ich hier unberührt.

⁵¹ Vgl. S.Th. II-II,171,1: »...consistit in cognitione.«

⁵² S.Th. II-II,171,3 ad 3: »...formale in cognitione prophetica est lumen divinum.« Vgl. S.Th. II-II,176,2: »...consistit in ipsa illuminatione mentis.«

der Hl. Schrift mitgeteilt werden, als vielmehr die *Einsicht* in ihre Bedeutung. Wenn Thomas von einer Einprägung des göttlichen Wissens in den Verstand von Aposteln und Propheten spricht, wird deutlich, daß es um eine wirkliche Wissensübertragung geht.

Der Empfänger wird dabei gewissermaßen von Gott angeredet – Offenbarung als *quasi quaedam allocutio*⁵³ – und empfängt das Wissen wie ein Schüler von seinem Lehrer. Dieser doktrinaire Charakter der Kommunikation Gottes mit dem Offenbarungsempfänger tritt gerade dort besonders hervor, wo Thomas auf die Frage nach der Wahrheit der Offenbarung eingeht: Da die Glaubenserkenntnis sich nach Weise einer eingepprägten göttlichen Offenbarung im Verstand des Propheten befinde, nun aber jede Erkenntniswahrheit im Lehrer wie im Schüler ein und dieselbe sei – als *similitudo cognitionis docentis* – müsse die Wahrheit prophetischer Erkenntnis dieselbe sein wie die göttliche, so die Argumentation.⁵⁴ Darum kann Thomas auch sagen, diese Mitteilung vollziehe sich *per modum cuiusdam doctrinae*.⁵⁵

Ist damit aber einem einseitig intellektualistischen Offenbarungsverständnis das Wort geredet? Beachtet man den epistemologischen Grundansatz bei Thomas, daß beim Zustandekommen wahrer Erkenntnis die Dinge durch die *species intelligibiles* im Verstand des Erkennenden selbst gegenwärtig, ja sogar eins mit ihm werden, dann ist auch das übernatürlich geoffenbarte Wissen nichts anderes als die Gegenwart der Erlösungswirklichkeiten selbst. Also ist Offenbarung notwendig eine Begegnung mit Gott, wie er sich uns selbst erschließt. Dies wird auch klar, wenn man diese Erkenntnis *per speculum et in aenigmate* mit dem Ziel der Offenbarung vergleicht, das der Mensch in der *visio beata* erreicht⁵⁶:

Visio meint die Fülle oder *perfectio* der göttlichen Offenbarung, bei der Gott sein innergöttliches Sein und Leben den Seligen ohne jedes Medium mitteilt: Das göttliche Wesen wird selbst zur *species intelligibilis*, in der der Mensch – eins geworden mit dem, was er sieht – Gott erkennt *sicuti est*.

Prophetisches Erkennen zielt also auf die Selbst-Erschließung der göttlichen Wirklichkeit in der Gottesbegegnung. Wenn der Prophet sein Verkündigungsamt wahrnimmt, streut er daher nicht bloße Informationen über Gott aus, sondern erwirkt im Glaubenden die Begegnung mit der göttlichen Wirklichkeit und dem göttlichen Leben. Hier liegt auch der Sinn der thomanischen Aussage, der Glaube bleibe nicht bei dem Sagbaren, bei der Aussage über Gott stehen, sondern dringe durch bis zur Wirklichkeit selbst.⁵⁷

Obwohl der Glaubende in *statu viae* also keine Evidenz über das Geglaubte erlangen kann, rührt der Glaube dennoch mit einer Gewißheit, wie sie natürlichem Erkennen nicht gegeben ist, an die Wirklichkeit Gottes, die ihm aber noch irgendwie verhüllt und dunkel erscheinen muß: Der Glaube ist erst eine schwache Vorwegnahme der göttlichen Wesensschau.

⁵³ De Ver. 11,1.

⁵⁴ Vgl. S.Th. II-II,171,6.

⁵⁵ Ebd.

⁵⁶ S. Th. II-II,171,4 ad 2: »Perfectio autem divinae revelationis erit in patria.«

⁵⁷ S. Th. II-II,1,2 ad 2: »Actus credentis non terminatur ad enuntiabile, sed ad rem.«

Kirchenrecht

Glaubitz, Elfriede: Der christliche Laie. Vergleichende Untersuchung vom Zweiten Vatikanischen Konzil zur Bischofssynode 1987 (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 20), Würzburg: Echter 1995, ISBN 3-429-01638-X, DM 48,00.

Verschiedene innerkirchliche Ereignisse und ebenso die jüngsten Aussagen des kirchlichen Lehramts bestätigen die wachsende Mitverantwortung des Laien in der Kirche von heute und zeigen zugleich seine wichtige Funktion in der Sendung der Kirche auf. In der vorliegenden Untersuchung, die im Juni 1992 von der kirchenrechtlichen Fakultät der Päpstlichen Universität Gregoriana/Rom als Dissertation angenommen wurde, geht die Verfasserin der Frage nach, wie der christliche Laie in den Dokumenten des Zweiten Vatikanischen Konzils, im Codex Iuris Canonici, auf der Bischofssynode des Jahres 1987 und schließlich in dem Apostolischen nachsynodalen Schreiben »Christifideles laici« beschrieben und verstanden wird. Sie tut dies jeweils anhand eines umfangreichen Fragenkatalogs, der u.a. folgende Fragen aufweist: Wie wird der christliche Laie in den einzelnen Dokumenten definiert oder beschrieben? Was sind seine Charakteristika und seine Rechte und Pflichten? Was unterscheidet ihn von den anderen Gliedern der Kirche? Gibt es eine eigene Spiritualität der Laien? Welche Hilfestellungen findet der Laie, um seine Berufung zu leben?

Ausgangspunkt der Arbeit bilden in einem ersten Kapitel die zentralen Aussagen und Texte des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Laien (S. 65–122). Aus der Darstellung der Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils wird deutlich, daß die Sicht des christlichen Laien eine entscheidende Wende erfahren hat. Die Verfasserin zeigt auf, daß der Laie im Unterschied zum CIC/1917 ganz zur Kirche gehört, eine wichtige Funktion im mystischen Leib Christi innehat und an der apostolischen und missionarischen Sendung der Kirche aufgrund seiner Eingliederung in Christus und seiner Teilhabe am dreifachen Amte Christi teilhat.

Im zweiten Kapitel »Die Sicht des Laien im CIC/1983« (S. 123–169), das zunächst die Sicht des Laien im CIC/1917, ferner den Einfluß des Zweiten Vatikanischen Konzils auf die Revision des CIC, die Sicht des Laien in den verschiedenen Phasen der Kodexreform und schließlich den Laien im geltenden Gesetzbuch behandelt, weist die Verfasserin überzeugend nach, wie sehr die Bestimmungen des kirchlichen Gesetzbuches in der Lehre des Zwei-

ten Vatikanischen Konzils verankert und zugleich Ausdruck des postkonziliaren Lehramtes sind.

Das dritte Kapitel ist der Vorbereitung der Bischofssynode über die Berufung und Sendung des christlichen Laien in Kirche und Welt gewidmet (S. 171–214). Dabei behandelt die Verfasserin zunächst den Begriff und die Einrichtung der Bischofssynode, ferner die Gründe, die zur Wahl dieses Themas geführt haben, sowie das Lineamenta Papier und das Arbeitspapier »Instrumentum laboris«.

Gegenstand des vierten Kapitels ist die Bischofssynode über die Berufung und Sendung des christlichen Laien in Kirche und Welt (S. 215–257). Die Synodendebatte, aber auch das Apostolische nachsynodale Schreiben »Christifideles laici« stellen mit besonderer Deutlichkeit heraus, daß die Sendung und Mitverantwortung des Laien nur im Kontext der Kirche als *Communio* betrachtet werden kann. Die Bischofssynode hat somit nicht nur die Lehre des Zweiten Vatikanischen Konzils bestätigt, sondern auch die Ekklesiologie der »*Communio*« im Hinblick auf die Rolle des Laien als den notwendigen Kontext betrachtet (S. 318).

Von besonderem Interesse ist es, daß die Verfasserin nach den lehramtlichen Aussagen und dem Meinungsbild zahlreicher Theologen im fünften und abschließenden Kapitel »Die Laien und ihr Selbstverständnis in Kirche und Welt« (S. 259–311) zwei bedeutsame zeitgenössische Vertreter zu Wort kommen läßt und dabei aufzeigt, wie sie ihre Rolle und Berufung in der Kirche sehen, verstehen und ausüben. Ganz bewußt beschränkt sich die Autorin auf die Auffassung zweier Laien, deren Gedankengut für die Sicht und das Verständnis des christlichen Laien im 20. Jahrhundert von großer Bedeutung erscheint, nämlich auf Chiara Lubich, die Gründerin und Präsidentin der heute weltweit verbreiteten Fokolarbewegung und seit 1985 Ratgeberin des Päpstlichen Laienrates, sowie auf Igino Giordani, einen Familienvater, Politiker und katholischen Schriftsteller (1894–1980). Abschließend untersucht die Verfasserin neue Formen der Teilhabe der Laien am Leben der Kirche, näherhin die Rolle der neuen kirchlichen Bewegungen, die Konsekration der verheirateten und nichtverheirateten Laien, die Mitgliedschaft von nichtkatholischen Christen und Nichtgetauften in den kirchlichen Bewegungen und Vereinen sowie die Frage, ob die Bezeichnung Laie überhaupt angebracht ist, oder ob es nicht besser ist, einfach von Christen in der Kirche zu sprechen.

Eine reichhaltige Bibliographie, die sowohl die Quellen, Verlautbarungen und Dokumente des Apostolischen Stuhls, ferner Lexika, Handbücher und weitere Hilfsmittel sowie ein überaus ausführliches Literaturverzeichnis und ebenso ein Abkürzungsverzeichnis umfaßt, vervollständigen die Arbeit. Darüber hinaus erleichtern ein Personen-, Sach-, Ort- und Canonesregister die praktische Arbeit. Der Verfasserin ist es gelungen, anhand der lehramtlichen und kanonistischen Aussagen sowie zahlreicher Stellungnahmen das Spezifische des Laien sowie seine in der Taufe verankerten und im Kirchenrecht grundgelegten Rechte und Pflichten aufzuzeigen. Dabei kommt überzeugend zum Ausdruck, welche einmalige Stellung und Würde der christliche Laie im mystischen Leib Christi, der Kirche, innehat und einnehmen kann.

Wilhelm Rees, Bamberg/Augsburg

Güthoff, Elmar: *»Consensus« und »consilium« in c. 127 CIC/1983 und c. 934 CCEO. Eine kanonistische Untersuchung zur Normierung der Beispruchsrechte im Recht der Lateinischen Kirche und der Orientalischen Kirchen (Forschungen zur Kirchenrechtswissenschaft 18), Würzburg: Echter 2/1994, 199 S., ISBN 3-429-01559-6, DM 39,00.*

Der kirchliche Obere ist im allgemeinen in seinem Handeln frei, d.h. er ist nicht an die Mitwirkung dritter Personen gebunden. Uneingeschränkt trifft dies für den Papst und das Bischofskollegium zu. Dagegen sind die Diözesanbischöfe und die sonstigen Oberen in einzelnen bestimmten Angelegenheiten an die ihnen zur Seite stehenden Organe gebunden, sei es, daß sie deren Zustimmung (consensus) oder Rat (consilium) einholen müssen. Zustimmungsberechtigte Personengesamtheiten im Bereich der lateinischen Kirche sind insbesondere das Konsultorenkollegium, der Diözesanvermögensverwaltungsrat und der Ordensrat sowie darüber hinaus im Bereich der katholischen Ostkirchen die Bischofssynode der Patriarchalkirche, die Ständige Synode und der Hierarchenrat. Das Recht auf Gehör kommt sowohl Personengesamtheiten als auch Einzelpersonen zu. Durch die Wahrnehmung eines Beispruchsrechts können auch Laien an bestimmten hoheitlichen Akten rechtlich mitwirken.

Für den Rechtsbereich der Lateinischen Kirche werden die Beispruchsrechte in Form von »consensus« und »consilium« durch die allgemeine Rahmennorm des c. 127 normiert. Ungeachtet sprachlicher Unterschiede enthält c. 934 CCEO für den Rechtsbereich der Orientalischen Kirchen eine sachlich nahezu identische Normierung. In der vorliegenden Untersuchung, die in der »sessione

estiva« des akademischen Jahres 1991/92 von der Fakultät für kanonisches Recht des Instituts beider Rechte der Päpstlichen Lateranuniversität Rom als Dissertation zum Doktorat im kanonischen Recht angenommen wurde, werden die grundsätzlichen Bestimmungen über die Beispruchsrechte kanonistisch untersucht.

Der Verfasser führt einleitend in das Wesen des Beispruchsrechts ein und wendet sich dann der Untersuchung der Textgeschichte zu. Er zeigt dabei zunächst für den Bereich der Lateinischen Kirche den Weg von der Genese des c. 105 CIC/1917 über die einzelnen Entwürfe der Codex-Reform bis hin zum derzeit geltenden c. 127 auf sowie Entsprechendes für die textgeschichtliche Entwicklung des Kanons im Bereich der Orientalischen Kirchen, beginnend mit dem Motu proprio »Cleri sanctitati« vom 2. Juni 1957, in dem sich erstmals eine Normierung der Beispruchsrechte für den Rechtsbereich der Orientalischen Kirchen findet, über die einzelnen Schemata bis hin zu c. 934 CCEO. Dabei vergleicht der Verfasser die einzelnen Bestimmungen in systematischer, inhaltlicher und terminologischer Hinsicht.

Den Hauptteil bildet die rechtssprachliche Analyse der allgemeinen Rahmennormen über die Beispruchsrechte. Der Verfasser kommt zu dem Ergebnis, daß sich die allgemeinen Rahmennormen für die beiden Rechtsbereiche der katholischen Kirche – abgesehen von systematischen und terminologischen Unterschieden – inhaltlich nur in einem Punkt unterscheiden (c. 934 § 1 CCEO enthält im Unterschied zu c. 127 § 1 CIC einen eingeschränkten Vorbehalt zugunsten des Partikularrechts und keinen Vorbehalt zugunsten des Eigenrechts). Wengleich der Verfasser die Fassung des Beispruchsrechts durch c. 934 CCEO als die ausgereifere ansieht, so hält er dennoch beide Bestimmungen für verbesserungsbedürftig und unterbreitet hierfür durchaus notwendige und akzeptable Vorschläge.

Schließlich unternimmt der Verfasser im Anhang einen Überblick über die im CIC und im CCEO verstreuten Beispruchsrechte. Auch hier begnügt sich der Verfasser nicht mit einer Darstellung und Aufzählung. Er arbeitet vielmehr die Unterschiede zwischen den konkreten Normen heraus und bietet zugleich Anregungen zu einer sprachlichen Neufassung. Ein Abkürzungs-, Literatur- und Quellenverzeichnis sowie ein Personen-, Sach- und Canonesregister vervollständigen die Arbeit. Der Wert der relativ knappen, aber exakten Untersuchung besteht darin, daß sie einen Bereich aufgreift, zu dem bislang nur wenige Monographien bzw. Artikel erschienen sind.

Wilhelm Rees, Bamberg/Augsburg

Aymans, Winfried: *Kirchenrechtliche Beiträge zur Ekklesiologie (Kanonistische Studien und Texte 42)*, Berlin: Duncker & Humblot 1995, VIII u. 383 S., ISBN 3-428-08252-4, DM 148,00.

Der Verf. hat 1991 eine Aufsatzsammlung mit dem Titel »Beiträge zum Verfassungsrecht der Kirche« (= Kanonistische Studien und Texte, Bd. 39, Amsterdam 1991) veröffentlicht (vgl. hierzu die Besprechung von Joseph Listl, in dieser Zeitschrift, 9. Jhg. [1993], S. 153). In dem hier anzuzeigenden Band legt er gesammelte Schriften zur Ekklesiologie vor. Enthält die frühere Sammlung überwiegend Abhandlungen aus der Zeit vor dem Inkrafttreten des Codex Iuris Canonici vom 25. 1. 1983, sind die im vorliegenden Band publizierten Arbeiten größtenteils jüngerer Datums.

Die beiden einleitenden Abhandlungen befassen sich mit der Communio-Struktur der Kirche und mit der Communio Ecclesiarum als Gestaltgesetz der einen Kirche, mit zwei Themen, die in den wissenschaftlichen Forschungen und im Schrifttum des Verf. eine zentrale Stellung einnehmen. In den beiden genannten Untersuchungen setzt der Verf. den Sinngehalt der Begriffe »Kirche als Volk Gottes«, »Kirche als Leib Christi« und »Kirche als Communio« zueinander in Beziehung. Er bedauert, daß das Zweite Vatikanische Konzil in der für die Wesensbeschreibung der Kirche zentralen Stelle in »Lumen Gentium« (8, 1) nicht Gelegenheit genommen hat, positiv den, wie er bemerkenswerterweise erklärt, in die deutsche Sprache nicht übertragbaren Begriff der Communio einzuführen, der die besondere Eigenart der kirchlichen Körperschaft und ihrer Komplexität zum Ausdruck bringe (S. 11). Wie der Verf. im zweiten Beitrag dazu im einzelnen ausführt, ist die im Wesen der Kirche angelegte Communio Ecclesiarum das Gestaltgesetz der kirchlichen Einheit; dieses besage, daß die Gesamtkirche in und aus Teilkirchen besteht. Die Communio Ecclesiarum ist die konkrete Ausformung der vorgegebenen kirchlichen Gemeinschaft des in hierarchischer Ordnung lebenden neuen Gottesvolkes (S. 39).

Ein besonderes ekklesiologisches Interesse darf im Rahmen dieser gesammelten Schriften der Beitrag »Die Kirche im Codex. Ekklesiologische Aspekte des neuen Gesetzbuches der lateinischen Kirche« (S. 41–64) für sich in Anspruch nehmen. Der Verf. untersucht darin den Rechtscharakter des Kirchenrechts und wendet sich mit Recht gegen Tendenzen, die in der nachkonziliaren Ära darauf abzielten, das Kirchenrecht in eine »Kirchenordnung« aufzulösen. In der Tat würde der Rechtscharakter des Kirchenrechts beseitigt, wenn die Substanz des Kirchenrechts auf das Gewissen des

einzelnen hin relativiert und als bloße Richtlinie für das Handeln verstanden würde (S. 45). Im weiteren Verlauf dieses Beitrags befaßt sich Aymans mit dem theologischen Charakter des Kirchenrechts. In harscher Kritik am Kirchenbegriff des Codex Iuris Canonici wendet er sich dagegen, daß der das charakteristische Wesen der Kirche umfassende Begriff des »Mysteriums« einseitig akzentuiert und durch den seiner Meinung nach blossen philosophischen Begriff der »realitas complexa« ersetzt wurde (S. 46). Sein besonderes Mißfallen findet dabei die Tatsache, daß unter den von Papst Paul VI. der Kodex-Reformkommission an die Hand gegebenen Leitsätzen (»Principia, quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant«) an zwei Stellen die Kirche als »societas completa« und »sogar« als »societas perfecta« bezeichnet wird (S. 47; vgl. hierzu Communicationes, 1. Jhg. [1969], Nr. 5 Abs. 1 und Nr. 9 Abs. 1, S. 81 bzw. S. 85). Die Kritik des Verf. erscheint jedoch insoweit nicht berechtigt. Der Verf. scheint hier zu übersehen, daß die kanonistische Teildisziplin des Ius Publicum Ecclesiasticum Wesenseigenschaften der Kirche im Gegenüber zu Staat und Gesellschaft thematisiert, die mit den Begriffen Mysterium, Communio, Corpus Christi Mysticum und Volk Gottes nicht adäquat ausgedrückt werden können. Immerhin gelangt der Verf. in seinen streckenweise kritischen Ausführungen zur Systematik des Codex Iuris Canonici zu dem Ergebnis, der Kodex-Kommission sei, abgesehen von der seiner Ansicht nach verfehlten »ideologischen« Begründung, tatsächlich eine Einteilung gelungen, die ekklesiologisch einen treffenden Sinn habe (S. 54).

Zur Communio-Struktur der Kirchenverfassung erklärt der Verf., im Lichte des Zweiten Vatikanischen Konzils sei der in den Konzilstexten an keiner Stelle für die Kirche gebrauchte Begriff »Communio« als Communio fidelium, Communio hierarchica und Communio Ecclesiarum zum »Schlüsselbegriff« für das Verständnis der Kirche als solcher geworden (S. 56). Dagegen sei früher die Kirchenverfassung in der Sicht des Ius Publicum Ecclesiasticum als Struktur einer »Societas perfecta«, näherhin als eine »Societas inaequalis« begriffen worden. Hierzu ist anzumerken, daß sich die katholische Kirche, für die die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien konstitutiv ist, auch heute noch als eine »Societas inaequalis« versteht. Im übrigen weist Mikat zutreffend darauf hin, daß »Kirchenbegriff und Kirchenverständnis des CIC das katholische Verständnis vom Verhältnis von Kirche und Staat« bedingen und daß »die Aussagen des Codex Iuris Canonici vom 25. 1. 1983 zum Kirche-Staat-Verhältnis in einer vollen und ungebrochenen Kontinuität mit dem Kodex von 1917«

stehen. »Weithin«, schreibt Mikat, »sind die Aussagen des CIC/1983 zum Verhältnis von Kirche und Staat wortgleich mit denjenigen des CIC/1917« (Paul Mikat, *Das Verhältnis von Kirche und Staat nach der Lehre der katholischen Kirche*, in: *Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland*. 2. Aufl., hrsg. von Joseph Listl und Dietrich Pirson, Bd. 1, Berlin 1994, S. 144). Im übrigen sollte nicht übersehen werden, daß der Geheimnischarakter der Kirche auch ihre rechtliche Struktur als »Societas« umfaßt.

Eine Konstante im Schrifttum des Verfassers bildet seine Kritik an der Bestimmung des can. 1421 § 2 CIC, die für Kollegialgerichte gestattet, eine Richterstelle mit einem Laien zu besetzen (S. 61, 144, 220, 226). Der Verf. erblickt in dieser Bestimmung einen unauflösbaren Widerspruch zu anderen Bestimmungen, ferner »unlösbare Schwierigkeiten« und »unleugbare Widersprüche« und erhebt »prinzipielle und schwere Bedenken«. Ein Laie kann nach dem Amtsverständnis des Verf. nicht Träger von Leitungsgewalt (»potestas sacra«) und damit auch nicht kirchlicher Richter sein. Deshalb lege die in einem unauflösbaren Widerspruch zu c. 129 § 1 stehende Norm des c. 1421 § 2 CIC die Vorstellung nahe, daß der erkennende Richter im Kollegialgericht eine andere hoheitliche Vollmacht ausübe, die unabhängig von der Weihe sei. Für die Annahme von zweierlei Vollmacht in der Kirche, einer an den Empfang des Sakramentes des Ordo gebundenen und einer anderen nicht an den Empfang des Sakramentes des Ordo gebundenen, gebe es aber »keine theologische Grundlage«. Die Kirche sei nicht teils »Communio«, teils »societas«; sie sei vielmehr ganz »Communio«, und zwar auch in rechtlicher Hinsicht. Demgegenüber sei die Bestimmung des c. 274 § 1 CIC, wonach allein Kleriker Ämter erhalten können, zu deren Ausübung Weihewalt oder kirchliche Leitungsgewalt erforderlich ist, konsequent (S. 61). Der kirchliche Gesetzgeber hat sich dem Verständnis der »potestas sacra«, wie es in den Schriften des Verf. enthalten ist, nicht angeschlossen.

In seiner Abhandlung »Die kanonistische Lehre von der Kirchengliederschaft im Lichte des II. Vatikanischen Konzils« (S. 65–86) faßt Aymans die Erwartungen der katholischen Kirche gegenüber den aus der Reformation hervorgegangenen kirchlichen Gemeinschaften dahingehend zusammen, daß diese nicht etwa in den Verband der Lateinischen Kirche, von dem sie ihren Ausgang genommen haben, zurückkehren, sondern vielmehr durch »innere Reformen unter Beibehaltung besonderer Traditionen und der eigentümlichen Spiritualität etc. die Fülle kirchlicher Bauelemente so zurückgewinnen, daß die volle kirchliche Gemeinschaft

(plena communio) mit ihnen wieder aufgenommen werden kann« (S. 86). Hier stellt sich allerdings die vom Verf. nicht thematisierte Frage, wie das bereits von Bellarmin formulierte und vom Codex Iuris Canonici von 1983 übernommene konstitutive und daher unverzichtbare dreifache Band, nämlich das vinculum professionis fidei, sacramentorum et ecclesiastici regiminis (vgl. can. 205 CIC) für die volle Eingliederung in die katholische Kirche im Falle dieser kirchlichen Gemeinschaften und ihrer Gläubigen verwirklicht werden kann.

Die weiteren bedeutsamen Beiträge in den vorliegenden gesammelten Schriften können im Rahmen dieser Rezension lediglich erwähnt werden. Sie befassen sich mit den Themen »Apostolische Autorität im Volke Gottes. Über Grund und Grenzen geistlicher Vollmacht« (S. 87–106), »Der Leitungsdienst des Bischofs im Hinblick auf die Teilkirche. Über die bischöfliche Gewalt und ihre Ausübung aufgrund des Codex Iuris Canonici« (S. 107–128), »Oberhirtliche Gewalt« (S. 129–168), »Synodalität – ordentliche oder außerordentliche Leitungsform in der Kirche?« (S. 169–192), »Synodale Strukturen im Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium« (S. 193–218), »Strukturen der Mitverantwortung der Laien« (S. 219–238) und »Das konsortiative Element in der Kirche« (S. 239–271).

Unterschiedlichen Themen widmen sich die abschließenden fünf Abhandlungen: »Die sakramentale Ehe – gottgestifteter Bund und Vollzugsgestalt kirchlicher Existenz« (S. 273–302), ferner der bedeutsame Beitrag aus der Zeit der Kodex-Reform »Das Projekt einer Lex Ecclesiae Fundamentalis« (S. 303–319) und die rechtssystematische Abhandlung »Der strukturelle Aufbau des Gottesvolkes. Anregungen zur Neugestaltung der Systematik des künftigen Codex Iuris Canonici unter besonderer Berücksichtigung des zweiten Buches« (S. 321–350). Der abschließende Beitrag aus der Festschrift für Georg May, »Die wissenschaftliche Methode der Kanonistik«, verdient besondere Erwähnung (S. 351–370). Ein »Quellenregister« mit den angeführten Belegstellen aus der Heiligen Schrift, dem Zweiten Vatikanischen Konzil, dem Codex Iuris Canonici von 1917, den Schemata zur Codex-Reform, den Canones des Codex Iuris Canonici von 1983 und des Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium von 1990 runden den Band ab. Ein Desiderat bilden die fehlenden Personen- und Sachwortregister.

Wenn sich der Rezensent auch nicht in allen Fragen dem jeweiligen systematisch-theologischen Denkansatz des Verf. und den aus diesen Prämissen abgeleiteten Konklusionen anschließen kann – es handelt sich hierbei um theologische Lehr- bzw. Schulmeinungen, nicht um verbindliche Glaubens-

lehren –, so bekennt er dennoch freimütig, daß Winfried Aymans sich in diesem Band als umsichtiger und tiefgründiger Kenner des katholischen Kirchenrechts und als Meister seines Faches erweist. Durch die Befassung mit seinen Abhandlungen kann der Leser auch dann und gerade dann besonders bereichert werden, wenn er einzelnen Auffassungen und Lösungen des Verf. nicht zuneigt.

Joseph Listl, Augsburg

Schmitz, Heribert: Besoldung und Versorgung des Diözesanklerus vom ausgehenden 18. Jahrhundert bis zur Rechtslage aufgrund des Codex Iuris Canonici von 1983 (Deutsche Hochschulschriften 1067), Egelsbach – Frankfurt (Main) – Washington: Hänssel-Hohenhausen 1995, 128 S., ISBN 3-8267-1067-3, DM 48,00.

Der Münchener Kanonist Heribert Schmitz legt in dieser Schrift eine detaillierte Darstellung der wirtschaftlichen Absicherung der Diözesanpriester während ihrer aktiven Dienstzeit und in der Zeit der alters- und krankheitsbedingten Arbeitsunfähigkeit vom Ende des 18. Jahrhunderts bis zur Gegenwart vor. Er geht davon aus, daß die Kirche dafür sorgt, daß der Priester einen angemessenen Lebensunterhalt (*congrua sustentatio*) erhält, ohne daß diese Existenzgrundlage in ihrem Inhalt und Umfang näherhin bestimmt ist. Der Verf. zeigt hier auf, wie für die Zeit vom ausgehenden 18. Jahrhundert bis zur Rechtslage aufgrund des Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 der Lebensunterhalt der Diözesanpriester unter Einschluß der Daseinsvor- und -fürsorge gegen die allgemeinen wirtschaftlichen Lebensrisiken gesichert und verwirklicht war. Es stellt allerdings eine gewaltige Untertreibung dar, wenn der Verf. erklärt, er habe in seiner außerordentlich informativen Arbeit seine Thematik nur »skizzenhaft unter Hervorhebung der Etappen oder Stufen der Entwicklung« umreißen können (S. 9).

Die Formen der Gewährleistung des Lebensunterhalts der Diözesanpriester waren bereits im späten 18. und in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts in Deutschland regional außerordentlich unterschiedlich ausgeprägt. Grundsätzlich herrschte das durch den Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983 endgültig abgeschaffte »Benefizialsystem«. Der Pfarrer lebte als Stelleninhaber von seinem Benefizium (in deutscher Übersetzung von seiner »Pfründe«), d. h. von den zu seinem Benefizium gehörenden Feldern, Wiesen, Wäldern, Fischteichen und Weinbergen. Häufig reichte das Stelleneinkommen zur Bestreitung des Unterhalts des Pfarrers und seiner Hilfspriester (Kooperatoren) nicht aus; in aller Regel unterliefen in der ersten Hälfte

des 19. Jahrhunderts auch die ersatzweise vom Staat zugesagten Dotationen (Ersatzpfründen für säkularisiertes Kirchengut); sie wurden durch staatliche Zuschüsse ersetzt (sog. Bezuschussungssystem).

In Preußen mußten in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts die Mittel zum Unterhalt der Pfarrer in folgender Reihenfolge aufgebracht werden: 1. Stelleneinkommen (Pfründenerträge) mit Einschluß des auf dem linksrheinischen Gebiet gewährten Napoleonischen Staatsgehalts; 2. Zahlungen (auch Rechnisse) der Pfarrgemeinde, sofern das Stelleneinkommen unzureichend war; 3. staatliche Besoldungszuschüsse in den Fällen, in denen die Pfarrgemeinde leistungsunfähig war (S. 22). Ähnlich verlief die Entwicklung in Bayern. Auch hier beruhte die Besoldung der Pfarrer bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts auf dem Pfründen-(Benefizial-)System. 1849 kam es erstmals zu einer Einkommensergänzung durch staatliche Zuschüsse, wenn das Pfründeneinkommen eine vom Staat festgesetzte Höhe (sog. Kongrua) nicht erreichte (kombiniertes Pfründen- und Gehalts-System).

Besondere Probleme bereitete die Besoldung der stets kärglich bedachten Hilfspriester (Kooperatoren).

Ähnlich verlief die Versorgung in den anderen deutschen Ländern. Für Härtefälle wurden inner- und überdiözesane Ausgleichskassen geschaffen. Für die Altersversorgung wurden anfangs Emeritenfonds und in vielen Fällen auch diözesane Emeritenanstalten ins Leben gerufen. Wie der Verf. berichtet, hat sich der Weg über die Versorgung der geistlichen Senioren in den Emeritenhäusern allerdings »teils wegen der erhöhten Hilfs- und Pflegebedürftigkeit, teils wegen der vielfach für ein Gemeinschaftsleben hinderlichen Eigenart der alternden oder kränklichen Pensionäre nicht bewährt« (S. 34 mit Anm. 109). Die Emeritenhäuser wurden vom Klerus nicht akzeptiert, sie blieben »ungeliebte Altenheime«. Die finanzielle Unterstützung aus einem Emeritenfonds erwies sich verständlicherweise als angemessener (ebda.). Für die Krankenversorgung bildeten sich solidarische Unterstützungsvereine. Als erster Unterstützungsverein in Krankheitsfällen aufgrund privater Initiative von Diözesangeistlichen wurde in Deutschland am 18. 4. 1875 der »Priester-(Kranken-)Unterstützungsverein in der Diözese Regensburg zu Straubing (e.V.)« gegründet. Es folgten weitere Gründungen (S. 45).

Im Rahmen dieser Besprechung kann aus Raumgründen auf die Entwicklung in Deutschland von 1945 bis 1983 nur kursorisch hingewiesen werden. In zunehmendem Maße erfolgte die Besoldung der Diözesanpriester durch die Diözesankasse. Die Pfründeverwaltung wurde in der Weise zentrali-

siert, daß ohne Änderung der rechtlichen Stellung des Pfründeninhabers die Pfründeneinnahmen und die Pfründenskapitalien auf Diözesanebene zentral zusammengefaßt und verwaltet wurden. In der Krankenversorgung wurde analog zum staatlichen Beamtenrecht das Beihilfesystem eingeführt. Die Altersversorgung der Diözesanpriester regelt die katholische Kirche in Deutschland aufgrund ihres verfassungsrechtlichen Selbstbestimmungsrechts eigenständig in der Form, daß die Priester nicht in das soziale System der gesetzlichen Altersversorgung einbezogen sind.

Weitere Kapitel der vorliegenden inhaltsreichen Darstellung behandeln die Entwicklung der Besoldung und Versorgung der Geistlichen in Österreich

von 1782–1983 sowie in Elsaß-Lothringen, in der Schweiz, in Liechtenstein und in Südtirol.

Die Untersuchungen des Verf. sind mit einem reichhaltigen Anmerkungsapparat ausgestattet. Dieser Apparat umfaßt nicht weniger als 367 Fußnoten. Ferner ist der Untersuchung ein mit Kenner-schaft und Sorgfalt ausgewähltes Verzeichnis der einschlägigen Literatur (S. 110–128) beigegeben. Wer immer sich über die Entwicklung der Besoldung und Versorgung der Diözesanpriester während der vergangenen zwei Jahrhunderte zuverlässig informieren will, wird auf die vorliegende vorbildliche Darstellung von Heribert Schmitz, die wahrhaft als »Fundgrube« bezeichnet werden kann, angewiesen sein. *Joseph Listl, Augsburg*

Moraltheologie

Spindelböck, Josef: Aktives Widerstandsrecht. Die Problematik der sittlichen Legitimität von Gewalt in der Auseinandersetzung mit ungerechter staatlicher Macht. Eine problemgeschichtlich-prinzipielle Darstellung (Moraltheologische Studien – Systematische Abteilung 20), St. Ottilien: EOS 1994. ISBN 3-88096-470-X, DM 48,00.

Vorliegende Arbeit wurde an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Wien 1993 als Dissertation angenommen. Die gewählte Thematik besitzt einen steten aktuellen Bezug, der zunächst durch einen problemgeschichtlichen Teil deutlich hervor tritt. Terminologisch folgt die Arbeit weitgehend den Sozialethikern Rudolf Weiler und Johannes Messner, wobei der Verf. als passiven Widerstand die bloße Gehorsamsverweigerung gegenüber der Staatsgewalt und als aktiven Widerstand im weiteren Sinn den organisierten gewaltlosen und gewaltsamen Widerstand versteht.

Die Heilige Schrift gibt deutlich zu verstehen, daß Jesus kein politischer Revolutionär sein wollte, sondern es ging ihm im Kontext der sittlichen Regeln der Bergpredigt um die prophetische Verkündigung, nicht um normensetzende Gesetzmäßigkeiten. Jesus hat das »ius sacrum« deutlich vom »ius publicum« des Kaisers getrennt. Dennoch ist jegliche staatliche Gewalt auf Gott bezogen, wobei eine staatliche Gewalt durch schwersten Mißbrauch das Recht verlieren kann, sich derart zu nennen. Der freiwillige Gewaltverzicht tritt im Neuen Testament deutlich hervor, doch darf er nicht mit einem einseitigen Pazifismus verwechselt werden. Die Kirche und die Mehrheit der Christen verstehen das biblische Gewalt- und Tötungsverbot als Imperativ zur größtmöglichen Gewalt- und Tötungsminimierung, wonach das Übel der Gewaltanwendung als

in Kauf zu nehmen gerechtfertigt erscheint zur Verhinderung, Abwendung oder Beseitigung noch größerer Gewalt bzw. noch größerer Übel.

Irenäus von Lyon hat als erster christlicher Schriftsteller eine regelrechte Theorie vom Ursprung und Sinn des Staates und der Staatsgewalt entwickelt, wobei für ihn zweifelsfrei feststeht, daß die obrigkeitliche Gewalt von Gott stammt. Der Verf. kommt bei den Kirchenvätern zu dem Ergebnis, daß die meisten Kirchenschriftsteller einen aktiven Widerstand nicht befürworten bzw. ihn sogar explizit ablehnen.

Im Mittelalter lassen sich zunehmend Belege eines unter kirchlichem Einfluß entwickelten Widerstandsrechts erkennen, das bis zur gewaltsamen Durchsetzung der rechtskräftigen Absetzung eines als ungerecht angesehenen Herrschers gehen konnte. Spindelböck geht auf namhafte Personen – Petrus Lombardus, Gregor VII. und Johannes von Salesbury – ein. Die Lehre des Thomas von Aquin erhält einen besonderen Stellenwert, da er die Problematik sehr differenziert angeht. Während die Form der Gewalt immer von Gott kommt, ist ein zweifacher Mißbrauch möglich: Der ungerechte Erwerb, der durch Mangel an Würde oder durch Usurpation geschieht und die Ungerechtigkeit der Ausübung, die ihre Wurzel in der Mißachtung der Gebote Gottes hat. Der Tyrann weicht von der Sorge um das Gemeinwohl ab und ist nur um seinen persönlichen Vorteil besorgt. Trotzdem findet Thomas keine Rechtfertigung für den Tyrannenmord, da dieser nicht durch die apostolische Lehre gedeckt sei. Ein König habe durch sein tyrannisches Verhalten die Treue gegenüber dem Volk und damit gegenüber dem Vertrag gebrochen, wodurch die andere Seite nicht mehr gebunden sei. Bei der Beurteilung der Tyrannis ist immer der Einsatz der

Mittel gemäß den Prinzipien der Notwehr und der Doppelwirkung einer Handlung entscheidend. Das Grundprinzip erlaubter Notwehr ist bei Thomas die Handlung mit doppelter Wirkung. Die intendierte Wirkung darf nur der Schutz des eigenen Lebens sein, nicht aber die Tötung des Bedrohenden. Die Anwendung von Gewalt muß auf ein Minimum beschränkt werden. In der frühen Neuzeit wurde von nicht wenigen Theologen die Ansicht vertreten, daß der aktive Widerstand gegen tyrannische Obrigkeit erlaubt sein kann und es wurde die Meinung unterstützt (Francisco Suárez), daß das Oberhaupt der Kirche einen weltlichen Herrscher absetzen darf, wenn er wegen Häresie oder Schisma angeklagt wird.

Bedeutsam weist der Verf. auf Thomas Hobbes hin, da dieser in gewisser Weise als der Begründer des Rechtspositivismus gelten kann. »Im spätmittelalterlichen Nominalismus war der Erkennbarkeit eines Naturrechts die metaphysische Grundlage genommen worden« (117). Während bei J. J. Rousseau an die Stelle der Allmacht des Königs die Allmacht des Volkes tritt (»Recht auf Revolution«), wird bei I. Kant deutlich, daß das Gehorchen der Obrigkeit ein kategorischer Imperativ sei; hier wird jedes Recht auf aktiven Widerstand ausgeschlossen. Für Alfons M. von Liguori besteht kein Zweifel, daß die Tötung eines Tyrannen niemals erlaubt sein kann. Abschließend weist der Verf. darauf hin, daß jene Staaten, die den Ideen der neuzeitlichen Demokratie nicht in der Weise verpflichtet waren wie die französischen und angelsächsischen, das Widerstandsrecht als mögliches Einfallstor für Revolution überhaupt ausschlossen. Dagegen fand in England, den USA und Frankreich das Widerstandsrecht schon früh Aufnahme in Verfassungstexte.

In einem eigenen Abschnitt kommt der Verf. auf die Aussagen der Soziallehre der Kirche zu sprechen, die mit dem Katechismus der Katholischen Kirche schließen, der davon ausgeht, daß ein bewaffneter Widerstand gegen Unterdrückung durch die staatliche Gewalt nur dann berechtigt ist, wenn gleichzeitig die folgenden Bedingungen erfüllt sind: daß nach sicherem Wissen Grundrechte schwerwiegend und andauernd verletzt werden; daß alle anderen Hilfsmittel erschöpft sind; daß dadurch nicht noch schlimmere Unordnung entsteht; daß begründete Aussicht auf Erfolg besteht und daß vernünftigerweise keine besseren Lösungen abzusehen sind.

Der Verf. weist nachdrücklich auf den engen Zusammenhang der Thematik mit dem Naturrecht hin. Während in einem rechtspositivistischen Kontext das Widerstandsrecht eigentlich etwas Unmögliches darstellt, da es den Bezug zu einer höheren Ordnung des Rechts voraussetzt, kann das Natur-

recht für die konkrete Feststellung des Rechts sittlich gerechtfertigten Widerstands die Kriterien liefern. Die Achtung und Förderung der Grundrechte der Person, das Gedeihen oder die Entfaltung der geistigen und der zeitlichen Sicherheit der Gesellschaft und der Friede und die Sicherheit der Gruppe und ihrer Glieder, stellen drei wesentliche Elemente des Gemeinwohls dar. An diesen Kriterien muß sich eine staatliche Herrschaft messen lassen. Glaubwürdig kann aktiv-gewaltsamer Widerstand als Aktion der Verteidigung nur dann sein, wenn er den Gewalteinsatz stets so weit als möglich zu minimieren trachtet. Zurecht weißt der Verf. darauf hin, daß bei aller nötigen »Deontologie« der Mittel im einzelnen nicht auf die Berücksichtigung des umfassenden Erfolgs einer Handlung, also auch das teleologisch-pragmatische Moment, verzichtet werden kann.

Spindelböck ist es gelungen, die Thematik in einer Breite zu behandeln, die dem Leser einen umfassenden Einblick ermöglicht. Die intensive und gewissenhafte Auswertung der Literatur kommt der Arbeit im ganzen zugute, da eine Darstellung der (gesamten) Geschichte stets eine gewagte Unternehmung bedeutet. Der Verf. hat die Literatur umfassend und vorbildlich ausgewertet, so daß die Arbeit uneingeschränkt zu empfehlen ist.

Clemens Breuer, Augsburg

Thomas, Hans (Hrsg.): Bevölkerung, Entwicklung, Umwelt, Herford: Busse Seewald 1995, 355 S., ISBN 3-512-03153-6, DM 32,00.

Der vorliegende Band bildet eine Zusammenstellung von Beiträgen, die auf internationalen Colloquien des Kölner Lindenthal-Instituts im Herbst 1994 abgehalten wurden. Der Veranstalter konnte hierbei Referenten aus den verschiedensten Ländern gewinnen, die sich durch ein eingehendes Studium der behandelten Materie auszeichneten.

Als Mitglied des Britischen Oberhauses, stellte Lord P. T. Bauer die These auf: »Die wirtschaftliche Leistung und der Fortschritt von Gesellschaften hängt vom Verhalten der Menschen ab, nicht von ihrer Zahl«, oder anders ausgedrückt: »In der Bevölkerungsökonomie versagt das Pro-Kopf-Einkommen als Maß für Wohlstand völlig.« Bisweilen fehlt es nicht an Ironie, wenn behauptet wird, daß die Geburt eines Kindes als Minderung des Sozialprodukts pro Kopf anzusehen sei, während die Geburt eines Kalbes eine Steigerung darstellt. Die Realität sieht jedoch anders aus, da wir von Hungersnöten in dicht besiedelten Gebieten, wie Taiwan, Hongkong, Singapur, Westmalaysia oder den afrikanischen Gebieten mit Plantagenwirt-

schaft nichts hören. In der Dritten Welt sind die Länder die erfolgreichsten, die die dichtesten Außenhandelsbeziehungen pflegen.

Als Präsident des schweizerischen Instituts für Bevölkerung und Entwicklung, berichtete Michael Tricot über die Fruchtbarkeit, die nach seiner Meinung den Hauptfaktor der Entwicklung darstellt. »In einem Land mit hohen medizinischen Standards liegt das Ersatzniveau bei etwas über 2,1 Kinder je Frau.« Seit vielen Jahren liegen jedoch die europäischen Länder erheblich unter diesem Ersatzniveau (Schweiz 1,61; Frankreich 1,77; Deutschland 1,4; Italien 1,26; Spanien 1,28; Großbritannien 1,84). Die Folgen sind schon heute deutlich zu beziffern: In den Industrieländern gibt es im Jahre 2025 noch halb so viele Unterfünfzehnjährige wie 1970 und dreimal so viele Übersechzigjährige wie 1950. In den Industrieländern betrug das Verhältnis der alten Menschen zu den Erwerbsaktiven 1950 rund 1:6 und wird 2025 bei 1:2 liegen. Wenn wir in den Industrieländern annehmen würden, daß keine Einwanderungen von nun an mehr erfolgen und die Fruchtbarkeit sich auf dem Niveau der Bundesrepublik Deutschland einspielen würde, wäre die Bevölkerung im Jahre 2250 gleich null! Der demographische Niedergang, der sicherlich nicht in diesem Maße eintritt, dürfte mit immensen Kosten verbunden sein und sollte uns zum Umdenken führen. »Wird die Leistungsgesellschaft privilegiert, sind Kinderarmut, ja Kinderlosigkeit handgreifliche Folgen.«

Im weiteren Verlauf wurde mehrfach deutlich, daß die neomalthusianischen Befürchtungen des exponentiellen Bevölkerungswachstums bei einer lediglich linearen Steigerung der Ressourcen, sich bislang nicht bestätigt haben. »Eine Milliarde Menschen leben in Armut. Aber es waren auch eine Milliarde, als die Bevölkerung zwei Milliarden zählte.« Während vor 25 Jahren in den Entwicklungsländern 6–7 Kinder je Frau die Regel waren, sind es inzwischen in diesen Ländern durchschnittlich 3,7 Kinder je Frau. Bei uns könnte selbst ein Baby-Boom in den nächsten Jahren nur wenig an der Überalterung der Bevölkerung in den nächsten Jahrzehnten ändern. Hierin liegt das eigentliche Problem des 21. Jahrhunderts.

Im weiteren muß bedacht werden, daß die Schwächung und Zerstörung der Familie eine nachhaltige Zerstörung der Kultur einer Gesellschaft bedeutet. Bei der Bevölkerungskonferenz in Kairo 1994 wurde eine Banalisierung des Begriffs Familie überdeutlich: »Man hat die Vorstellung durchzusetzen versucht, daß ein homosexuelles Paar der Familie gleichzustellen ist und die gleichen Rechte genießen soll.« Trotz dieser Tendenzen kann festgestellt werden, daß die Familie auch heute noch

einen hohen Stellenwert behalten hat. »Die Vorstellung, öfter allein, ohne Familie und Freunde zu sein, schreckt heute weit mehr Menschen als zu Beginn der 50er Jahre.« Doch brauchen wir heute die Familie weniger zur finanziellen Absicherung oder aus Statusgründen, sondern als emotionale Heimat, worin eine gewisse Überforderung steckt.

Von den Philippinen konnte J. P. Estanislao auf die Entwicklung in seinem Land aufmerksam machen. »Wer in Japan in Schwierigkeiten gerät, ist mit sich allein. Wer in Indonesien in Schwierigkeiten gerät, dem springt die Gemeinschaft als Ganze bei. Und wer auf den Philippinen in Schwierigkeiten gerät, um den kümmert sich die ganze Familie. (...) Ein Verzicht bringt Freude. Und diese Freude muß Europa und bei uns verkündet werden. Klingt das nicht einigermaßen christlich?«

In den 80er Jahren ist die Nahrungsproduktion pro Kopf in China und Indien um 20 Prozent gestiegen, wobei in diesen beiden Ländern 40 Prozent der Weltbevölkerung leben. Heute importiert Indien nur noch 1 Prozent der Nahrungsmittel, die es 1968 einfuhrte, und ist somit heute praktisch autark. Im Gegensatz dazu ist in Afrika, wo die Landwirtschaft sträflich vernachlässigt wurde, die Nahrungsmittelproduktion pro Kopf um 10 Prozent gesunken. Unterentwicklung ist somit nicht schicksalhaft, sondern die politischen und wirtschaftlichen Verhältnisse haben hier eine entscheidende Bedeutung. Die häufig extrem ungleichen Landbesitz- und Einkommensverhältnisse tragen hierzu wesentlich bei.

Der Bevölkerungswissenschaftler Josef Schmid von der Universität Bamberg, ging wesentlich auf das europäische Bevölkerungsdilemma ein: »Die 75- bis 100jährigen sind die einzigen Altersgruppen, die in modernen (westlichen) Bevölkerungen noch wachsen.« Bei einem unveränderten Geburtenniveau ist der steigende Alten(last)quotient nur über die höchste Einwanderungsvariante zu stoppen. Doch ist Einwanderung eine recht zweifelhafte Lösung: »Kann eine Gesellschaft auf Dauer existieren, wenn sie ihre demographische Substanz von anderen Gesellschaften erborgt, indem sie ihr Geburtendefizit auf Dauer durch Einwanderungen ausgleicht?« Zurecht weist der Tagungsleiter auf die treffend bezeichnete »Rationalitätenfalle« hin: die kollektiven sozialen Sicherungssysteme, die wir in Deutschland geschaffen haben, damit nicht jeder viele Kinder haben muß, um im Alter versorgt zu sein, haben dazu geführt, daß es bei uns jetzt individuell rational ist, gar keine Kinder zu haben! Weiterführend kann mit Prof. Schmid gesagt werden: »Die Dinkies sind die Konsumhéroen. (...) Wir haben zwei Arten von Akademikern an den Instituten. Die einen kommen von den Bahamas, die

anderen vom Baggersee. Die einen sind die Dinkies, die anderen haben Kinder in die Welt gesetzt, und die Frau hat aufgehört zu arbeiten.«

In einem Nachwort weist der Leiter der Tagung, Hans Thomas, auf die Auswahl der Referenten hin. »Der erste Einwand, den dieser Band auf sich ziehen dürfte, lautet, in ihm seien die Optimisten überrepräsentiert. Das ist nicht unbeabsichtigt. Es schafft einen Ausgleich. Zuversicht in Sachen Weltbevölkerung hat in Deutschland keine Plattform.«

Das beschriebene Kolloquium konnte mit ausgezeichneten Referenten aufwarten, die durch den internationalen Charakter dem Hörer ein Bild verschaffen konnten, das sich durch eine global sehr gut differenzierte Sichtweise auszeichnete. Es kann heute nicht in erster Linie um eine Eindämmung der Anzahl der Menschen gehen, sondern um ein umweltverträgliches Verhalten der Menschen und um politisch und wirtschaftlich freie Staaten, die den Menschen einen möglichst gleichen Zugang zu den Gütern der Erde gebieten. Einseitige »Familienplanungsprogramme« die in den Entwicklungsländern angewendet werden sollen und letztlich dem Profitstreben der Industrieländer dienen, führen hier nicht weiter.

Vor kurzem schrieb der bereits zur Sprache gekommene Prof. Schmid in einer bekannten deutschen Tageszeitung über die Weltfremdheit der deutschen Einwanderungs-Debatte und die Gefahren fortschreitender Ethnifizierung: »In Deutschland hat sich eine Schwärmerei fürs westliche Territorialprinzip bei Verleihung aller Verfassungsrechte eingebürgert. Das Ideal einer farbenblinden Demokratie treibt unsere Progressiven um. (...) Die Mischung aus Güte und Überheblichkeit, die hinter einer unbesehenen Einbürgerung steckt, erkennt, daß damit beide Lager in eine Identitätskrise geraten, bei deren Heilungsversuchen sie sich verfeinden werden.« Diese Verfeindung wäre die unweigerliche Konsequenz, da eine multikulturelle Gesellschaft eine Illusion ist.

Für die Bundesrepublik Deutschland bleibt aus dem bisher Gesagten nicht viel Zeit: eine Rückbesinnung auf die eigene Kultur und deren Werte ist dringend erforderlich. Daß dies in das Gedächtnis der Menschen zurückgebracht wird, hierzu hat der vorliegende Band sich nach Kräften bemüht.

Clemens Breuer, Augsburg

Philosophie

Braun, Bernhard: *Ontische Metaphysik. Zur Aktualität der Thomasdeutung Cajetans*, Würzburg: Königshausen und Neumann 1995, 217 S., ISBN 3-8260-1014-0, DM 58,00.

In thomistischen Kreisen wird oft die Frage aufgeworfen, ob die Seinslehre des Kommentators Thomas de Vio den Auffassungen des Thomas ganz entspricht. Im vorliegenden Buch bestätigt der Vf. die substantielle Übereinstimmung beider, weist aber darauf hin, daß Cajetan mitunter mit neuen Unterscheidungen versucht, das von Thomas Gesagte weiter zu präzisieren. Das Hauptanliegen des Vf.s ist aber ein anderes: er will zeigen, wie der große Kommentator den Anthropozentrismus überwunden hat und in seinem Kampf mit Scotisten den Bezug zum Realen im erkennenden Subjekt wie im erkannten Objekt bestätigt. Das Vorgehen Cajetans gegen Averroisten als Vertreter eines dialektischen Immananzdenkens und gegen die nominalistischen und aprioristischen Tendenzen der Scotisten hilft uns, das Denken des Thomas in aktuelle Bezüge zu stellen (S. 17).

Vf. untersucht den Kommentar des Cajetans zu *De ente et essentia*, berücksichtigt gelegentlich auch andere Schriften. Er betont, daß C. die logischen Begriffe ständig mit einem ontischen Hinter-

grund verknüpft. Ausgangspunkt ist das konkret-singuläre Seiende (54). Das Seiende affiziert den Verstand nur als konkret existierendes, soseinsbestimmtes Singuläres. Das Seiende hat eine Vorzugsstellung gegenüber dem rezipierenden Subjekt. Sogar das Seiende als Gegenstand der Metaphysik behält den Bezug zum konkret Seienden. Leider hat Vf. den von C. stark durchgeführten Unterschied zwischen *conceptus formalis* und *conceptus obiectivus* nicht hinreichend mit der Lehre des Thomas selbst verglichen. Kann man beide derart trennen, wie C. es tut, und sogar behaupten, daß der *conceptus formalis* des Seienden für Gott und die Geschöpfe derselbe ist?

Vf. untersucht die Darlegungen Cajetans über das Wesen der materiellen Dinge und das Individuationsprinzip, worin er die *haecceitas*-Lehre der Scotisten bekämpft (79). Die *haecceitas* ist überhaupt kein Prinzip, sondern nur eine rekonstruierende Feststellung der Individualität der Substanz (91). Wenn Vf. schreibt, daß nach Cajetan Aristoteles eine (zwar nicht quantitative) Materie im ersten Prinzip hätte bestehen lassen, verwirrt er wohl die erste Himmelssphäre und den Unbewegten Bewegter. Merkwürdigerweise spricht Vf. von »einer materialen Bestimmung des Einzelnen« (95). Eine »Bestimmung« ist immer »formal«.

Cajetans Erklärung des Erkenntnisvorganges ist rein thomistisch. Das Seiende, das eingeteilt wird in den 10 Prädikamenten, ist das Seiende als Partizipium (127). Die Zustimmung Cajetans zur Real-distinktion ist eindeutig. Aus der Ablehnung der Univozität unserer Begriffe möchte Vf. einen Anlaß sehen, die thomistische philosophische Gotteslehre nicht mit Letztbegründungsansprüchen auszustatten, sondern als plausible Option zu sehen (187). Leider unterscheidet er nicht zwischen dem negativen Element in unserer Erkenntnis Gottes und der stringenten Gewißheit der Schlußfolgerungen des Thomas.

Vf. weist darauf hin, daß die Überlegungen Cajetans zwar spitzfindig sind, die thomanische Grundlage aber ohne jede grundsätzliche Veränderung

innovativ aktualisieren (140). In verdierter Weise untersucht er die Hauptthemen des manchmal schwierigen Textes des Kommentars, bietet seine Bemerkungen aber in einer leider nicht immer scholastisch genauen Sprache an. Vgl. z. B. S. 178: »Der ontische Selbststand Gottes bedarf keiner materiell-quantitativen Differenzierung. Daher ist seine Anwesenheit im Schöpfungsganzen virtuell und nicht real. Das wäre Pantheismus«. Eine Erwähnung der englischen Ausgabe: *Cajetan. Commentary on Being and Essence*, übersetzt aus dem Lateinischen, mit einer (wichtigen) Einführung, von Lottie H. Kendzierski und Francis C. Wade, S. J., Milwaukee 1964, wäre nützlich gewesen.

L. Elders S.V.D., Rolduc

Exegese

Minnerath, Roland: *De Jérusalem à Rome. Pierre et l'unité de l'église apostolique (Theologie Historique 101)*, Paris: Edition Beauchesne 1994, 616 S., 150 frs.

Mit diesem Buch legt der Straßburger Exeget und Patrologe Roland Minnerath schon die zweite umfangreiche, exegetische Studie im Verlag Beauchesne vor (Minnerath, R., *Jésus et le pouvoir, Le Point Théologique* 46, Paris 1987). Hatte schon das erste Werk Minneraths souverän in der Handhabung der historisch-kritischen Methode und in der Kenntnis der entsprechenden Literatur auch und vor allem des deutschen Sprachraumes gezeigt, so verstärkt sich dieser Eindruck noch entschieden bei Lektüre des vorliegenden Werkes.

Vor dem Hintergrund einer Frühdatierung der neutestamentlichen Schriften, die er alle bis zum Jahre 70 verfaßt sieht, ergibt sich für ihn ein neues Profil von Person und Werk des Petrus. Das Buch Minneraths umfaßt den Zeitraum von der ersten Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus bis zum Brief des Petrusnachfolgers Clemens an die Korinther.

Petrus hat in seinem ganzen Leben das Amt der Einheit ausgeübt. Er sorgte für die Einheit der Apostel untereinander und war Garant ihrer Einheit mit Christus. Dieser Auftrag Christi an Petrus, Garant der Einheit zu sein, ist in den verschiedenen neutestamentlichen Schriften unabhängig voneinander dokumentiert und geht tatsächlich auf den historischen Jesus zurück, der Petrus zum sichtbaren Eckstein seiner Kirche machen wollte. Petrus war es schließlich, der die Schüler des Herrn in Jerusalem für Pfingsten sammelte und wohl auch vorbereitete. Er ist eindeutig das Haupt der ersten Gemeinde. Er

ergreift die Initiative, den ersten Heiden zu taufen, und er setzt diese Entscheidung auch bei den anderen Aposteln durch.

Die Frage der Zulassung von Heiden zur Taufe schuf die ersten Konflikte zwischen einer Gruppe, die sich strikt an jüdischen Traditionen orientieren wollte und dem Apostelkollegium. Das Geschehen von Antiochia zeigt vor allen Dingen Paulus wenig bereit, bei der Heidenmission irgendwelche Restriktionen zu akzeptieren. Etwa vom Jahre 50 ab verlaufen die judenchristlichen Mission, die paulinische und die johanneische Mission auf verschiedenen Wegen. Petrus wird auch von Paulus eindeutig als der Gründer der römischen Kirche gesehen, akzeptiert und anerkannt. Zwischen 62 und 65 interveniert Petrus in Kleinasien, um Paulus den Judenchristen johanneischer Prägung zu empfehlen und gleichzeitig eine irriige Interpretation bezüglich der Eschatologie zu korrigieren. Bevor er als Märtyrer unter Nero stirbt, läßt der Apostelfürst den ersten Petrusbrief zusammenstellen und versenden. Dieser erste Petrusbrief erweist sich als eine Synthese von judenchristlicher und paulinischer Theologie. In einer sorgfältig abwägenden, behutsamen Argumentation datiert Minnerath den 1. Petrusbrief auf das Jahr 65 und korrigiert damit seine frühere Auffassung (Minnerath, R., *La position de l'église de Rome aux trois premiers siècles*, in: Maccarrone, M., *Il primato del vescovo di Roma nel primo millennio. Ricerche e testimonianze. Atti del simposium storico-teologico Roma, 9.-13. Ottobre 1989*, Pontificio Comitato di Scienze Storiche, *Atti e Documenti* 4., Città del Vaticano 1991, S. 139-171, hier: 145).

Ungefähr zur gleichen Zeit verfaßt der Petrus-schüler Markus sein Evangelium, das im Grunde

ein Kompendium der petrinischen Lehre darstellt. Die starken Konvergenzen zu den schon existierenden Evangelien des Lukas und Matthäus machen deutlich: ein jedes der Evangelien ist authentischer Ausdruck des einzigen Evangeliums Jesu Christi.

Nach dem Tode des Petrus fügt der Autor des vierten Evangeliums das Kapitel 21 seinem Werk an, um seine wohl etwas isolierte und geteilte Gemeinschaft näher an Petrus, der vom Herrn zum Hirten der ganzen Herde gemacht wurde, anzubinden. Er sieht nämlich in Petrus das Zeichen der Einheit aller Richtungen der frühen Mission. Das Buch schließt mit einer übersichtlichen Chronologie der apostolischen Zeit vom Jahre 30 bis 70 n. Ch.

Dieses geistvoll elegante Werk Minneraths könnte für den ökumenischen Dialog von großer Bedeutung sein, stellt es doch deutlich heraus, daß der Petrusdienst zum Wesen der von Christus gegründeten Kirche gehört. Der ruhig und sachlich, ganz unpolemisch geführte Beweis für die Frühdatierung neutestamentlicher Schriften könnte der exegetischen Diskussion neue Impulse vermitteln. Die »Spätdatierungsdogmen« der neutestamentlichen Wissenschaften sind hier jedenfalls auf höchstem Niveau kritisch hinterfragt. Nicht nur deshalb ist eine deutsche Übersetzung dieses vorzüglichen Werkes ein dringendes Desiderat.

Wilhelm Imkamp, Maria Vesperbild –
Ziemetshausen

Dogmatik

Felder, Alois: *Wort – Strukturprinzip der Theologie. Zur »Theologie des Wortes bei Leo Scheffczyk«*, St. Ottilien 1993, ISBN 3-88096-766-0, 487 S., DM 58,00.

Mit seiner bei Prof. L. Lies, Innsbruck, betreuten Dissertation griff Alois Felder ein Thema auf, das seit den fünfziger Jahren und vor allem seit dem Zweiten Vaticanum in der katholischen Theologie starke Aufmerksamkeit gefunden hat. Dem katholischen Bemühen, der seit der Gegenreformation einseitigen Betonung der Sakramente eine Worttheologie an die Seite zu stellen, steht andererseits nur z. T. eine Bereitschaft der evangelischen Theologie gegenüber, die einseitige Betonung des Wortes zugunsten des Sakraments aufzubrechen. Dabei bereitet vor allem die Zuordnung beider Größen Schwierigkeiten. Felder zeigt im einführenden ersten Kapitel ferner, daß mit der Theologie des Wortes nicht nur sein Verhältnis zum Sakrament einer näheren Bestimmung bedarf (was an konkreten Fällen exemplifiziert wird), sondern grundlegende Fragen der Schöpfungstheologie, der Anthropologie und Soteriologie wesentlich tangiert werden. Da Leo Scheffczyk nicht nur mehrmals über die Worttheologie gehandelt hat, sondern diese auf einem breiten gesamtheologischen Fundament aufruht und darin integriert ist, zeigt sich die Konzentration auf ihn als gute Wahl.

Das zweite Kapitel dient mehr einer philosophisch-anthropologischen Erhellung des Wortes aus den Werken Scheffczyks. Der Urgrund der Sprache liegt im Geist, weshalb auch von einem Sprechen Gottes geredet werden kann, wobei die dialogische Struktur des Geistes besonders hervorgehoben wird. Die Sprache eignet sich aber ebenso zur leib-geistigen Konstitution des Menschen. In

umsichtiger Systematik stellt Felber den Dienst der Sprache zur Entfaltung des Menschseins heraus: Die logische Funktion (Erfassung und Mitteilbarkeit der Wirklichkeit), die ästhetische Funktion, die energetische Funktion des Wortes werden dann bestimmten Verengungen und Gefährdungen der Sprache und ihres Verständnisses gegengestellt. Das gefährdete Wort bedarf der Heilung, die gewisse Grundhaltungen des Menschen voraussetzt, aber letztlich auf das »ewige Wort« verweist.

Im 3. Kapitel wird die theologische Bedeutung des Wortes im Zusammenhang mit der ersten und zweiten Schöpfung in Christus, also in der Heilsgeschichte herausgearbeitet. Die Schöpfung und vor allem der Mensch in seiner Personalität verdankt sich dem schöpferischen Ruf Gottes, ist aber damit auch zur Antwort aufgerufen. Die Worthaftigkeit der gesamten Schöpfung gilt auch für die materielle Welt, die nicht reine Masse ist, sondern durch ein immaterielles Ordnungsprinzip geprägt ist. Aus der Perspektive des Wortgeschehens werden dann die *creatio continua* und die Vorsehung als Extension des Schöpfungsgeschehens, die Sünde als Verweigerung der Antwort, die geschlechtliche Bipolarität als Abbild des Schöpfer-Geschöpf-Dialogs interpretiert. Die Schöpfung wird überhaupt als Ausweitung des innertrinitarischen Wortgeschehens in die Endlichkeit erklärt. Die Schöpfung in und durch den Logos wird dann durch die Menschwerdung des Logos auf eine neue Stufe gehoben: Der Ruf Gottes wird zu einem immerwährenden Gespräch vertieft, das in der Kreuzigung zu einer unüberbietbaren Dichte führt, da sich »der Sohn im Gehorsam ganz und gar ausspricht, bis er stirbt« (233). Aber auch dieser erneute Liebesruf Gottes kann beantwortet oder verweigert werden. So führt die Linie von der

Schöpfung über die Inkarnation zur Parusie mit der innigsten Gesprächsmöglichkeit (oder der endgültigen Verweigerung im Dauermonolog) zwischen Gott und Mensch, mit der Verklärung der gesamten Schöpfung und der gesteigerten zwischenmenschlichen Kommunikabilität.

Das nächste große Kapitel behandelt die Kirche als Schöpfung des Wortes und ihre werthafte Gestalt. Das heilbringende Wort Gottes ist zwar in Jesus Christus endgültig erschlossen, muß aber weiter ergehen, sollte die Heilmöglichkeit nach der Himmelfahrt nicht verkürzt werden, so daß auf eine neue Fülle der Zeit zu warten wäre. Das Heilsgeschehen in Jesus Christus setzt sich daher in der Kirche fort. Sie ist Abbild des Wortseins des göttlichen Sohnes, in ihr begegnet das Wort des Vaters dem ganzen Menschengeschlecht. Die Kirche, Groß-Christus, Vergegenwärtigung des Auferstandenen und Ganzsakrament, wird jedoch nicht nur in der Identität, sondern auch in ihrem Unterschied zu Christus herausgestellt. In diesem Kapitel werden die verschiedenen Aspekte von »Wort« in der Kirche erörtert: Die wechselseitige Ursache von Kirche und Apostelamt, das Verhältnis der viva vox der apostolischen Verkündigung zur Schrift, der Bezug des AT zum NT, die Thematik Schrift und Tradition und die Einheit von Wort und Sakrament. Sehr ausführlich wird aus Scheffczyks Schriften die Theologie der Verkündigung herausgearbeitet: Das Wesen der Verkündigung, ihre Bedeutung, der Ort der Predigt als Aktualisierung des objektiven Gotteswortes, die Anforderungen an den Prediger, wobei Scheffczyk auf Prinzipien der Sakramentenlehre rekurriert, ohne die schwierigere »Handhabung« dieser Prinzipien bei der Verkündigung zu übersehen. Auch die Fragen um die Laienpredigt werden aufgegriffen: Die amtlich-offizielle Verkündigung verlangt einen Prediger, der zeichenhaft das Haupt Christus in seinem Gegenüber zur Kirche (trotz der Einheit mit ihr) vergegenwärtigt. Insgesamt wird hier eine Theologie der Wortverkündigung dargelegt, die auch den Praktikern zur Überprüfung bzw. Vertiefung ihres Tuns angelegentlich zur Lektüre empfohlen sei. – Das fünfte Kapitel bringt thesenartig eine Zusammenfassung.

Felder ist eine Gesamtdarstellung der Theologie Leo Scheffczyks gelungen, und zwar in einer Weise, daß immer wieder Scheffczyk selber zur Sprache kommt. Zwar war Scheffczyk als Theologe des Wortes bekannt, aber die Gesamtdarstellung aus der Perspektive des »Wortes« zeigt nicht nur die Geschlossenheit seines Denkens, sondern auch seine Zeitnähe. Mit diesem Ansatz beim Wort entspricht Scheffczyk nicht nur dem Desiderat an

die Theologie, schriftnahe zu sein, sondern bietet einen zentralen »Umschlagsort« für die Vermittlung der biblischen Botschaft an die heutige Zeit, für das ökumenische Gespräch und vor allem für die interne systematische Bündelung der Theologie. Die Zeitnähe zeigt sich auch an der Vielfalt von aktuellen Themen, die Scheffczyk, in seinen vielen Schriften zerstreut, behandelt hat. Felder gebührt das Verdienst, diese Einzelthemen in ihrem großen inneren Zusammenhang dargestellt zu haben. In einer Zeit, in der einerseits das viele Spezialwissen den Blick auf die innere Einheit versperrt oder andererseits eine gewaltsame Systematik die Vielfalt der Aspekte unterdrückt, sind gerade eine Entwicklung der vielen Einzelthemen aus einer Mitte und ihre Zusammenschau eine dringende Aufgabe. Nicht nur Fachtheologen, auch Praktiker werden in diesem Werk viele Anregungen finden.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Moos, Alois: Das Verhältnis von Wort und Sakrament in der deutschsprachigen katholischen Theologie des 20. Jahrhunderts (Konfessionskundliche und kontroverstheologische Studien 59). Paderborn: Bonifatius 1993, 419 S., ISBN 3-87088-719-2, DM 88,00.

Die vorliegende monographische Abhandlung wurde 1991 als Dissertation an der Katholisch-Theologischen Fakultät in Mainz angenommen.

Die Arbeit gliedert sich in drei Hauptteile, die 10 Kapitel umfassen (1. Teil: Entfaltung des Problems, Kapitel 1–4; 2. Teil: Kritische Sichtung der Entwürfe, Kapitel 5–7; 3. Teil: Eine neue Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament im Anschluß an Karl Rahner, Kapitel 8–10).

Der erste Teil (»Entfaltung des Problems«) beginnt damit, daß im einleitenden Kapitel (18–30) das Umfeld der Fragestellung abgesteckt wird. Dabei versucht Moos (= M.) seine Arbeit gegenüber anderen monographischen Abhandlungen (z. B. Franz Sobotta, Die Heilswirklichkeit der Predigt in der theologischen Diskussion der Gegenwart) abzugrenzen und zu legitimieren (27).

Hierauf folgt ein Kapitel über die *Wirksamkeit des Wortes Gottes* (31–102) und seine Bedeutung in Abgrenzung zum Sakrament. Dabei kommen bibeltheologische und exegetische, theologiegeschichtliche, liturgiewissenschaftliche und mysterientheologische und systematische Aspekte zum Zug. Anschließend verweist er auf die Rezeption sowie die Bestätigung vieler dieser Aspekte durch

das II. Vatikanische Konzil. Im Anschluß daran geht es M. um die Klärung des Begriffs »Heilswirksamkeit der Verkündigung des Wortes«. Er versteht es dabei, eine gute Auswahl zu treffen und gut zu systematisieren.

Im 3. Kapitel (109–137) skizziert M. kurz die zwei grundlegenden Tendenzen in der Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament: entweder werden die Unterschiede hervorgehoben oder es werden die Gemeinsamkeiten betont. In diesem und im anschließenden Kapitel über »Die Aufgabe einer Bestimmung des Verhältnisses von Wort und Sakrament« (138–146) wird der zweite Teil der Arbeit (»Kritische Sichtung der Entwürfe«) vorbereitet und näher auf die Problematik der Zuordnung von Wort und Sakrament eingedungen.

Im 5. Kapitel (148–157) erhebt M. ein nicht unproblematisches Nebeneinander von Wort und Sakrament im neuen Testament, im II. Vatikanischen Konzil und bei einzelnen Theologen (vgl. 148), um dann einen wichtigen Schritt auf das Kernproblematik zu tun, indem er die Frage der Zuordnung angeht.

In Kapitel 6 (158–211) stellt M. die Frage, ob von einer unterschiedlichen »Dramaturgie« des Wortes und des Sakramentes gesprochen werden kann. Dabei kommen die wichtigsten Aspekte der Problemstellung in gelungener Weise zur Darstellung: Die »unterschiedliche Zielbestimmung von Wort und Sakrament in sozialer Hinsicht« (160–162), »Wort und (sakramentales) Zeichen« (163–173), »Wort und (sakramentale) Handlung (174–183), »Gegenwart Christi im Wort – Gegenwart Christi im Sakrament« (183–186), »Deszendentes Wort und ascendentes Sakrament« (189–204), »Primär-performatives« Wort und »explizit-performatives« Sakrament (204–210). In der Beurteilung O. Semmelroths (bzw. L. Scheffczyks), der die Verknüpfung von Wort und Sakrament in den zwei Phasen des Heilsereignisses Christi begründet, kann M. nur sehr schwer zur *Bedeutung* dieser theologischen Begründung vorstoßen, da er die (durchaus gegebene!) soteriologische Relevanz der Menschwerdung Christi überbewertet und das *heilsgeschichtliche* »Mehr« des erlösenden Todes am Kreuz durch die Auferweckung von den Toten nicht mehr auszuwerten vermag.

Im 7. Kapitel wird die Frage nach der unterschiedlichen »Gnadenmitteilung durch Wort und Sakrament« (212–273) untersucht. Dabei geht es vor allem darum, inwieweit und in welchem Maße die Wortverkündigung des Sakramentes bedarf, um den Hörer bzw. den Empfänger des Sakramentes zu rechtfertigen. Die wesentlichen Argumente ver-

schiedener Vertreter (u. a. V. Schurr, J. Betz, E. Haensli, L. Scheffczyk, O. Casel, G. Söhngen, V. Warnach, M. Schmaus, L. Agustoni, O. Semmelroth) werden aufgenommen und beurteilt.

M. vertritt die Auffassung, daß gemäß dem biblischen Befund die Wortverkündigung unabhängig von der Sakramentenspendung rechtfertigend wirke, da das Sakrament in seinem innersten Kern »Wort« d. h. Zusage des Heils ist. Damit sind für den weiteren Fortgang die Weichen gestellt: M. ist geradewegs gezwungen, zur Frage, wie die Aussagen des Tridentinums, daß »ohne die Sakramente – oder wenigstens das Verlangen nach ihnen – die Gnade der Rechtfertigung nicht erlangt werden könne« (269; vgl. DS 1529) Stellung zu nehmen. Diese Fragestellung bildet dann den Ausgangspunkt für den dritten und abschließenden Teil der vorliegenden Dissertation über »Eine neue Verhältnisbestimmung von Wort und Sakrament im Anschluß an Karl Rahner«.

Im 8. Kapitel über die »Hermeneutik der (Allgemeinen) Sakramentenlehre des Tridentinums« (274–295) versucht M. unter der Devise »»Dogma unter dem Wort Gottes«: Die Notwendigkeit einer Hermeneutik der lehramtlichen Sakramententheologie« (275–279) aus dem dogmengeschichtlichen Hintergrund des Tridentinums eine hermeneutische Grundlage zu schaffen, von der aus die entscheidenden Passagen so gedeutet werden können, daß eine Worttheologie möglich wird, die von der Sakramententheologie unabhängig ist. Dabei müsse vor allem das Dekret über die Rechtfertigung genügend berücksichtigt werden, in dem das eigene der Trientiner Sakramentenlehre zum Vorschein trete: »Sakrament des Glaubens, ohne *den* niemand die Rechtfertigung« (284) empfangen. Dabei wird an entscheidender Stelle einfach von der »Tatsache« (285) gesprochen, daß das »sola fide« von Luther nicht nur umstritten »sondern auch falsch verstanden worden war« (285). Am Beispiel der »geistlichen Kommunion« (290–294) wird versucht, den Befund zu erhärten.

Als Lösung werden dann die Lösungsmodelle von K. Rahner und H. R. Schlette vorgelegt, die den Sprung zu einer eigenständigen Worttheologie machen. Das heißt: sie sind in ihrer Begründung nicht mehr an eine Sakramententheologie, die nicht zuletzt auf der Linie eines »falsch verstandenen« Tridentinums als »fertig« (279) betrachtet wird, gebunden ist. Das Wort bzw. die Wortverkündigung vermag unabhängig vom Sakrament bzw. der Sakramentenspendung zu rechtfertigen, da das Sakrament in seiner Zeichenhaftigkeit »wesenhaft Wort« (301) ist. »Die höchste Wesensverwirklichung des wirksamen Wortes Gottes als Gegenwärtigung der

Heilstat Gottes ist das Sakrament und nur es« (K. Rahner; 296) Dieser »komparativische Charakter« der Sakramente wird sodann mit den kritischen Anfragen verschiedener Theologen konfrontiert und auf seine Haltbarkeit hin geprüft. Wichtige Begriffe der traditionellen Sakramententheologie (z. B. »ex opere operatum«) werden neu zu bestimmen gesucht.

Im letzten Kapitel (348–394) strebt M. danach, die Sakramente durch eine anthropologische Begründung als »Ereignisse« »gelingender Kommunikation Gottes mit dem Menschen« (351–356) darzulegen, um so die »qualifiziert höhere Greifbarkeit« (349) der Sakramente gegenüber der Wortverkündigung, die aber »kein ›Mehr‹ an Gnade« (349) erbringe, zu erweisen.

Die klare und kompetente Darstellung der komplexen Fragestellung verdient Anerkennung. M. versteht komplexe Zusammenhänge auf verständliche Art und Weise darzustellen. In der Auf-

arbeitung des Themas sind keine nennenswerten Autoren unberücksichtigt geblieben. Die Lektüre der vorliegenden Veröffentlichung ist gewinnbringend. Neben den schon erwähnten kritischen Anmerkungen vermißt man in den letzten drei Kapiteln allerdings eine für die Worttheologie entscheidende Fragestellung: *unter welchen Bedingungen* ist das Wort (bzw. die Wortverkündigung) heilswirksam? Oder ist das heilshafte Wort dem Menschen immer schon so zugesagt, daß es keiner Worttheologie bedarf, da ihr Anliegen ipso facto mit der menschlichen Existenz und deren geschichtlicher Verwirklichung schon gegeben ist? Auffallend ist, daß der Themenbereich des *verdorbenen Wortes* nicht berücksichtigt wird. Interessant und gewinnbringend wäre auch die Erläuterung der Frage gewesen, welchen Stellenwert der Heiligen Schrift bzw. der kirchlichen Verkündigung (Predigt) Kirche innerhalb eines komparativen Charakters der Sakramente hat.

Alois Felder, Rom

Anschriften der Herausgeber:

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

Anschriften der Autoren:

Prof. Dr. Vittorio Possenti, Palazzo Nani Mocenigo, Dorso Duro 960,
 I-30123 Venezia
 Dr. Michael Stickelbroeck, Hauptplatz 1, A-3040 Neulengbach

Grußwort an Erzbischof Dr. Dr. h.c. Josef Stimpfle

Dieses Heft ist Erzbischof Dr. Dr. h.c. Josef Stimpfle gewidmet. Erzbischof Stimpfle feierte am 25. März 1996 seinen 80. Geburtstag und kann am 28. Juli auf ein 50-jähriges Wirken als Priester zurückschauen.

Als Bischof von Augsburg (1963–1992) hat sich der Jubilar auch große Verdienste um diese Zeitschrift erworben. In Anbetracht der vielen theologischen Zeitschriften im In- und Ausland war es 1985 ein gewagtes Unternehmen der Brüder Clemens und Dr. Bernd Pattloch und der Herausgeber, eine neue Zeitschrift zu gründen. Wenn man bedenkt, daß manche Zeitschriften nur auf ca. 200 Abonnenten kommen – das Interesse an anspruchsvoller Theologie ist begrenzt –, ist eine solche Publikation auch ein finanzielles Risiko. Bischof Stimpfle hat zur Gründung der Zeitschrift ermutigt und tatkräftig mitgewirkt. Um ihm dafür gebührend zu danken, erscheint diese Ausgabe des Forums als Doppelheft.

Bei dieser Gelegenheit wollen die Herausgeber ein Wort des Dankes und der Information an die Leser richten. Die Zeitschrift hat zur Zeit ca. 1100 Abonnenten aus ungefähr 40 Ländern. Sie trägt sich damit finanziell und ist in dieser Hinsicht unabhängig. Diese vergleichsweise hohe Abonnentenzahl und der Wunsch vieler Hochschulen und Orden in Europa und in Amerika, in einen Zeitschriftenaustausch einzutreten, zeigt die Anerkennung, die das Forum gefunden hat.

Die Herausgeber bemühen sich um eine breite Streuung der Themen: Neben den einzelnen Disziplinen sollen auch aktuelle Themen zur Sprache kommen. Bei aller Offenheit für die Weite des Katholischen soll aber keinem Pluralismus gehuldigt werden. Dadurch soll es dem Leser, der sicher nicht an jedem Thema das gleiche Interesse findet, die Möglichkeit gegeben werden, sich nicht nur auf hohem Niveau zu informieren, sondern sich auch mit der Zeitschrift zu identifizieren. Die Abonnentenzahl dürfte die Richtigkeit dieser Leitlinie bestätigen.

Dieses Interesse ist auch eine Weise des Dankes an den Jubilar.

Die Herausgeber

Die wahre Kirche. Zur Motivation der Konversion J. H. Newmans

Von Leo Scheffczyk, München

Die folgenden Überlegungen zur Motivation der Konversion J. H. Newmans dienen nicht einem dogmatisch-systematischen Anliegen, etwa der Darstellung der theologischen Lehre Newmans über die Kirche. Diese seine Lehre über die Kirche ist in vielfacher Weise erörtert und behandelt worden¹. Das Ziel des folgenden Beitrags ist ein mehr geistliches und spirituelles. Er will nicht objektiv das Kirchenverständnis Newmans ausarbeiten, sondern er will den tiefen subjektiven Impuls im Leben Newmans ausfindig machen, der seinen Lebensweg bestimmte und ihn zum katholischen Glauben führte.

Dieser tiefste Impuls lag, wenn man die Zeugnisse sachgemäß auswertet, nicht etwa nur im Streben nach der einen gültigen Wahrheit, wie es einem Philosophen anstünde; er bestand auch nicht im Streben nach persönlich religiöser Erfüllung, wie sie jedem frommen Menschen zu eigen ist: Er bestand vielmehr in der Suche und in der Sehnsucht nach der wahren Kirche; denn Newman erkannte auf seinem Lebensweg immer deutlicher, was ihm schließlich zur innersten Überzeugung wurde: Alle die genannten geistigen Güter und Werte wie Wahrheit, religiöse Gewißheit und geistliche Erfüllung sind zuletzt nur zu gewinnen, wenn es die alles umfassende Wirklichkeit und den alles tragenden Wert der Kirche gibt. So geht es in diesen Überlegungen um die Kirche in ihrer Größe, Wahrheit und Schönheit als seelische Kraft im Lebensgang Newmans.

Unter diesem mehr subjektiven Aspekt der inneren Erfahrung der Kirche im Leben Newmans erscheint Newman weniger als Lehrer betreffs der Kirche, sondern als von der Idee und von der Wirklichkeit der Kirche innerlich Ergriffener; es geht deshalb nicht um die Geschichte seiner Lehre von der Kirche, sondern es geht um die Geschichte seiner Seele, die sich von der geistigen Macht der Kirche angezogen fühlte und auf manchen verschlungenen Wegen zur Einheit mit der Kirche gelangte. Unter diesem Aspekt wird Newman nicht so sehr als Theologe der Kirche betrachtet, denn als menschliches und christliches Vorbild für eine kirchliche Existenz.

¹ Vgl. dazu u.a.: W. Becker, Newman und die Kirche: Newman Studien I (1948) 236–250, 335–338; Ph. Boyce, Die eine und die sichtbare Kirche im Leben und Denken Newmans, in: Christliche Innerlichkeit 24 (1989) 88–98; Y. Congar, Die Lehre von der Kirche. Vom abendländischen Schisma bis zur Gegenwart: Hdb. d. Dogmengeschichte III/3d (hrsg. von M. Schmaus – A. Grillmeier – L. Scheffczyk), Freiburg 1971, 96–98.

Von dem großen Theologen der Alten Kirche, dem Alexandriner Origenes († 254), den Newman auch gut kannte², stammt das Wort, das jeder Christ eigentlich eine »anima ecclesiastica« sein solle, eine von der Kirche durchdrungene Existenz. Diese Kennzeichnung des Charakters eines wahren Christen hat sich an Newman in seinem Lebensweg vollauf erfüllt. Er kann deshalb ein leuchtendes Beispiel sein für die Einheit von christlichem Leben und Kirche, ein Beispiel, das heute besonders ansprechen muß in einer Zeit, da die Kirche, wenigstens in Europa, von den Menschen und selbst von den Christen immer weniger verstanden und geliebt wird. Newman suchte die Kirche zeit seines Lebens, aber am Anfang in mehr tastender, unbewußter Weise, so daß er noch keine Verpflichtung gegenüber dieser Gemeinschaft als einem höchsten Wert und einer unbedingten Notwendigkeit empfand. Deshalb läßt sich diese erste Phase umschreiben als die Zeit des unbewußten Sehns nach der Kirche.

1) *Das unbewußte Sehnen nach der »Bekehrung«*

Man könnte gegen diese Aussage vom unbewußten Sehnen des jungen Newman nach der Kirche einwenden, daß er doch von Herkunft her Anglikaner war und in dieser Kirche lebte. Aber es ist etwas anderes, in einer Kirche zu leben oder ein volles Bewußtsein von ihrem Wert, ihrer Bedeutung und ihrer Notwendigkeit zu besitzen. Dieses Bewußtsein besaß der junge Newman tatsächlich nicht. Das bestätigt einer seiner Biographen mit der Feststellung: »Die kirchlichen und religiösen Einflüsse, denen Newman in seiner Jugend ausgesetzt war, waren nicht dazu angetan, ihm den Sinn und die Bedeutung der Kirche zum Bewußtsein zu bringen«³.

In der liberalen Bildungswelt von Newmans Schule und Elternhaus existierte diese Kirche nicht als geistige Kraft und als religiöse Größe. Die ihn als Schüler beeindruckenden Kräfte waren die klassische Bildung, die Musik und die zeitgenössischen Dichter wie der Romantiker Walter Scott († 1832)⁴. Allerdings entwickelte er auch eine Vorliebe für das Bibellesen, an dem sich freilich mehr seine Phantasie erfreute als sein Geist innerlich nährte⁵.

Trotzdem ereignete sich in dieser Zeit bei dem fünfzehnjährigen Schüler ein religiöses Erwachen, das von Rev. Walter Mayer angeregt war, welcher sich einen Fundus von kalvinistischen Überzeugungen mitten in der liberalistischen Dürre der anglikanischen Kirche bewahrt hatte. Es war gewiß ein Zeichen für das sich hier schon meldende Wahrheitsstreben, wenn der junge Newman von seinem Lehrer damals die Überzeugung annahm, daß es im religiösen Leben ein festes Bekenntnis und ein Dogma geben müsse⁶, was man als das erste Aufleuchten eines katholischen Grundgedankens ansprechen könnte. Dieser Grundgedanke hatte aber nur eine sehr

² Vgl. *Apologia pro vita sua. Geschichte meiner religiösen Überzeugungen*, Mainz 1951, 46.

³ W. H. van de Pol, *Die Kirche im Leben und Denken Newmans*, Salzburg 1937, 81.

⁴ Vgl. O. Karrer, Kardinal J. H. Newman, *Die Kirche I*, Einsiedeln 1945, 36f.

⁵ W. H. van de Pol, 82.

⁶ W. H. van de Pol, 83.

schmale Basis. Er bestand in der Gewißheit von »Himmel und Hölle, von Gottes Huld und Gottes Zorn, vom gerechtfertigten und nicht gerechtfertigten Menschen«⁷. Im zweiten Teil des Jahres 1816 spielte sich dann die Entwicklung ab, die er später als seine »Bekehrung« bezeichnete, die Verwandlung zu einem inneren Leben in geistiger Distanz von der Welt und im Streben nach Heiligung des Lebens⁸. In diesem Umschwung seines Geistes erfuhr er auch die Berufung zu einem zölibatären Leben, dem er sich von nun an zeitlebens verpflichtet fühlte.

Man könnte nun meinen, daß diese Ereignisse: die Erkenntnis von feststehender Wahrheit, die den Christen heute z.B. weithin abhanden gekommen ist, ferner der Glaube an die Existenz eines Dogmas und die Verpflichtung zu einem ehelosen Leben doch schon deutliche Marksteine auf dem Weg zum Katholizismus gewesen wären. Das kann man im Nachhinein, beim Rückblick auf die Geschichte dieses Lebens sagen. Aber der Betroffene selbst, der junge Newman, konnte dies so nicht sehen und verstehen. Er wußte nur, daß er noch nicht am Ziele war und daß er, wie er später einmal bekannte, wie die Israeliten hinter einer Wolke einherging, die »ihm voranging und ihn führte«⁹. So sammelte er auf seinem Wege mit seinen geistlichen Erfahrungen zwar gewisse Elemente, die zum Wesen der Kirche gehören, aber die bei weitem noch nicht das Ganze bilden. Darum könnte man bezüglich der Anfänge der Entwicklung Newmans zur Kirche hin das Goethewort verwenden: »Die Teile halt ich in der Hand, allein es fehlt das geistige Band«. Er hatte gleichsam einen Zipfel der Wahrheit ergriffen, an dem er sich in der Folgezeit in bewundernswerter Beharrlichkeit emporzog. Aber er wußte nicht, zu welchem Ziel es ihn weiterdrängte. Es war nur der Drang zu einer Ganzheit und zu einer Totalität der Wahrheit, deren Fehlen ihm schmerzlich bewußt war.

Zudem waren diese Teile auch in sich selbst noch nicht gänzlich solide und innerlich gefestigt. Das zeigte sich nachfolgend in seiner Studienzeit in Oxford, wo er kurzfristig dem Liberalismus nahestand, dann aber unter den Einfluß der im Anglikanismus auch noch bestehenden evangelikalischen Richtung geriet¹⁰. Die in ihr vorherrschenden Grundsätze wie die grundlegende ethische Ausrichtung, die individualistische Erlebnisfrömmigkeit und die eigenpersönliche Auslegung der Heiligen Schrift konnten die Bindung an eine objektive, hierarchische, von einem Christusamt geleitete Kirche nicht fördern.

Bezeichnenderweise brachte Newman in dieser seiner Oxforder Studienzeit (1816–1824), wie er anläßlich eines Gespräches aus dem Jahre 1823 berichtet, der Lehre von der Apostolischen Sukzession, die einen Grundpfeiler des katholischen Kirchenglaubens darstellt, keinerlei Verständnis entgegen¹¹. Dasselbe betrifft seine Stellung zur römischen Kirche, von der er noch bis ans Ende der zwanziger Jahre meinte, daß sie im Dienste des Antichristen stehe¹². Das Desinteresse an der Kirche

⁷ O. Karrer I, 39.

⁸ J. H. Newman, *Apologia*, 225.

⁹ W. H. van de Pol, 43.

¹⁰ Vgl. dazu J. E. Linnan, c.s.v., *The evangelical Background of the Henry Newman*, 2 Bd.e, Louvain 1965.

¹¹ W. H. van de Pol, 87.

¹² Ebda., 98.

im ganzen war so stark, daß er sich im Jahre 1825, wenn auch nur kurz, mit der Absicht trug, die anglikanische Kirche zu verlassen¹³. Ihm war zu dieser Zeit offenbar an einem frommen christlichen Leben gelegen, nicht aber an einer christlichen Kirche. Diese Konstellation von positiver Christlichkeit und Desinteresse an einer sichtbaren, rechtlich verfaßten Kirche findet sich in der Geschichte immer wieder. Um ein zeitnahes Beispiel dafür zu benennen, kann man auf den schwedischen Generalsekretär der UNO, auf Dag Hammarskjöld verweisen, der zwar eine mystische Christlichkeit lebte, aber keinerlei Kirchenbindung besaß.

Newman jedoch fand offenbar in der zwiespältigen Haltung zwischen einem spirituellen Christsein und der objektiven Größe der Kirche keine Ruhe. Es ist biographisch nicht genau festzustellen, was ihn etwa seit der Mitte der zwanziger Jahre des vorigen Jahrhunderts aus dieser schiefen Stellung befreite und einen zweiten Abschnitt seines Weges zur wahren Kirche einleitete. Man darf sie bezeichnen als

2) Phase des bewußten Strebens nach der Kirche in Konfrontation mit dem »Romanismus«

Mögen die Motive der Annäherung an die anglikanische Kirche, der Newman seit dem Jahre 1828 als Vikar von St. Mary bis 1843 diente, verschieden sein – eine gewichtige Rolle spielte die persönliche Bekanntschaft mit Richard Froude und John Keble –, so waren wohl entscheidend sein ausgeprägter Wirklichkeitssinn und sein historisches Interesse an den Kirchenvätern, die ihm die Kirche als für den Christen notwendige Realität nahebrachten. Damit verband sich aber auch die aktuelle Überzeugung, daß das Christentum im Kampf gegen den religiösen Liberalismus und den Relativismus nur wird bestehen können in Verbindung mit einer in sich gefestigten, geeinten Kirche.

Das war natürlich zunächst die anglikanische Kirche, die ihm auf diese Weise nahekam und für die er nun arbeitete. Aber das Merkwürdige an diesem seinem neuen Engagement für die Kirche war darin gelegen, daß es ihm im Grunde nicht um die gegenwärtige, weiterhin in der liberalistischen Agonie befindliche anglikanische Kirche ging, sondern um eine erst zu schaffende, innerlich emeuerte Kirche, die ihm gleichsam nur als Zukunftsziel vorschwebte. Als realistischer Gläubiger, der sich immer mehr an der Heiligen Schrift und an den Kirchenvätern nährte, wurde ihm freilich immer deutlicher, daß die Reform der existierenden Kirche nicht an einem Nullpunkt beginnen könne, wie man das heute in Kreisen der Kirchenreformer meint, sondern daß dies nur im Rückgang auf die Quellen und auf die Ursprungszeit geschehen könne. So kam es zu dem charakteristischen Ausspruch: »Mein Bollwerk war das Altertum«.¹⁴

¹³ Ebda., 90.

¹⁴ O. Karrer I, 72.

Ähnlich wie kurz vorher in Deutschland die Vertreter der katholischen Tübinger Schule die Erneuerung der Kirche aufgrund des Traditionsprinzips und nach einem klassizistischen Kanon zu verwirklichen suchten¹⁵, so ging es auch Newman um die »Rettung des anglikanischen Kirchenbildes«¹⁶ aus den ewigen, gültigen Kräften und Wahrheiten der Ursprungszeit. Was er über die Kirche des Ursprungs als bleibendes Vorbild jedweder Reform dachte, findet sich schon in einer Predigt des Jahres 1829 ausgeführt, in der es heißt: »Ihr wißt, es gab eine Zeit, da nur Ein großer Leib von Christen über die Welt hin war, die Kirche genannt. Sie fand sich in jedem Land, wo der Name Christi genannt wurde, sie stammte überall durch die Reihe dieser Bischöfe von den Aposteln ab, und sie war überall in vollem Frieden und geschlossener Einheit, Zweig mit Zweig, über die ganze Welt hin«. Zum Schluß dieses Lobpreises auf die ursprüngliche Kirche aber findet sich die bezeichnende Aussage: »So erfüllte sie die Weissagung: ›Jerusalem ist gebaut als eine Stadt, in eins gefügt«¹⁷.

Es mag sein, daß der an dieser Stelle offenbar auch in religiöser Begeisterung und in gläubiger Ergriffenheit vor dem Bild der Kirche stehende Prediger den ursprünglichen Stand der Kirche idealisierte und verschönte. Aber man kann nicht sagen, daß er ihn verfälschte, sondern im Wesentlichen das Richtige traf, vor allem im Verhältnis zum damaligen Zustand der anglikanischen Kirche. Von diesem Glauben an die wahre, ursprüngliche Kirche Jesu Christi in ihrer Einheit, Heiligkeit, in ihrer Reinheit der Lehre und ihrer Kraft des Martyriums waren die Bemühungen des Presbyters der anglikanischen Kirche bestimmt, der in den dreißiger Jahren seine *Tracts for the Times*¹⁸ verfaßte, welche zusammen mit seinen Predigten zur treibenden Kraft der Oxford-Bewegung (Oxford Movement) wurden¹⁹. Man findet darin zu Herzen gehende Sehnsuchtsrufe nach der wahren Kirche, so wie sie von Christus selbst in den Aposteln gegründet worden war.

Es ist begreiflich, daß sich bei diesem Befassen mit der Alten Kirche auch die Realität der existierenden römisch-katholischen Kirche anmeldete, die Newman immer mehr zur Kenntnis nehmen mußte, ohne sie, wie besonders die Romreise vom Jahre 1833 beweist, wirklich schätzen zu lernen. Am Kanon der Alten Kirche gemessen, kam er bezüglich der Kirche Roms zu dem negativen Urteil, daß sie durch viele unbegründete Zutaten die Ursprünge verfälscht habe, ein Vorwurf, der vielfach durch die Geschichte geht und auch heute noch erhoben wird. Newman konnte zur damaligen Zeit die römische Kirche sogar der »praktischen Abgötterei« bezichtigen²⁰. Das Ideal der Alten Kirche vor Augen, konnte er vorerst »Rom« das wahre Kirchesein nicht zuerkennen. Aus Gründen der Redlichkeit und der Wahrheitsliebe, die sein Sehnen immer auch antrieb, konnte er aber die ge-

¹⁵ Vgl. J. R. Geiselman, *Die katholische Tübinger Schule. Ihre theologische Eigenart*, Freiburg 1964, 162 u.ö.

¹⁶ O. Karrer I, 78.

¹⁷ O. Karrer I, 45.

¹⁸ Vgl. G. Biemer, *John Henry Newman. 1801–1890. Leben und Werk*, Mainz 1989, 38–42.

¹⁹ Ph. Boyce. a.a.O., 92f.

²⁰ W. H. van de Pol, 178.

schichtliche Größe der römischen Kirche auch nicht gänzlich leugnen, vor allem nicht im Hinblick auf die ihm ebensowenig ideal erscheinende anglikanische Kirche. Als geistiger Ausweg aus diesem Dilemma erschien ihm die Annahme einer »via media« zwischen dem sog. »Romanismus« und »dem vulgären Protestantismus«, auf welchem Weg er grundsätzlich die anglikanische Kirche stehen sah.

Diese Position versuchte er in dem Buche über »Das prophetische Amt der Kirche« (1837) denkerisch zu begründen. Hier vollzog sich das heftigste Ringen mit der katholischen Kirche, bei dem er doch aber zugleich auch von dieser Kirche ergriffen wurde, vor allem wegen des in ihr erhaltenen apostolischen Prinzips und der Tradition. Dabei stellte er zugleich auch fest, daß die gegenwärtige anglikanische Kirche diesen Prinzipien nicht entsprach, weshalb er an ihrer Reform immer mehr zweifelte. Er mußte sich nur noch klarer machen, daß die in der Geschichte vor sich gegangenen Änderungen keine Verirrungen und kein Abfall vom Ursprung waren, sondern organische Entwicklungen der fundamentalen Wahrheit. Diese Erkenntnis arbeitete er in dem Werk »Über die Entwicklung des Glaubenslehre« vom Jahre 1845 tiefgründig aus und stand so vor dem Ziel seines Sehns: vor der wahren Kirche Jesu Christi, der una, sancta, catholica und apostolica ecclesia.

Später hat Newman einmal formuliert, welches Ziel ihm bei seiner drei Jahrzehnte währenden Suche vor Augen geschwebt hatte: Es war die »Tiefe und Macht in der katholischen Religion, eine Fülle der Befriedigung in ihrem Bekenntnis, ihrer Theologie, ihren Riten, ihren Sakramenten, ihrer Disziplin, die Freiheit und Stütze zugleich ist«. Es war das »Geheimnis der Kraft der Kirche, das Prinzip ihrer Unaufhörlichkeit und das Band ihrer unauflöselichen Einheit«²¹. Will man das, was er suchte und in der katholischen Kirche fand, auf eine begriffliche Formel bringen, so darf man zu einer Formulierung aus dem Buch »Über die Entwicklung der christlichen Lehre« greifen, die besagt: Ich würde »die Menschwerdung Gottes als den Zentralaspekt nennen, aus dem heraus die drei Hauptaspekte [der] Lehre hervorgehen: der sakramentale, der hierarchische und der asketische« Aspekt²².

Wenn man diesen langen, wechselvollen Weg zur Erfüllung der Sehnsucht nach der wahren Kirche verfolgt hat, stößt man auf die Frage, wie Newman sich nach Erreichen dieses Zieles verhielt, ob er sich etwa geistig an diesem Ziel zur Ruhe setzte oder ob er den Weg nicht in gewisser Weise fortsetzte und ob ihn seine Sehnsucht nicht auch innerhalb der Kirche auf andere, neue Weise weitertrieb. Tatsächlich wirkte diese Sehnsucht weiter, aber nicht mehr in Richtung auf etwas noch nicht Erreichtes, sondern in Richtung auf die Verlebendigung dieses Erreichten bei sich selbst wie bei den Glaubensbrüdern. Es war die Sehnsucht nach dem Leben aus der katholischen Fülle.

²¹ W. H. van de Pol, 325.

²² Ebda., 37.

3) *Die Sehnsucht nach dem Leben aus der Fülle*

Zunächst darf man nicht daran zweifeln, daß Newman mit seiner Konversion zur katholischen Kirche eine tiefe geistige Erfüllung und eine seelische Beglückung erlebte. Er sagt darüber in der Apologie: »Ich habe in vollkommenem Frieden und in ungestörter innerer Ruhe gelebt, ohne je von einem einzigen Zweifel heimgesucht zu werden«²³. Er wiederholte dieses Bekenntnis später angesichts der in den sechziger Jahren ausgestreuten Berichte, daß er wieder zur anglikanischen Kirche zurückkehren wolle²⁴. Aber er fügte zu dem zitierten Wort sofort auch hinzu: »Damit will ich nicht sagen, daß mein Geist müßig gewesen sei, oder daß ich aufgehört hätte, über theologische Fragen nachzudenken«²⁵.

Wenn man versucht, die zweite Hälfte des Lebens Newmans, die Zeit nach seiner Konversion vom Jahre 1845, zu charakterisieren, so darf man wohl zu folgender Erklärung greifen. Man darf sagen: Er hatte nach dem biblischen Bild vom Schatz im Acker (Mt 13,44–46) den ersehnten Reichtum der Wahrheit in der Kirche gefunden. Nun aber bemühte er sich, von diesem Reichtum mitzuteilen, das schwere Gold in kleine Münzen umzusetzen und sie an die Bedürftigen zu verschenken. Dabei trat auch das ganz natürliche Streben in Erscheinung, die Erfahrungen seines geistlichen Lebens, das sichtlich von der Gnade Gottes geführt war, zur Bestärkung und Bereicherung des Lebens der katholischen Kirche in England zu vermitteln. Er wollte aus der Fülle der gewonnenen Wahrheit über die Kirche schöpfen und diese wieder zu einem Leben aus dieser Fülle anregen.

Dabei versuchte er zunächst für sich selbst und für seine englischen Gefährten, die mit ihm das Ziel der Konversion erreicht hatten, eine Form für ein Leben in der Wahrheit und in der Heiligung zu finden. Diese Möglichkeit ergriff er schließlich nach seiner Priesterweihe in dem von ihm begründeten Oratorium nach der Regel des hl. Philipp Neri²⁶. Aber mit dem Streben nach Selbsterheiligung verband sich bei ihm, der immer von der Vorstellung einer Einheit zwischen mystischer Innerlichkeit und aktivem äußeren Tun durchdrungen war, der Drang zur pastoralen, seelsorglichen Tätigkeit. Das bezeugte schon seine Predigt zur Eröffnung des Londoner Hauses des Oratoriums im Mai 1849. In ihr sprach er von der Verantwortung, aber auch von der Schwierigkeit einer kleinen, einflußlosen Gemeinschaft, in einer dem Evangelium weithin abgewandten Stadt, die Wahrheit und das Gesetz Christi zur Geltung zu bringen. Dabei verglich er, was seinem Lieblingsgedanken entsprach, die gegenwärtige Situation dieser kleinen Gemeinde mit der Kirche der Urzeit und ihren Schwierigkeiten, wobei er auch hervorhob, daß der äußere Erfolg nicht der Maßstab apostolischen Wirkens sein dürfe²⁷.

²³ Ebda., 275.

²⁴ W. H. van de Pol, 323.

²⁵ Apologia, 275.

²⁶ G. Biemer, 85ff.

²⁷ Ebda., 88.

Die Grundgedanken dieser Predigt kristallisierten sich mit der Zeit zu einem umfassenden Programm heraus, das letztlich darauf ausgerichtet war, die kleine katholische Kirche Englands, die nicht zuletzt durch seine Konversion einen Auftrieb erfahren hatte, aus den Kräften des Ursprungs, wie Newman sie an sich erfahren hatte und in sich fühlte, neu zu beleben. Er war mit vielen seiner Weggenossen, zu denen im weiteren Sinn auch der spätere Kardinal Wiseman gehörte, der Überzeugung, daß die kleine katholische Kirche Englands, die sich in der ersten Hälfte des 19. Jh.s auf keinem hohen Stand befand, am Anfang eines »zweiten Frühlings« stand²⁸.

Der genannte Kardinal Wiseman, der den Weg Newmans schon lange vor dessen Konversion aufmerksam verfolgt hatte, sprach bereits im Jahre 1841 in einer frappanten Zukunftsschau bezüglich der katholischen Kirche Englands die optimistische Überzeugung von einem epochalen Aufbruch aus. Er sagte: »Wir brauchen die Zuführung neuen Blutes. Gebt uns nur eine kleine Zahl von Männern, wie sie an den Traktaten arbeiten, so durchtränkt mit dem Geist der alten Kirche, so voll Verlangen, das Bild der alten Väter neu zu beleben, Männer, die im Lehren bei St. Augustinus, im Predigen bei St. Chrysostomus und im Empfinden bei St. Bernhard in die Schule gegangen sind. Laßt uns nur ein paar solcher Männer in den Geist der katholischen Religion eindringen, und wir werden bald wieder in Form gebracht und England schnell bekehrt sein«²⁹.

Diese visionäre Aussage paßte genau auf das Programm des Konvertiten Newman, den die Ergriffenheit von der wahren Kirche dazu trieb, das originale Bild dieser Kirche in seinem geistlichen Reichtum in seiner Kraft, aber auch in seiner Schönheit der ganzen katholischen Kirche in England aufzuprägen. Seine dahin gehende Sehnsucht stand dabei immer auch unter dem endzeitlichen Eindruck, daß ein entscheidender Kampf mit dem Liberalismus angebrochen sei, der nur von einer lebendigen und innerlich gefestigten Kirche bestanden werden könne, zu der es keine Alternative gab. Aus dieser Gesinnung erklärt sich auch das entschiedene Wort Newmans aus dieser Zeit: »Es gibt keine andere Alternative als Katholizismus oder Unglaube«, es gibt »kein Mittelding zwischen Atheismus und Katholizismus«³⁰.

Schaut man in einem kursorischen Blick auf die Ausführung dieses Programms zur Verlebendigung der Kirche, dann wird man über die Vielfalt der Aktivitäten und ihre Intensität erstaunt sein. Sie erstreckten sich auf alle Bereiche des kirchlichen Lebens: auf die Theologie, die er mit einem neuen klassischen Glaubensbuch bereicherte, der »Grammar of Assent« von 1870, auf die Pastoral mit dem Schwerpunkt der Beteiligung der Laien am kirchlichen Leben der Kirche³¹, auf die allgemeine religiöse Bildung und ihre Erhöhung vor allem unter den Studierenden. Allein auf dem letztgenannten Gebiet entwickelte Newman beachtliche Initiativen: so die Mitbegründung der katholischen Universität Dublin, die Inangriffnahme eines neuen Wer-

²⁸ W. H. van de Pol, 313.

²⁹ Ebda., 314.

³⁰ Ebda., 318.

³¹ Vgl. u.a. On Consulting the Faithfull in matters of Doctrine, 1859.

kes über die Heiligen, das Projekt einer neuen Bibelübersetzung, die Übernahme einer theologischen Zeitschrift.

Aber das Merkwürdige und für uns heute schwer Begreifliche an diesen aus dem glühenden Herzen und dem exakten Wirklichkeitssinn kommenden Initiativen dieses von der Macht der einzigen wahren Offenbarungsreligion überzeugten Mannes tritt in dem Umstand zutage, daß die meisten dieser Unternehmungen zur Verlebendigung der englischen Kirche auf halbem Wege stecken blieben oder gar vollends scheiterten. Ja, die ungewohnte Forschheit dieser Projekte, die aus dem Zentrum des übernatürlichen Glaubens kamen, aber zugleich auch den weltzugewandten missionarischen Geist einer universalen Kirchlichkeit atmeten, erregten bei vielen Vertretern des traditionellen englischen Katholizismus Anstoß. Sie wurden teilweise mißverstanden, teilweise auch als für den sich seit der Mitte des Jahrhunderts in einer festen kirchlichen Organisation zusammenschließenden Katholizismus als gefährlich und auflösend betrachtet. So verwandelte sich mit einem Male die Wolke der Wahrheit, die Newman bislang geführt hatte, in eine Wolke der Verdächtigungen³². So bezeichnete er die vier Jahre zwischen 1860–1863 als »dunkle Nacht«, in der er durch seine Vorgesetzten zur weitgehenden Untätigkeit verurteilt war³³.

Ihm wurde nachgesagt, daß er eigentlich durch eine falsche Tür in die Kirche eingetreten sei, daß sein Glaubensbegriff, der auf der Objektivität und Realität der Offenbarung und auf der Gewissenswirklichkeit basierte, modernistisch angehaucht sei, daß seine starke Heranziehung der Laien gegen die kirchliche Autorität gerichtet sei. So konnte es soweit kommen, daß er im Januar 1863 in sein Tagebuch notierte: »Wofür lebe ich dann? Was tue ich eigentlich für irgendein religiöses Ziel?« Und danach der erschütternde Satz: »Als Protestant empfand ich meine Religion kümmerlich, aber nicht mein Leben, und nun, als Katholik, ist mein Leben kümmerlich, aber nicht meine Religion«³⁴.

Diese Aussage ist insofern interessant und für den religiösen Charakter Newmans kennzeichnend, als sie zweierlei erkennen läßt: sein Leiden um der Kirche willen und zugleich seine Überzeugung, daß man an der Kirche selbst nicht zweifeln kann. Zwar hellte sich in den nächsten Jahren aufgrund seiner literarischen Arbeiten und Erfolge die Situation für ihn wieder auf, und die bis nach Rom hin gelangten Verdächtigungen wurden 1879 durch die Verleihung des Kardinalats endgültig zerstreut.

Trotzdem stellt sich in bezug auf das von vielen Schwierigkeiten umstellte Leben und Wirken Newmans in der katholischen Kirche die kritische Frage, ob seine letzte Sehnsucht nach der Entbergung der von ihm erfahrenen Fülle Christi für die englische Kirche etwa unerfüllt geblieben sei und ob sie vielleicht letztlich ins Leere gegangen sei. Für eine solche Vermutung gibt es in den Selbstzeugnissen Newmans keinerlei Anhalt. Bei allen Enttäuschungen, die er erfuhr, wußte er zwischen der übernatürlich-mystischen Wirklichkeit der Kirche und ihrer äußeren menschlichen Gestalt zu unterscheiden. Zugleich erschien ihm die innere Herrlichkeit der Kirche

³² G. Biemer, 118.

³³ Ebda., 122.

³⁴ Ebda., 122f.

so groß, daß er sich nicht anmaßte, diese Größe einfach in die irdische Gestalt der Kirche einzufassen zu können und eine Kirche sine macula et ruga heraufführen zu können. Seine Sehnsucht war größer als die begrenzte irdische Wirklichkeit der Kirche. Daß er aber nicht nachließ, das Ideal der Kirche innerhalb der irdischen Schwächen und Grenzen zu verwirklichen, macht das Format eines wirklichen Kirchenmannes aus, einer anima ecclesiastica, die auch in der gegenwärtigen Situation der Kirche Vorbild sein kann.

W. H. R. v. ...

...

...

... On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine, 1969.

...

...

...

Die Frage nach dem Spender der Krankensalbung oder: Die *simulatio sacramenti*

Von Anton Ziegenaus, Augsburg

Ob zu Recht oder nicht: Die katholische Kirche galt seit der Reformation als Kirche der Sakramente. Sie waren die Grundpfeiler im Glaubensleben eines Katholiken. Ein Blick auf verschiedene Praktiken läßt die Frage aufkommen, ob die Pfeiler nicht stark erschüttert sind. Die besondere Würde des Sakraments scheint nicht mehr verstanden zu werden.

In der Zeitschrift *Gottesdienst*¹ erschien ein Beitrag von R. Denkler, Klinikseelsorger in Erlangen, mit der Überschrift: Den Menschen zugewandt. Liturgische Feiern im Rahmen der Klinikseelsorge. Nach Denkler haben sich die katholischen und evangelischen Seelsorger/innen abgesprochen, daß am Sonntag im Wechsel eine Eucharistie- und eine Abendmahlfeier stattfindet und die Angehörigen beider Konfessionen zur Mitfeier des Abendmahls bzw. der Messe eingeladen werden. Dem Leser fällt auf, daß das Thema Interkommunion, die wohl eine gegenseitig offene wäre, und ihre Problematik (Weihesakrament, Opfercharakter, Weise der Realpräsenz²) nicht angesprochen wird. Gilt sie schon *via facti* als gelöst? Doch sei dieser Fragekreis wegen der mangelnden Auskunft Denklers nicht weiter verfolgt.

I. Fragwürdige Praktiken in bezug auf die Krankensalbung

Der Autor des genannten Beitrags berichtet dann, daß er während der sonntäglichen Eucharistiefeier die Patienten zum Empfang der Krankensalbung einlade. Wegen der großen Beteiligung (10–20 Personen) übernehme ein Diakon oder ein(e) Pastoralreferent/in die Handauflegung; der Priester nehme dann die Salbung vor.

Zu dieser Aufteilung von Handauflegung und Salbung sei vermerkt, daß sowohl nach Jak 5,14f als auch nach der Bestimmung des Ritus durch Paul VI.³ die Handauflegung kein Wesensbestandteil des Sakraments ist und deshalb die Gültigkeit der Spendung nicht tangiert wird, aber Salbung und Handauflegung innerlich zusammengehören. Diese ist keine sekundäre Zeichenhandlung. Da Jesus selbst Kranken die Hände aufgelegt hat (vgl. Mk 6,5), sollte es auch jener tun, der in *persona Christi* agit. Auch bei der Aussendung der Elf spricht Jesus davon, daß sie »Kranken die Hände auflegen« werden (Mk 16,18). In Apg 28,8 wird von ei-

¹ R. Denkler, Den Menschen zugewandt. Liturgische Feiern im Rahmen der Klinikseelsorge, *Gottesdienst* 27 (1993) 12, 89ff.

² Wenn nach evangelischer Auffassung die Eucharistie keinen Opfercharakter trägt, kann ihr Sinn für einen evangelischen Christen nur in der Teilnahme am Mahl liegen.

³ Vgl. *Ordo Unctionis Infirmorum eorumque Pastoralis Curae*, Editio Typica, Vatikanstadt 1972, S. 10; deutsch: Die Feier der Krankensakramente, Freiburg ²1994, 12.

ner heilenden Handauflegung des Apostels Paulus berichtet. Auch Denkler nennt Handauflegung und Salbung »die wesentlichen Gesten«. Das Zeitargument rechtfertigt nicht diese Trennung der Zeichenhandlungen⁴.

Die Einladung zur Krankensalbung ergeht dabei auch an die evangelischen Christen; A. Heinz, der diese Praxis ablehnt, schlägt dagegen vor, am Ende des Gottesdienstes individuell den Krankensegen zu spenden, den auch Nichtkatholiken empfangen und Diakone spenden könnten. Heinz verweist auf das »Ökumenische Direktorium«, das in »ernsten und dringenden Notwendigkeiten« in Einzelfällen ausnahmsweise eine Zulassung zur Buße, Eucharistie und Krankensalbung gewährt, wenn ein Spender der eigenen Kirche nicht erreichbar ist, der Empfänger von sich aus die Sakramente erbittet, den katholischen Glauben bezüglich dieser Sakramente bekundet und in rechter Weise vorbereitet ist. Diese Bedingungen werden im geschilderten Fall nicht beachtet⁵. Ein theologisches Kriterium zur Beurteilung dieser Praxis wird nicht gesucht. Entscheidend ist ihre Akzeptanz: Die Atmosphäre war, so Denkler, wegen der Krankensalbung »dicht und wohltuend«; kein Patient habe sich negativ geäußert.

Dieser Pragmatismus kommt auch in E. Nagels zustimmender Glosse zu Denklers Beitrag zum Ausdruck: Man müsse die heutigen Verhältnisse ernstnehmen, es haben sich Formen entwickelt, die »zur offiziellen Ordnung in Spannung oder vielleicht sogar in Widerspruch stehen«. Als solche Punkte der Spannung oder des Widerspruchs werden die Sakramentengemeinschaft in Hinblick auf Interkommunion und Krankensalbung, der tatsächlich seelsorgerliche Dienst von Diakonen und Laien im Krankenhaus und die Verwischung von Krankensalbung als Sakrament und einem anderen von Zeichen begleiteten Fürbittgebet⁶ genannt.

Theologisch betrachtet ist ein Sakrament eine Tat Christi, des eigentlichen Spenders, und eine Christusbegegnung, die beim Empfänger einen tiefen Glauben voraussetzt. In dieser Christustat liegt die einzigartige Würde eines Sakraments. Bei mehreren Sakramenten, wie bei Taufe, Kommunionempfang oder Firmung, wird häufig über die fragwürdige, äußerliche Motivation zum Sakramentenempfang geklagt. Gilt diese Sorge nicht auch in Hinblick auf die Krankensalbung? Schafft die

⁴ Auch A. Heinz (Erfreuliches und Bedenkliches. Zur Praxis der Krankensalbung an einer deutschen Klinik: Gottesdienst 27 [1993] 116f) betont, daß auch nach der zweiten Auflage der »Feier der Krankensakramente« (vgl. Anm. 3) die Handauflegung durch den Priester als ein »integrierender (wenn auch nicht als zur Gültigkeit erforderlicher) Bestandteil des »wesentlichen Zeichens« zu betrachten ist. – Die anderswo praktizierte Weise, daß Priester und Pastoralreferent/in gemeinsam und gleichzeitig die Handauflegung vornehmen, ist eine Trübung der Zeichenaussage.

⁵ Da ein solcher Gottesdienst nur 50–60 Minuten dauert – mehr wäre den Patienten kaum zumutbar – und in dieser Zeit Eucharistie mit Predigt und Krankensalbung (nach der Predigt) unterzubringen sind und sicher auch viele Nichtpraktizierende teilnehmen, ist die Kombination von Eucharistie und Krankensalbung kaum befriedigend. Wie soll in der kurzen Zeit die Tiefe des Sakraments, das nicht nur auf Gesundung zielt, sondern auch auf die Kraft, ein Kreuz in gläubiger Hoffnung zu tragen, aufgeschlossen werden – noch dazu z.T. Kirchenfernen?

⁶ »Wahrscheinlich gibt es heute sehr viele Getaufte, für die in der Grenzsituation schwerer Krankheit eine in Wort und Zeichen überzeugende gottesdienstliche Feier wichtiger ist als der konfessionelle Unterschied. Theologen mögen sich die Köpfe zerbrechen, ob eine Krankensalbung, die für einen Katholiken ein Sakrament ist, für einen evangelischen Christen das Gleiche oder nur ein von Zeichen begleitetes Fürbittgebet ist – viele Kranke dürfte diese Frage kaum mehr berühren«: Gottesdienst 27 (1993) 91.

schwere Krankheit an sich schon die Glaubensgrundlage für den Empfang? Kann die Krankensalbung – gerade bei Nichtpraktizierenden – nicht wie ein Strohalm vom Ertrinkenden empfunden werden: In der Not greift man nach allem, was nicht schadet. Das Verfahren der allgemeinen Einladung ist, von übrigen Bedenken abgesehen, schon aus diesen Erfahrungen zu revidieren.

Wo aber die Salbung als ein von Zeichen begleitetes Fürbittgebet verstanden wird (und nicht als Christustat und Sakrament), ist das oben geschilderte Verfahren korrekt; nur sollte dann nicht das sakramentale Spendewort verwandt werden. So belegen gerade Nagels Glossen, wie stark das Gespür für die Würde eines Sakraments geschwunden ist.

In diesem theologischen Kontext wird die immer lauter vorgetragene Forderung verständlich, die Spendung der Krankensalbung auch Diakonen und Laien zu erlauben. Für diese Ausweitung der Spendevollmacht werden vor allem zwei Gründe vorgebracht: Einmal der Priestermangel und dann der Wunsch der in der Krankenseelsorge (vor allem in den Krankenhäusern) tätigen Nichtpriester, den von ihnen seelsorgerlich betreuten Patienten auch die Krankensalbung spenden zu können und sie nicht auf einen Priester verweisen zu müssen⁷.

Zuverlässigen Informationen zufolge – klare schriftliche Bekenntnisse hat der Verfasser dieses Beitrags noch nicht zu Gesicht bekommen – haben da und dort Nichtpriester schon die »Krankensalbung« gespendet. Vielleicht hat zu dieser Entwicklung die Überlegung beigetragen, daß manche Theologen prinzipiell die Möglichkeit der Ausweitung der Spendevollmacht bejahen und die Kirche nur disziplinäre Bestimmungen in Notfällen – solche Notfälle sind gerade bei der Krankensalbung häufig – des ewigen Heils wegen weithin außer Kraft setzt⁸. Wird hier von den nicht-priesterlichen Spendern die Gültigkeit des Sakraments angenommen, so zweifeln andere daran: Sie lassen es offen, ob es sich um ein Sakrament oder nur um ein von Zeichen begleitetes Fürbittgebet, also um ein Sakramentale handelt⁹. Wieder andere

⁷ Sicher gibt es Fälle, daß Patienten stark auf einen bestimmten Seelsorger eingestellt sind und deshalb die »Weitergabe« an einen Priester Schwierigkeiten bereitet, doch wäre eine Fixierung auf den bekannten und liebgewordenen Seelsorger möglicherweise ebenso bedenklich, falls der menschliche Spender den Blick auf den eigentlichen Spender Christus und die Kirche als Grundsakrament versperrt. Im übrigen wird dieses personalistische Argument von H. Gerl-Falkovitz auch zugunsten der Ausdehnung der Absolutionsvollmacht, etwa an Jugenderzieher (die einen jungen Menschen kennen, der zu ihnen Zutrauen hat), angeführt. An diesen zunächst vielleicht sympathischen Forderungen wird bewußt, daß sie letztlich zu einer Auflösung der sakramentalen Strukturen führen. – Hinter dem Problem der »Weitergabe« versteckt sich nicht selten eine recht äußerliche Status-Frage: Jeder im Krankenhaus tätige Priester weiß den hohen Anteil von Ordensschwestern, Pfleger(innen) oder dem Patienten bekannten gläubigen Laien zu schätzen, wenn ein Kirchendistanzierter im Frieden mit Gott gestorben ist. Der Anteil dieser Laien ist zweifellos größer als der des Priesters, der dann die Sakramente gespendet hat. Die Weitergabe bedeutet deshalb keine Degradierung. Es geht um den gläubigen Dienst am Kranken, nicht um den Status!

⁸ Wer aus der Überlegung, daß die Kirche in Notfällen um des ewigen Heiles willen das Äußerstmögliche erlaubt, eine Laienspendung für gültig hält, sollte jedoch bedenken, daß dann nicht nur kirchlich beauftragte Pastoralreferenten, sondern alle Menschen (in gewisser – Heilsnotwendigkeit der Krankensalbung? – Analogie zur Nottaufe) als Spender in Frage kämen. Eine solche Erlaubnis würde jedoch von der Kirche nie gegeben und würde auch kaum den Erwartungen der Pastoralreferenten entsprechen!

⁹ Die Verwendung von Öl, das für das Sakrament der Krankensalbung geweiht wurde, und des Ritus der Krankensalbung lassen jedoch vermuten, daß hier das Sakrament gespendet werden sollte.

halten eine solche Aktivität in der Grauzone (Sakrament oder Sakramentale?) für unwürdig und entscheiden sich klar für ein Sakramentale, indem sie z.B. ein an Wallfahrtsorten erwerbbares, geweihtes Öl verwenden. Dieses Verfahren ist dann korrekt, wenn man beim Patienten nicht den Eindruck der Krankensalbung vortäuscht und den gegebenenfalls empfehlenswerten Empfang des Sakraments nicht vernachlässigt. Angesichts dieser Beispiele sei jedoch nicht verschwiegen, daß sich eine Großzahl der Pastoralreferenten an die kirchliche Lehre hält.

II. Theologische Klarstellungen

Im folgenden seien die kirchliche Lehre, daß nur der Priester die Krankensalbung gültig spenden könne, und die zugunsten einer Ausdehnung der Spendevollmacht vorgebrachten Gründe dargestellt und geprüft¹⁰.

a) Die Auskunft des Neuen Testaments (Jak 5,14f)

Zur Klärung der Spenderfrage ist zunächst die Auskunft des Neuen Testaments zu eruieren. Jak 5,14 lautet: »Ist einer von euch krank? Dann rufe er die Ältesten der Gemeinde zu sich; sie sollen Gebete über ihn sprechen und ihn im Namen des Herrn mit Öl salben«. Mit den »Ältesten der Gemeinde« sind nicht die an Jahren Ältesten gemeint – welchen Sinn sollte es haben, sie zum Kranken zu rufen? –, »auch nicht mit der Heilungsgabe ausgestattete Charismatiker (vgl. 1 Kor 12,9.28.30), sondern Amtspersonen ... Ihre Bezeichnung als die ›Ältesten der Gemeinde‹ im Jak-Brief setzt das Ältesten-Institut in den Lesergemeinden voraus«. F. Mußner, der diese Feststellung in seinem Kommentar¹¹ trifft, zitiert noch die Formulierung von W. Michaelis: »Nicht Privatpersonen, sondern Repräsentanten«. G. Bornkamm¹² bemerkt dazu: »Deutlich sind hier Amtsträger der Gemeinde (beachte den Artikel!) und nicht nur charismatisch begabte Greise gemeint; ebenso deutlich ist, daß sie kraft ihres Amtes als die mit der Gabe des wirkungskräftigen Gebets Ausgestatteten gelten.« M. Dibelius¹³ kommt zu dem Ergebnis: »Es muß sich also um beamtete Älteste der Gemeinde handeln, und gerade mit ihrem Beamtencharakter muß ihre Heilkraft zusammenhängen«. Nach F. Schnider¹⁴ sind es »institutionalisierte Amtsträger«.

Nach dieser Auskunft katholischer und evangelischer Exegeten handelt es sich also bei den »Ältesten der Gemeinde« nicht um irgendwelche Gemeindemitglieder, sondern um Amtsträger in der Gemeindeleitung. Hier stellen sich aber noch einige

¹⁰ Vgl. dazu: A. Ziegenaus, Ausdehnung der Spendevollmacht der Krankensalbung?, in: MThZ 26 (1975) 345–363; Wiederabdruck: KIBI 74 (1994) 7–11. In dem hier vorgelegten Beitrag soll die inzwischen erschienene Literatur berücksichtigt werden, auch wenn sich gewisse Wiederholungen nicht vermeiden lassen.

¹¹ Der Jakobusbrief, Freiburg 41981, 219.

¹² πρέσβυς: ThWNT VI 664.

¹³ Der Brief des Jakobus, Göttingen 111964, 300.

¹⁴ Der Jakobusbrief, Regensburg 1986, 133.

weitere Fragen: Zählt auch der Diakon zu den Presbytern (wie es P. Hünermann¹⁵ behauptet)? Und: Sind diese Presbyteroi Priester?

Zu diesen Fragen sei einmal festgestellt, daß die Termini »Diakon« und »Presbyter« je nach ihrem Zusammenhang verschiedene Bedeutungen haben können. So gab es einmal die mehr judenchristliche Presbyterialverfassung mit einem eingliedrigem Leitungssystem¹⁶, zunächst kollegialer Art (Presbyteroi: Mehrzahl!). Daneben gab es das zweigliedrige Leitungssystem: Der Philipperbrief (1,1) ist an die Episkopen und Diakone (jeweils Mehrzahl!) gerichtet. Auch wenn nichts über deren Funktion gesagt wird, muß doch zwischen beiden ein Unterschied bestanden haben. Jedoch wurden diese Systeme oft nicht klar unterschieden, sondern miteinander vermischt. So spricht die Apostelgeschichte von den Ältesten in Jerusalem (11,30; 15,2.4.6.22.23; 21,18) und zwar in einer Annäherung von »Apostel und Älteste«¹⁷. Aber in derselben Schrift läßt Paulus »die Presbyter der Gemeinde« (Apg 20,17) von Ephesus kommen und ermahnt sie, »auf die ganze Herde acht zu geben, in der euch der Heilige Geist zu Bischöfen bestellt hat, damit ihr als Hirten für die Kirche Gottes sorgt« (20,28). Presbyteroi und Episkopoi sind hier identisch. Auch in den Pastoralbriefen scheinen die Aufgaben der Presbyter mit denen des Episkopos übereinzustimmen, denn nur so läßt sich erklären, daß Titus laut Tit 1,5 in den einzelnen Städten Presbyteroi einsetzen soll, dann aber ein Bischof (Singular!)-Spiegel folgt (vgl. 1,7). Die beiden Verfassungstypen (eingliedriges oder zweigliedriges Leitungssystem) sind auch im ersten Timotheusbrief vermischt, d.h. einerseits noch getrennt, andererseits verschmolzen, denn 1 Tim 3,1ff bringt zunächst einen Episkopos- und dann einen Diakonen-Spiegel, um dann wieder von Presbytern (5,17) zu sprechen. Auch im ersten Petrusbrief scheinen die beiden Grundtypen vermischt zu werden (vgl. 1 Petr 5,1.4; 2,25). Die Pastoralbriefe sprechen jedoch immer von Episkopos (Singular!) und Presbyteroi (Plural!); daraus schließt Bornkamm¹⁸, daß im bischöflichen Amt ein monarchischer, im presbyterialen mehr ein kollegialer Akzent anklingt. Es gibt also eine Entwicklung zum monarchischen Episkopat, mit der eine Unterordnung der kollegialen Presbyter einhergeht.

Bei Ignatius von Antiochien tritt in aller Deutlichkeit die schon in den Pastoralbriefen einsetzende Entwicklung zutage: Der Bischof steht an der Spitze der Hierarchie, umgeben von der Ratsversammlung der Presbyter, die aber dem Bischof ganz unterstellt sind. Die Diakone bilden die nächste untergeordnete Dienststufe. Ignatius spricht von einer Beauftragung des Presbyters, aber nicht des Diakons zur Eucharistie. Er zeichnet das Bild von einem monarchischen Episkopat und einer dreistufigen Hierarchie¹⁹.

¹⁵ Vgl. A. Ziegenaus, *Ausdehnung*: MThZ 26 (1975) 348.

¹⁶ Ausführliches in: A. Ziegenaus, *ebd.*

¹⁷ Diese Nähe ergibt sich auch aus 1 Petr 5,1 und 2/3 Joh (vgl. Bornkamm, *der die Ältesten als Apostelschüler einstuft*: S. 672).

¹⁸ S. 667f.

¹⁹ In Hinblick auf die Ausweitung der Spendevollmacht ergibt sich höchstens das Problem, ob die den Presbytern (= Bischöfen) im einstufigen Leitungssystem zuerkannte Vollmacht auch für die Presbyter im dreistufigen System gilt. Da jedoch auch ihre Beauftragung zur Eucharistie nirgends bestritten wurde, würde die Bestreitung der Vollmacht zur Krankensalbung überraschen. Diese Frage darf insofern außer acht bleiben, als sie in der gegenwärtigen Diskussion nirgends thematisiert wird.

In Hinblick auf die Ausdehnung der Spendevollmacht für die Krankensalbung auf Laien dürfte feststehen, daß Jak 5,14 mit den »Presbytern der Gemeinde« nicht Laien und auch nicht mit der Heilungsgabe ausgestattete Charismatiker meint, sondern Amtspersonen, mit deren amtlichem Charakter die Heilkraft verbunden ist. Läßt sich jedoch die Vollmacht auf Diakone ausdehnen? Hier ist zu bedenken, daß in der dreigliedrigen Struktur von heute der Diakon den untersten Weihegrad darstellt, die Presbyter im Jakobusbrief aber in der heutigen Struktur Bischöfe sind. Nirgends, weder im zwei- noch im dreigliedrigen System, sind die Diakone Episkopoi oder Presbyteroi²⁰.

Von den Befürwortern der Ausweitung der Spendevollmacht für die Krankensalbung wird dieser komplexe Befund nur sehr vage zur Kenntnis genommen. So stellt R. Kaczynski²¹ zunächst fest, daß mit den »Ältesten der Gemeinde« »Amtsträger gemeint (sind), wahrscheinlich Mitglieder des kollegialen Leitungsgremiums der Gemeinde, die nicht aufgrund einer charismatischen Heilungsgabe (vgl. 1 Kor 12,9.28.30), sondern kraft ihres Amtes zum Handeln am Kranken befähigt sind.« Insofern stimmt Kaczynski mit den Exegeten, vor allem mit F. Mußner (vgl. oben) überein. Später aber²², als Kaczynski die Frage nach dem Spender thematisiert, vermerkt er zugunsten der Ausdehnung der Spendevollmacht in bezug auf die Jakobusstelle lakonisch: »Die Πρεσβύτεροι in Jak 5,14 sind keine »Priester.«

Diese der Problematik völlig unangemessene Feststellung stimmt nur insofern, als »Priester« im heutigen Verständnis die zweite Stufe im Weiheamt meint, »Presbyter« bei Jak 5,14 aber auch den Bischof einschließt. Die Feststellung Kaczynskis erbringt also für die Frage der Ausdehnung der Vollmacht auf Diakone und beauftragte Laien nichts!

David N. Power²³ hält aufgrund der vom Zweiten Vatikanum gewünschten häufigeren, weil nicht nur an Sterbende, sondern an die ernsthaft Erkrankten zu spendenden Krankensalbung eine Ausweitung der Spendervollmacht²⁴ für geboten. Zu Jak 5,14 bemerkt Power:

²⁰ Die heute anklingende Tendenz, die verschiedenen Ämter bei einer zwei- oder dreistufigen Leitungsstruktur funktionsmäßig so einander anzugleichen, daß faktisch der Diakon auch Presbyter wäre, läßt sich aus den genannten Dokumenten nicht belegen. Diese lassen fließende Übergänge zwischen den Episkopoi und Presbyteroi (die dem Episkopos entweder gleich- oder nachgeordnet sind) erkennen, aber nicht zwischen Episkopoi bzw. Presbyteroi einerseits und den Diakonoï andererseits. Die stärkere Zäsur liegt also zwischen dem Diakon und den anderen Ämtern. Dieser Feststellung entspricht der Befund bei Ignatius, daß nach dem Bischof auch ein Presbyter der Eucharistie vorstehen kann, aber nicht ein Diakon. Aus Phil 1,1 läßt sich die Aufgabe der Episkopoi und Diakonoï nicht näher erkennen; sie kann nur aus der Amtsbezeichnung und der späteren Tätigkeit erschlossen werden (vgl. H. W. Beyer, *ἰακωνος*: ThWNT II 88–93): Der Diakon hatte den Tischdienst (Armenfürsorge, Agape, eucharistisches Mahl) und war dem Bischof zugeordnet. In 1 Tim 3,1ff fallen bei der Auswahl der Diakone (Plural!) einige Anforderungen weg, denen der Bischof (Singular!) genügen muß.

²¹ R. Kaczynski, *Feier der Krankensalbung*, in: *Sakramentliche Feiern I/2* (Gottesdienste der Kirche. Handbuch der Liturgiewissenschaft), Regensburg 1992, 254.

²² Ebd., 314f.

²³ N. Power, *Das Sakrament der Krankensalbung*. Offene Fragen: *Concilium* 27 (1991) 154–163.

²⁴ »... auf Diakone und selbst auf getaufte Gläubige ..., insbesondere (!) auf diejenigen, die nun die Vollmacht zur Taufspendung, zur Leitung von Kommunion-Gottesdiensten, zur Assistenz bei Eheschließungen und zur kirchlichen Beerdigung erhalten haben«. – Bei genauerer Hinsicht zeigt sich, daß Power nicht ausschließlich an offizielle Gemeindeassistenten denkt.

»Es hat den Anschein, daß es sich hier um Leute mit einer gewissen offiziellen Stellung als Leiter der Gemeinde handelte, obwohl man kaum sagen kann, ob sie ihr Amt durch eine Handauflegung empfangen hatten, wenn man bedenkt, wie sehr die Frage der Amtseinführung in neutestamentlicher Zeit noch in der Schwebe war. Diejenigen, welche die Meinung vertreten, daß wenigstens manche unter den Getauften zur Spendung der Krankensalbung berufen gewesen seien, könnten sagen, daß es nicht die besondere Qualität der Ältesten sei, die hier gezählt habe, sondern der gemeindliche und öffentliche Charakter des Gebetes und der Salbung, welcher diesen Ritus von charismatischem Heilen und von gewisser privater Verwendung des Öls unterschieden habe.«

Power äußert hier die Ansicht, daß der Ritus im Unterschied zu charismatischen oder sonstigen privaten Heilungsbemühungen seine Wirkung dem gemeindlichen und öffentlichen Charakter des Gebetes und der Salbung verdanke und deshalb ein Gemeindebeauftragter zwar nötig sei – das Privatgebet hätte nicht diese Wirkung –, aber dieser »Älteste der Gemeinde« nicht das Weihesakrament empfangen haben müsse. Der Spender müsse also nur eine »gewisse offizielle Stellung als Leiter der Gemeinde« haben, ohne »die besondere Qualität der Ältesten«. Zudem bringt Power zugunsten der Ausweitung des Spenderkreises noch die Überlegung ins Spiel, daß die Amtseinführung in der neutestamentlichen Zeit noch in der Schwebe war: War es eine Einführung – in heutiger Terminologie – durch Weihe, durch Handauflegung oder durch eine nichtsakramentale Einsetzung, vergleichbar der Beauftragung eines Laien, der dann dem Eheabschluß assistieren kann?

Die von Power vorgenommene Unterscheidung ist jedoch durch den Jakobusbrief nicht gedeckt. Die »Presbyter der Gemeinde« sind, wie gezeigt wurde, »Repräsentanten der Gemeinde« und haben nicht nur eine »gewisse offizielle Stellung als Leiter der Gemeinde«. Was ferner die Weise der Amtseinführung betrifft, zieht Power aus der Tatsache unserer mangelnden Information in der Konsequenz ungeheuerliche Schlüsse: In derselben Weise müßte man nämlich auch eine nichtsakramentale Beauftragung zum Vorsitz bei der Eucharistie annehmen. Wie steht es aber konkret mit dem Ritus der Handauflegung zur Einsetzung in ein Amt? Gegen Powers Argumentation lassen sich vor allem drei Argumente anführen: Einmal gelten für den Anfang bis zu einem gewissen Grad andere Bedingungen und Verfahrensweisen als für die Folgezeit. Wenn z.B. in Demokratien das Volk durch freie und geheim gewählte Parlamentarier seine Macht ausübt, so gilt diese Regel nicht für die Einführung der Demokratie. Analog dazu kann man fragen, ob und wann die Apostel getauft wurden. Wenn deshalb – um eine Hypothese durchzuspielen – die Apostel nicht durch Handauflegung (sondern durch einfache Beauftragung oder Berufung) von Jesus ihre Vollmacht erhalten hätten (vgl. Mk 3,14ff; 6,7; Lk 6,12ff; 9,1) und diese in ähnlicher Weise die Vollmacht weitergegeben hätten, wäre dies nicht verwunderlich. Entscheidend ist zunächst die Absicht des Berufenden oder Beauftragenden. Wenn sich aber dann in apostolischer Zeit allmählich die Handauflegung als Zeichenhandlung für die Vollmachtsübertragung herausgebildet hätte, wäre eine solche Festlegung wegen der Sondersituation des Anfangs und der Normativität der apostolischen Zeit für spätere Zeiten verbindlich.

Zweitens ist zu berücksichtigen, daß nicht bei jeder Nennung eines Amtsträgers (etwa beim Gruß an die »Episkopen und Diakone« in Philippi: Phil 1,1) auch eine

Mitteilung der Art ihrer Einsetzung erwartet und aus dem Fehlen eines solchen Hinweises keineswegs nur eine »gewisse offizielle Stellung« erschlossen werden kann.

Auch der erste Klemensbrief (c. 42 und 44) berichtet nicht von einer Handauflegung (die aber deshalb sehr wohl stattgefunden haben kann), betont aber klar die Amtssukzession. »Die Apostel empfangen 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«. Die Apostel zogen nach der Auferstehung aus und »predigten in Stadt und Land und setzten ihre Erstlinge (ἀρχαῖ) 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 hernach Anweisung, es sollten, wie sie stürben, andere erprobte Männer deren Dienst übernehmen.« Diese Argumentation bezeugt nicht nur die Auffassung in Rom um das Jahr 96, sondern wird auch in Korinth akzeptiert; dort kannte man offensichtlich keine anderslautende Tradition²⁵.

Was nun – drittens – die Einführung und Praxis der von Power für die Anfangszeit in Frage gestellten Handauflegung zur Amtsübertragung betrifft, so wird sie 1 Tim 4,14 (»... unter Handauflegung der Ältestenschaft« wurde die Gnadengabe verliehen) und 2 Tim 1,6 (»Gnadengabe Gottes, die in dir ist durch die Auflegung meiner Hände«) erwähnt²⁶; vielleicht auch bei 1 Tim 5,22 und Hebr 6,2²⁷. In der Apostelgeschichte wird Barnabas und Saulus durch die Handauflegung ihr Auftrag erteilt (13,1), ebenso den Siebenmännern (6,6). Paulus und Barnabas kehrten wieder nach Lystra, Ikonium und Antiochia zurück, nachdem sie vorher aus diesen Städten vertrieben worden waren, um »durch Handauflegung²⁸ Älteste« (Apg 14,23) zu bestellen²⁹. So ist Handauflegung im Zusammenhang mit der Amtsübertragung für die mittlere und jüngste Entstehungszeit der neutestamentlichen Schriften verhältnismäßig gut bezeugt, nicht jedoch für die erste Phase. Die Presbyter von Jak 5,14 sind wohl durch Handauflegung eingesetzt worden. Das ergibt sich einmal aus ihrer Zuordnung zur mittleren Phase und vor allem aus der Abhängigkeit von jüdischen Ordinationsriten³⁰.

b) Das Lehramt der Kirche

Jak 5,14 stützt also nicht die zugunsten der Ausweitung der Spendevollmacht für die Krankensalbung vorgetragene Argumente. Aber auch das Lehramt hat sich eindeutig dagegen geäußert. Das Konzil von Florenz stellt im »Dekret für die Armenier« fest: »Der Spender dieses Sakramentes ist der Priester (= sacerdos)«, und verweist dann auf Jak 5,14f, daß der Kranke die presbyteros Ecclesiae rufen lasse (vgl. DH 1325). Das Konzil von Trient stellt einmal die Siebenzahl der Sakramente

²⁵ Vgl. A. Ziegenaus, Zum Selbstverständnis des Priesters in den Zeiten des Umbruchs: FKTh 2 (1986) 262ff.

²⁶ Vgl. E. Lohse, ThWNT IX 422f.

²⁷ Vgl. Chr. Maurer, ThWNT XIII 162.

²⁸ So die Einheitsübersetzung; χειροτονέω kann aber auch nur »erwählen«, »ernennen« bedeuten.

²⁹ Vgl. G. Schneider, Die Apostelgeschichte I, Freiburg 1980, 429. Schneider spricht bei Apg 14,23 von einer »Handauflegung«. Auch der Zusammenhang mit Gebet und Fasten bei Apg 13,3 weist in diese Richtung.

³⁰ Schneider, ebd.: »Diese Weise der Einsetzung (durch Handauflegung) ist formal abhängig von jüdischen Ordinationsriten«. Schon Moses setzte Josua unter Handauflegung ein (vgl. Num 27,18.23; Dtn 34,9), die Rabbiner führten unter ausdrücklicher Berufung darauf die Ordination unter Handauflegung durch (vgl. Lohse, 418).

fest, zu denen auch die *extrema unctio* gehört (DH 1601), und nimmt dann zur Spenderfrage Stellung. Die Spender sind die *presbyteri ecclesiae*, womit nicht die an Jahren Ältesten oder die Vornehmeren im Volk gemeint sind, sondern »entweder die Bischöfe oder die Priester«. Diese Darlegung des Lehrkapitels (DH 1697) wird dann in can. 4 (DH 1719) in präzise Worte gefaßt. Wegen der noch vorzunehmenden genauen Erklärung sei der Text in Original und Übersetzung wiedergegeben.

Can. 4.

Si quis dixerit, presbyteros Ecclesiae, quos beatus Iacobus adducendos esse ad infirmum inungendum hortatur,

non esse sacerdotes ab episcopo ordinatos, sed aetate seniores in quavis communitate,

ob idque proprium extremae unctionis ministrum non esse solum sacerdotem: anathema sit.

Kan. 4.

Wer sagt, die Presbyter der Kirche, die nach der Ermahnung des seligen Jakobus zur Salbung des Kranken herangezogen werden sollen,

seien nicht die vom Bischof geweihten Priester, sondern die dem Lebensalter nach Ältesten in jeder Gemeinde,

und deshalb sei der eigentliche Spender der Letzten Ölung nicht allein der Priester: der sei mit dem Anathema belegt.

Insgesamt hat das Konzil, das nur die Bischöfe oder Priester (aut episcopi aut sacerdotes) als die *proprii ministri* lehrt, den Sinn von *presbyteri* bei Jak 5,14 klar getroffen.

Das Zweite Vatikanum gibt der Formulierung »Älteste der Kirche« eine ekklesiologische Deutung (LG 11): »Durch die heilige Krankensalbung und das Gebet der Priester (*presbyterorum*) empfiehlt die ganze Kirche die Kranken dem leidenden und verherrlichten Herrn, daß er sie aufrichte und rette (vgl. Jak 5,14–16)« und ermahnt sie, durch bewußte Vereinigung mit dem Leiden Christi zum Wohl des Gottesvolkes beizutragen. Das Gebet des Priesters faßt also das Gebet der ganzen Kirche an den Herrn zusammen. Das Konzil hat die Frage der Spendevollmacht zwar nicht eigens thematisiert, doch bewegte es sich ganz in der Linie der Tradition. Diese Position läßt sich auch aus der Erlaubnis für Katholiken ersehen, unter bestimmten Voraussetzungen die Sakramente der Buße, der Eucharistie und der Krankensalbung von nichtkatholischen Priestern zu erbitten³¹. Weil diese Priester sind, können sie auch diese Sakramente gültig spenden.

Insgesamt sei festgestellt: Seit dem 8./9. Jahrhundert – über die vorausliegende Zeit später – ist der Priester (und natürlich auch der Bischof) unter Berufung auf Jak

³¹ Vgl. *Oriental. Eccl.* = Dekret über die kath. Ostkirchen, 27. – Diese Sicht, daß im Priester das Gebet der ganzen Kirche zusammengefaßt wird, hat eine lange Tradition. Z.B. begründet damit Thomas von Aquin die Notwendigkeit der Spendung des Sakraments durch den Priester: »Jenes Gebet spricht der Priester nicht in seiner eigenen Person, da er manchmal ein Sünder und darum nicht erhörens-wert wäre; vielmehr erfolgt dieses Gebet in der Person der ganzen Kirche, in deren Stellvertretung er gleichsam als Person öffentlichen Rechts beten kann; das gilt aber nicht für den Laien, der nur Privatperson ist« (*Sth Suppl.* q 31 a. I; ähnlich: *Ctr. gent.* IV, 73). – Auch auf dem Konzil von Trient wurde dieses Argument vorgetragen, daß die Priester *publicae personae* sind, die *orant in persona ecclesiae* (vgl. *Concilium Tridentinum* VII 2, 324, 310).

5,14 als ausschließlicher Spender der Krankensalbung genannt worden. Das Konzil von Trient unterstreicht lehramtlich diese Bindung der Spendung an die Priester. Das Zweite Vatikanum übernimmt diese Tradition. Erst die »Gemeinsame Synode der Bistümer in der Bundesrepublik Deutschland« wünscht eine Ausdehnung der Spendevollmacht und holt dazu Gutachten von Y. Congar, P. Hünemann und H. Vorgrimler ein³².

Zum Angelpunkt in der Diskussion wird – von Jak 5,14 abgesehen – die Interpretation des Tridentinums. Diese Interpretation wird allerdings weithin dilettantisch (ohne genaue Studien der Texte) und assertorisch geführt. So bemerkte schon A. Knauber³³ im Zusammenhang mit der Möglichkeit, Nichtpriester zu bevollmächtigen: »Can. 4 der Trienter Lehrdefinition weist im Grunde nur die von den Reformatoren vorgetragene Auslegung des Wortes ›presbyteroi‹ zurück«. Vorgrimler verstand proprius minister von can. 4 als minister ordinarius, das den Gedanken an einen minister extraordinarius nahelege. Kaczynski³⁴ übersetzte zwar proprius mit »eigentlich«, aber in dem Sinn, daß es auch einen uneigentlichen Spender gäbe, den er dann mit Vorgrimlers minister extraordinarius konfundiert. So schreibt er: »Das Konzil von Trient hat darum auch den Priester nicht als einzig möglichen, sondern nur als ›eigentlichen Spender‹ (proprius minister) bezeichnet, was einen ›außerordentlichen Spender‹ (minister extraordinarius) nicht von vornherein ausschließt. Wenn für die lateinische Kirche die fortdauernde amtliche Repräsentanz des dienenden Christus so wichtig war, daß sie den Ständigen Diakonat wieder einführte, wäre es nur folgerichtig, es zumindest diesen Amtsträgern zu ermöglichen, auch die Zuwendung Jesu zu den Kranken zu repräsentieren.«

Diese Interpretationen sind ungenau. Wer sie mit den Trienter Konzilstexten vergleicht, muß einmal feststellen, daß das Konzil nicht nur die Auffassungen der Reformatoren in bezug auf die presbyteri zurückweist, sondern auch die Behauptung, der eigentliche Spender (proprius minister) sei nicht der Priester allein (solus sacerdos). Proprius heißt nach Georges »Ausführliches Lateinisch-Deutsches Handwörterbuch«: »jemandem ausschließlich eigen, eigentümlich, allein zugehörig, charakteristisch, wesentlich«³⁵. Proprius ist keineswegs mit ordinarius identisch. Ordinarius läßt tatsächlich einen extraordinarius zu, wobei der Unterschied aber nicht auf der sakramentalen, sondern auf der rechtlichen Ebene liegt. In diesem Sinn weist Trient die Auffassung zurück, der minister ordinarius der Firmung sei nicht allein der Bischof, sondern jeder beliebige einfache Priester (vgl. DH 1630).

Der CIC von 1917 (can. 938 u. 939) setzt dasselbe Verständnis von minister ordinarius voraus. Es heißt vom Spender der Letzten Ölung: »Dieses Sakrament spendet gültig jeder Priester und nur er (valide administrat omnis et solus sacerdos ... minister ordinarius est parochus loci, in quo degit infirmus; in casu autem necessitatis vel de licentia saltem rationabiliter

³² Vgl. Ziegenaus, Ausdehnung, 347ff.

³³ A. Knauber, Pastoraltheologie der Krankensalbung: Hdb. d. Pastoraltheologie IV, Freiburg 1969, 149.

³⁴ S. 314f.

³⁵ In diesem Sinn wird vom Konzil auch die Auffassung zurückgewiesen, die Firmung »sei eine müßige Zeremonie und nicht vielmehr ein wahres und eigentliches Sakrament – verum et proprium sacramentum« (DH 1628).

praesumpta eiusdem parochi ... alius quilibet sacerdos hoc sacramentum ministrare potest)«. Der Pfarrer hat als minister ordinarius aufgrund seiner Amtspflicht für die Spendung zu sorgen, im Notfall hat diese Liebespflicht jeder Priester zu erfüllen. Somit ergibt sich aus den genannten cc.: Einmal kann nur der Priester die Krankensalbung gültig spenden; Priester wird man durch Weihe, ordinarius minister für die Krankensalbung durch einen Rechtsakt, konkret: durch Übertragung des Pfarramtes an einen Priester. Der CIC von 1983 gebraucht zwar diese Terminologie nicht, stellt aber wortgleich mit dem früheren Gesetzbuch fest, daß »gültig jeder Priester und nur er« die Krankensalbung spende (can. 1003; vgl. noch can. 530).

Ist die Identifikation von proprius mit ordinarius (das einen extraordinarius einschließt) falsch³⁶, so ist die Übersetzung mit »eigentlich«³⁷ korrekt, doch setzt Kaczynski in der oben zitierten Passage dem »eigentlichen Spender (proprius minister)« in Fortführung der terminologischen Konfusion »den außerordentlichen Spender (minister extraordinarius)« gegenüber. Dazu sei gesagt: Mag umgangssprachlich »eigentlich« die Assoziation anklingen lassen, daß es auch einen uneigentlichen rechtmäßigen Spender gäbe, so widerspricht dieses Verständnis doch dem Wortsinn von »eigentlich« im korrekten Sprachverständnis: Sowohl bei J. u. W. Grimm (Deutsches Wörterbuch, Bd. III, Leipzig 1862, Sp. 102) als in der Neubearbeitung (Bd. 7, 3. Lieferung, Leipzig 1987, Sp. 419–426) und in Meyers Enzyklopädischem Lexikon (Das große Wörterbuch der deutschen Sprache, Mannheim 1979, Bd. 30) wird »eigentlich« nie in dem von Kaczynski angenommenen Sinn verstanden; dort heißt »eigentlich«: »eigentümlich, ausdrücklich bestimmt«; nomen proprium ist der Eigenname, der nur eine bestimmte Person bezeichnet.

c) Theologische Bewertung der altkirchlichen Ölriten

In der weltweit geführten Diskussion³⁸ wird neben der »Neu«-Interpretation von Jak 5,14 und can. 4 des Trienter Konzils immer auch die altkirchliche Praxis bis zur Karolingerzeit als Beleg für die Spendung der Krankensalbung durch Nichtpriester angeführt. Man verweist auf den Brauch, den Gläubigen das vom Bischof geweihte Öl mitzugeben, damit sie es zuhause bei sich selbst bzw. bei ihren Angehörigen anwenden. Dem Bischof (Priester) bliebe dann heute die Weihe des Öls vorbehalten, während die Anwendung auch durch Nichtpriester vorgenommen werden könnte, in Analogie zur Kommunionausteilung durch Laien. Wenn heute auch Laien – gerade angesichts des Priestermangels – mit der Krankenseelsorge beauftragt sind, sollte man ihnen, so wird argumentiert, auch das vom Bischof geweihte Öl zur Krankensalbung anvertrauen³⁹.

Um zu prüfen, ob diese Praxis im Sinne eines Traditionsbeweises anerkannt werden kann, muß sie etwas ausführlicher geschildert werden. Man darf davon ausgehen, daß es in der Antike eine Vielfalt von Ölriten gab, von denen die Heilung irgendwelcher Krankheit erhofft wurde. Ferner ist zu berücksichtigen, daß eine Krankheit nicht nur auf rein physische Ursachen, sondern auch auf psychisch-dämo-

³⁶ Vgl. M. Nicolau (La unción de los enfermos, Madrid 1975, 163) kommt gegen J. Ch. Didier (Sur le ministre de l'onction des malades: L'Ami du Clergé 74 [1964] 488–492) zum gleichen Ergebnis: Tampoco nos parece que las palabras del Tridentino sobre el ministro propio deban entenderse del ministro ordinario.

³⁷ So Neuner-Roos und die deutsche Übersetzung der Praenotanda zum Rituale Romanum, 16 (vgl. Anm. 3).

³⁸ Vgl. noch: Ph. Rouillard, Le ministre de l'onction des malades: NRTTh 111 (1979) 395–402.

³⁹ Vgl. Kaczynski, 315; Rouillard, 395.

nische zurückgeführt wurde. So wurde die Ölsalbung als Exorzismus zur Heilung von Dämonen angewandt. F. J. Dölger⁴⁰ kam zu dem Urteil: »Die Ölsalbung in der privaten Krankenheilung der heidnischen und christlichen Antike wäre eine dankbare Aufgabe. Sie würde auch für die Geschichte der sakramentalen Krankenölung wertvollen Aufschluß bringen.«

Dieser Hintergrund der Krankensalbung sei an zwei Beispielen belegt: Bei Johannes Mandakumi († nach 480) in Armenien und Caesarius von Arles († 542) in Südfrankreich. Mandakumi verfaßte »einen Brief über die teuflischen Zaubereien und die gottlosen Beschwörungen«⁴¹. Er wendet sich in aller Schärfe gegen die Wahrsager, Zauberer und Beschwörer und das Tragen von Amuletten und Talismanen. Die Christen werden eindringlich gemahnt, nicht den Schöpfer, den Arzt und das rettende Kreuz zu verlassen; das wäre eine Verachtung der Gnadengeschenke. Mandakumi empfiehlt dagegen »für die Kranken das Gebet und die Salbung mit Öl« und verweist schon vorher auf Jak 5,14f⁴². Caesarius von Arles kommt in seinen vielen Predigten, deren Ausgabe zwei Bände füllen, nur dreimal⁴³ auf Jak 5,14.15 zu sprechen, aber jedesmal geißelt er dabei mit scharfen Worten den Mißstand, daß sich Christen an Wahrsager und Zauberer wenden, sich »teuflische Talismane« umhängen oder statt des Sonntags den Jupitertag halten. Statt dessen empfiehlt Caesarius dem Christen, daß »er sich das von den Presbytern geweihte Öl demütig und gläubig erbitte, und damit seinen schwachen Leib salbe«, gemäß Jak 5,14f⁴⁴. An anderer Stelle⁴⁵ mahnt er in die Kirche zu gehen, die Kommunion zu empfangen, *oleo benedicto et se et suos perungerent*. Ganz ähnlich heißt es an der dritten Stelle, wo allerdings die Amtsträger stärker beteiligt sind: Zur Kirche gehen, kommunizieren *et oleo benedicto a presbyteris inungantur, eosque presbyteros et diaconos (!) petant ut in Christi nomine orent super eos*⁴⁶.

Die Versuchung der Christen war, wie diese zwei Beispiele aus Armenien und Südfrankreich belegen, groß, in der Not, vor allem in Krankheiten, zu Wahrsagern und Zauberern zu gehen, um sich konkrete Hilfe zu holen oder durch ihre magischen Künste »behandeln« zu lassen. Die Kirche sah nur die Möglichkeit, diese abergläubischen und dämonischen Praktiken zu überwinden, indem sie geweihtes Öl mit nach Hause gab bzw. die Gläubigen aufforderte, die Diener der Kirche (Priester, Diakone) zu bitten, »daß sie im Namen Christi über sie (*super eos*: also Ausbreitung der Hände) beten« (Caesarius).

Wer die Ölweihegebete, etwa die aus der *traditio apostolica* Hippolyts (um 215) oder des Serapion von Thmuis (nach 362) analysiert⁴⁷, kann feststellen, daß das Öl äußerlich angewandt (Salbung), aber auch getrunken wurde und sowohl der körper-

⁴⁰ Antike und Christentum, Bd. 4, Münster 1934, 128.

⁴¹ In: Ausgewählte Schriften der armenischen Kirchenväter: BKV 58/II (1927) 247–269.

⁴² Ebd., 253 u. 249.

⁴³ CCL 103, 66f, 90; CCL 104, 750f.

⁴⁴ Sermo 13,3: CCL 103, 66f.

⁴⁵ Sermo 184: CCL 104, 750f.

⁴⁶ Sermo 19: CCL 103, 90. – Ähnlich Eligius von Noyon († 660): PL 87, 529.

⁴⁷ Vgl. Kaczynski, 260ff.

lichen als auch geistigen Stärkung bzw. der Überwindung der Krankheit und der Vertreibung der Dämonen dienen sollte.

Im Zusammenhang mit der Spenderfrage wird immer auch das Schreiben des Papstes Innozenz I. († 417) an Bischof Decentius von Gubbio erwähnt⁴⁸. Die Frage des Bischofs bezieht sich auf Jak 5,14f, doch wird der Hintergrund der Frage nicht recht klar. Innozenz antwortet: »Dies (= Jak 5,14f) muß zweifellos von den kranken Gläubigen aufgefaßt und verstanden werden, die mit dem heiligen Öl des Chrisams gesalbt werden können, das, vom Bischof geweiht, nicht nur die Priester, sondern auch alle Christen in eigener Not oder in der Not der Ihrigen zum Salben benützen dürfen. Überflüssig scheint uns die Zusatzfrage, ob den Bischöfen erlaubt ist, was ohne Zweifel den Presbytern erlaubt ist. Denn deswegen ist hier von den Presbytern die Rede, weil die Bischöfe, durch andere Beschäftigungen beansprucht, zu allen Kranken nicht gehen können.« Wenn aber der Bischof einen Kranken besuche, so könne er, der das Chrisam weiht, damit auch salben. »Freilich (nam), die Büßenden dürfen nicht gesalbt werden, weil es eine Art Sakrament ist. Wenn nämlich die übrigen Sakramente verweigert werden, wie kann man annehmen, eine Art könne gewährt werden.«

Diesem Schreiben zufolge können die Salbung nicht nur Priester, sondern auch Laien an sich selbst oder an ihren Angehörigen vornehmen. Zu benützen ist das vom Bischof geweihte Öl. Über die zweite Frage, ob auch Bischöfe die Salbung vornehmen dürfen, weil Jak 5,14 nur von Presbytern spreche, zeigt sich Innozenz eher verwundert (»überflüssig«): Selbstverständlich dürfen sie es, wenn sie dazu noch Zeit finden. Jedoch, gleichsam über die unverständliche Frage nachdenkend⁴⁹ und sie etwas verstehend, fügt Innozenz hinzu, daß er freilich die Salbung nicht bei Büßern vornehmen darf, denn die Salbung ist ein *genus sacramenti*. *Sacramentum* darf bei Innozenz noch nicht im heutigen fachspezifischen Sinn verstanden werden. Eine solche Spezifizierung beginnt erst bei Augustin († 430). *Sacramentum* bedeutet »heilshafte Handlungen«, zu denen selbstverständlich auch Taufe und Eucharistie gehören, aber auch andere Weihehandlungen und Weihemittel wie Mönchsprofeß, Taufversprechen oder die Salbungen im Zusammenhang mit der Taufe⁵⁰.

Dieses Schreiben, so argumentieren die Verfechter der Ausweitung des Spenderkreises für die Krankensalbung, belege, daß die vom Bischof vorgenommene Ölweihe das Sakrament war, mit dem dann auch Laien die Salbung durchführen durften.

So sehr diese Argumentation auch bestechen und beeindrucken mag: So einfach darf man sich die Interpretation des Schreibens nicht machen. Einmal sind die Hintergründe für die Frage des Bischofs von Gubbio zu wenig bekannt. Auch Innozenz hatte Schwierigkeiten mit dem Verständnis der Frage. Vor allem aber wird in der Dis-

⁴⁸ Vgl. PL 20, 559 ff; DH 216; Kaczynski, 268ff.

⁴⁹ Das »nam« wird bei DH mit »denn« übersetzt, hat aber dann keinen Sinn; Kaczynsky übersetzt es überhaupt nicht. Vgl. »Georges«, der die Übersetzung »freilich« rechtfertigt: »Bei minder strengem Satzzusammenhang mehr versichernd und bestätigend, deutsch oft = ja, wenigstens, doch, eben, freilich ... in Antworten, wenn der in der Frage ausgesprochene Gedanke aufgenommen und weitergeführt wird, wo der mit nam eingeleitete Satz die Bestätigung zu der in der Frage angedeuteten Antwort angibt.«

⁵⁰ Vgl. R. Schulte, Die Einzelsakramente als Ausgliederung des Wurzelsakraments: *Mysterium Salutis* IV 2, Einsiedeln 1973, 86ff.

kussion das Ergebnis der kanongeschichtlichen Forschung übersehen, nämlich daß im Westen der Jakobusbrief lange nicht bekannt war⁵¹ bzw. in keinem Fall theologische Bedeutung hatte: Der Canon Momensianus, der den Schriftkanon für die zweite Hälfte des 4. Jahrhunderts in Nordafrika belegt, führt den Jakobusbrief nicht an. Hilarius († 367) erwähnt den Brief, der dann allerdings schnell (Damasus, Hieronymus, Augustin) kanonische Anerkennung findet. Innozenz I. führt ihn in der Liste der kanonischen Bücher⁵².

In Hinblick auf die Spenderfrage und den Sakramentscharakter der Krankensalbung ergibt sich aus der Nichtanerkennung der Kanonizität (und sogar der Nichtkenntnis) des Jakobusbriefes im Westen bis ca. 380 folgender Tatbestand: Es wurde, wie schon Hippolyts Weihegebete zeigen, Öl zur Anwendung an Kranke geweiht. Für die Praxis des Ölritus bei Kranken dienten als Vorlage die in der Antike allgemein geübten Ölriten, die Notwendigkeit, zu den heidnisch abergläubischen oder dämonischen Praktiken ein christliches Pendant zu schaffen, und – aber wahrscheinlich sehr schwach – Mk 6,12. M.a.W.: Vor der Klärung des Kanonumfangs, die im Westen in den Jahrzehnten vor und nach 400 vorgenommen wurde⁵³, und der Anerkennung des bisher wenig bekannten Jakobusbriefes als kanonisch fehlte im Westen jeder biblische Hinweis in bezug auf die Ölriten, ob der Kranke gesalbt werden oder das Öl trinken soll, wer den Ritus vollzieht (Selbstanwendung durch Selbstsalbung oder Trinken oder Salbung durch andere, und zwar durch Laien, anerkannte Charismatiker, Diakone, Priester?), wie der Ritus wirkt (durch gläubige Anwendung, durch Anwendung mit Gebet oder, weil hinter den äußeren Zeichengeschehen Christus als minister primarius wirkt?⁵⁴), welche Wirkung von der Salbung erwartet wird (nur leibliche Gesundheit, Sündenvergebung, Vertreibung der Dämonen?⁵⁵). Wer diese im Westen praktizierten Ölriten von einer späteren, gereiften Sakramentstheologie her beurteilt, kann diese Zeit nicht als sakramentstheologisches »Traditionsgut« anerkennen. Ohne den Jakobusbrief wäre die Salbung Kranker nie als Sakrament anerkannt worden.

Für die Zeit um 400 ergibt sich also folgende Situation: Man praktiziert in den Kirchen theologisch wenig reflektierte Ölriten, die ganz verschieden angewandt wurden (z.B. Fremd- oder Eigenspendung, Trinken oder Salben, nur Gesundheit als Erwartung) und die man aus heutiger theologischer Warte nur unter die Sakramentalien einreihen kann. Gleichzeitig wird jedoch der Jakobusbrief mit seinen präziseren Angaben zur Krankensalbung bekannt und als kanonisch anerkannt. Die Kirche stand vor

⁵¹ Vgl. A. Ziegenaus, *Kanon. Von der Väterzeit bis zur Gegenwart* (HdD I 3 a 2), Freiburg 1990, 129–132, 174, 26.

⁵² Vgl. DH 213.

⁵³ Der Brief von Innozenz I. an Bischof Exsuperius von Toulouse, der den Umfang der kanonischen Schriften wissen wollte, stammt aus dem Jahr 405.

⁵⁴ Seit dem Streit um die Gültigkeit der Taufe bzw. der Weihe bei unwürdigen oder häretischen Spendern (Ketzertaufstreit, Donatismus) gilt der Grundsatz: Der Spender ist Christus (so daß die Gültigkeit nicht von der persönlichen Verfassung des menschlichen Spenders abhängt). So stellt Augustin fest: Christus baptizat, absolvit, ordinat. Diese Christustat wird im Neuen Testament bei keinem Sakrament so deutlich ausgedrückt wie bei der Krankensalbung: »Der Herr wird ihn aufrichten« (Jak 5,15).

⁵⁵ Die Einzelheiten hat dargestellt: A. Chavasse, *Étude sur l'onction des infirmes dans l'église latine du IIe au XIe siècle*, Lyon 1942.

der Entscheidung, ihrer eingebürgerten Tradition, die mehr einem Sakramentale entsprach, oder dem Jakobusbrief zu folgen. Die Entscheidung wurde erst in der Karolingerzeit zugunsten der Schrift und zugunsten der Qualität eines Sakraments getroffen.

Nun zurück zum Schreiben von Innozenz I.: Meistens werden nur seine Aussagen zur Spenderfrage zitiert, ohne nach dem Hintergrund des Schreibens zu fragen. Die Kanonproblematik gibt hier einen interpretatorischen Schlüssel. Zunächst steht fest: Vierzig Jahre früher (ca. 375) hätten sich in Gubbio diese Fragen nicht gestellt, weil der Jakobusbrief nicht bekannt war. Erst nach der Anerkennung des Briefes als kanonisch stellte sich die Spenderfrage. Bischof Decentius wendet sich nach Rom. Innozenz zitiert Jak 5,14.15 (d.h. einschließlich: Wenn er Sünden begangen hat ...); es handelt sich hier wohl um eine der ersten Berufungen auf den Jakobusbrief in Hinblick auf die Salbung der Kranken im Westen. Innozenz steht aber noch völlig in seiner Tradition. Deshalb sagt er, das vom Bischof geweihte Öl können Priester und alle Christen bei sich selber oder für andere verwenden. Die »presbyteri ecclesiae« sind ihm noch kein Problem geworden, im Gegensatz zu den Fragestellern aus Gubbio, die sich Jak 5,14 genau angesehen und deshalb sogar darin ein Problem empfunden haben, ob auch der Bischof das Öl anwenden dürfe⁵⁶. Innozenz scheint die Frage nicht zu verstehen, sie sei überflüssig. Doch scheint Innozenz der Salbung durch den Bischof eine besondere Dignität zuzuerkennen, weil sie – im Unterschied zu der jederzeit möglichen Selbstsalbung – nicht in jedem Fall vorgenommen werden dürfe. Bei Innozenz kündigt sich ein Problem an, wird aber noch nicht voll erfaßt.

Caesarius von Arles und Eligius von Noyon zitieren zwar Jak 5,14f, interpretieren die Stelle aber wie Innozenz im Sinn der traditionellen Praxis. Beda Venerabilis († 735) wird auch von den Befürwortern der Ausweitung der Spendevollmacht als Traditionszeuge aufgerufen⁵⁷, doch ist Beda eher ein Beweis dafür, wie in dem Bemühen, den überlieferten und gegen die Versuchung zu abergläubischen Praktiken so hilfreichen Brauch mit den präzisen Angaben des Jakobusbriefes in Einklang zu bringen, die Distinktionen immer subtiler und die Auskünfte immer komplizierter wurden. Während nämlich bei Jak 5,14 unter den »Presbytern der Gemeinde« nur eine ganz bestimmte Personengruppe gemeint ist, die man rufen lassen soll, trägt Beda in seinem Jakobuskommentar⁵⁸ gleich drei unterschiedliche Interpretationen von »Presbyter« vor. Einmal empfiehlt nach Beda Jakobus, zu den an Jahren Älteren zu gehen und nicht zu unerfahrenen Jüngeren⁵⁹. Kann man aber hier noch von einem

⁵⁶ Die heutige Argumentation, der Bischof sei doch früher auch zum Priester geweiht worden, überzeugte vermutlich damals nicht völlig, und zwar wegen des *salvus*, d.h. daß die Diakone im Fall der Wahl unmittelbar zu Bischöfen geweiht wurden. – Weil Innozenz das eigentliche Anliegen der Fragesteller, nämlich wer nach dem Bekanntwerden des Jakobusbriefes der Spender des »Ölritus« ist, nicht erfaßt hat, bleibt seine Antwort unklar. Wer den ganzen Brief (und nicht nur den Abschnitt in DH) liest, wird erkennen, daß Innozenz nur zum Schluß, mehr nebenbei, die Frage des Decentius noch abhandeln will und ihr also nicht die Aufmerksamkeit zuwendet, die sie in der Geschichte später gefunden hat.

⁵⁷ Vgl. Rouillard, 398; Kaczynski, 271f; Chavasse, 196ff, 123ff.

⁵⁸ Vgl. PL 93, 39; zu Mk 6,12f: PL 92, 188.

⁵⁹ »... et hoc seniorum, curare meminerit, neque ad iuniores minusque doctos causam suae imbellicitatis referat, ne forte quid per eos allocutionis aut consilii nocentis accipiat.«

Sakramentale, geschweige von einem Sakrament sprechen, wenn medizinische Lebenserfahrung vorausgesetzt wird? Jedoch sollen die seniores – zweitens – nicht nur einen guten Rat geben: »Sie sollen über dem Kranken beten und ihn mit Öl salben ... Daß das die Apostel getan haben, lesen wir im Evangelium und daran hält sich auch jetzt die Gewohnheit der Kirche, nämlich daß die Kranken mit geweihtem Öl von den Presbytern gesalbt und durch das begleitende Gebet geheilt werden.« Wenn Beda an Mk 6,7–12, wo Jesus den Aposteln die »Vollmacht gibt, die unreinen Geister auszutreiben«, und die Apostel dann die Kranken mit Öl salben, und an die Presbyter von Jak 5,14 erinnert (die in seinem Verständnis Priester sind) und ferner von einer Gewohnheit der Kirche spricht, so denkt er offensichtlich an Priester als Spender. Diese haben in der Regel zu seiner Zeit auch die Kranken gesalbt. Doch erwähnt Beda dann eigens noch den Brief von Innozenz, daß nicht nur Priester, sondern alle Christen in eigener Not und in der Not der Ihrigen die Salbung vornehmen dürfen. Die »Presbyter« sind also hier vor allem Priester, aber dann auch Laien. Wenn Beda aber – drittens – an die Vergebung schwerer Sünden denkt, dann sind nur die sacerdotes zuständig. Hier sind also presbyteri eindeutig sacerdotes. Während die Leser von Jak 5,14 klar wußten, wer im Krankheitsfalle zu rufen war, wird bei Beda der Begriff gesplittet. Er bezeugt damit verschiedene theologische Richtungen in seiner Zeit.

Nach der Anerkennung von Jak als kanonisch gab es eine retardierende Tendenz, die Jak 5,14f im Sinn der bisherigen Praxis zu interpretieren suchte, vor allem in der Spenderfrage, aber ebenso den entgegengesetzten Trend, die bisherige Praxis im Sinn von Jak zu reformieren. Zu dieser Richtung gehört wohl Decentius von Gubbio. Dann Cassiodor († um 580), der zwar keine praktische Anweisungen geben will, sondern nur eine Zusammenfassung von Jak, aber auch keine Anwendung des Öls durch die Gläubigen selber erwähnt; vielmehr schreibt er, daß nach Jak »der Presbyter anzugehen (presbyterum adhibendum)« (Singular!) sei⁶⁰. Beda läßt nicht nur verschiedene Strömungen erkennen, sondern bezeugt die Vorherrschaft der reformerischen Richtung (zugunsten der Salbung durch den Presbyter). Im 8./9. Jahrhundert führte die fränkische Theologie zu klaren Entscheidungen im Sinn von Jak 5,14: Der Spender ist der Priester⁶¹, und die Salbung ein Sakrament.

In Hinblick auf die Berufung auf die ersten acht Jahrhunderte zugunsten der Ausweitung der Spendevollmacht läßt sich abschließend feststellen: Die Ölriten der Alten Kirche im Westen können theologisch nur als Sakramentale eingestuft werden – man denke nur an die Selbstsalbung. – Die Qualität eines Sakraments erhielten sie erst, als und insoweit Jak 5,14f als maßgeblich berücksichtigt wurde. – Die Klarstellungen, die in der Karolingerzeit vorgenommen wurden, können theologisch keineswegs als Verengungen oder als Klerikalisierung disqualifiziert werden; sie sind Realisierungen von Jak 5,14f, eine Entdeckung der Bibel. – In Hinblick auf konkrete Bestrebungen, die Spendevollmacht für die Krankensalbung auszuweiten, erbringt die Berufung auf die Alte Kirche nichts, denn damit wäre auch die Selbstspendung, durch Salbung oder Trinken, gerechtfertigt!

⁶⁰ PL 70, 1380; vgl. Chavasse, 117.

⁶¹ Vgl. P. Browe, Die Letzte Ölung in der abendländischen Kirche: ZKTh 55 (1931) 518, 523f; Nicolau (S. 61ff) bietet die Texte der Synodalentscheidungen im 9. Jahrhundert.

d) Stimmen aus dem Bereich des Kirchenrechts

Die Bestimmungen des CIC von 1917 und von 1983 bezüglich des Spenders der Krankensalbung wurden im vorletzten Abschnitt schon vorgetragen: »Die Krankensalbung spendet gültig jeder Priester und nur er« (can. 1003 § 1). So klar diese Bestimmung ist, kann sie durch entsprechende Interpretation unterlaufen werden.

K. Lüdicke⁶² vermerkt zu der genannten Bestimmung: »Mit der Festlegung, daß nur Inhaber der Priesterweihe die Krankensalbung gültig spenden, gibt 1003 eine positiv-rechtliche Anordnung wieder. Eine dogmatische Vorentscheidung in diesem Sinn besteht nicht.«

Der Konzeption dieses Kommentars entsprechend gibt Lüdicke keine nähere Begründung seiner Behauptung. Daß er dafür Belegstellen aus dem Bereich der Dogmatik und Liturgiewissenschaft finden könnte, steht nach den bisherigen Ausführungen außer Diskussion. Trotzdem überrascht die apodiktische Feststellung, mit der diese Behauptung vorgetragen wird.

Wenn es sich bei can. 1003 § 1 nur um »eine positiv-rechtliche Anordnung« ohne dogmatische Fundierung handeln würde, wäre es widersprüchlich, daß die Kirche in Notfällen um des Seelenheiles willen alles ihr Mögliche erlaubt, etwa sogar von exkommunizierten und suspendierten Priestern die Spendung des Bußsakraments und der Krankensalbung erwartet⁶³, aber gerade bei dem Sakrament, das über Jahrhunderte als »Letzte Ölung« bezeichnet und in extremis gespendet wurde, die Spendung nie Nichtpriestern zugestanden hätte. Besteht gerade deshalb nicht schon innerkanonistischer Klärungsbedarf?

Wenn die Abhängigkeit der gültigen Spendung von der Priesterweihe nur auf eine positiv-rechtliche Anordnung des kirchlichen Gesetzgebers zurückgeht, könnten offensichtlich protestantische Seelsorger, die dem CIC nicht unterstellt sind, die Krankensalbung gültig spenden. Wenn aber diese, so ließe sich weiter argumentieren, warum nicht auch katholische Krankenseelsorger (ohne Priesterweihe!), besonders in Notsituationen? Hier sei nur daran erinnert, daß das Zweite Vatikanum und das Ökumenische Direktorium unter gewissen Voraussetzungen nur mit den Ostkirchen die Sakramentengemeinschaft in bezug auf Buße, Eucharistie und Krankensalbung eingeht, weil bei ihnen wegen des gültigen Weihesakraments diese Sakramente gültig gespendet werden⁶⁴. Hinter den Bestimmungen von can. 844 § 2–5 steht eine *ratio theologica*, nicht nur ein gesellschaftliches Ordnungsbedürfnis!

I. Riedel-Spangenberg sucht vom Gewohnheitsrecht her eine Möglichkeit zur Spendung der Krankensalbung durch Diakone und Laien zu eröffnen⁶⁵.

⁶² K. Lüdicke, Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, zu can. 1003.

⁶³ Lüdicke, ebd.: »Jeder Priester ist fähig, die Krankensalbung zu spenden. Das gilt unabhängig von seiner Rechtsstellung in der Kirche, von Ämtern und sogar von Kirchenstrafen. Sie können allenfalls die Erlaubtheit betreffen.«

⁶⁴ Vgl. Anm. 30. – Der evangelische Pfarrer Dr. Artur Reiner (Die Krankensalbung: Wege zum Menschen. Monatsschrift für Seelsorge und Beratung, heilendes und soziales Handeln 46 [1994] 418–429) vom Institut für klinische Seelsorgeausbildung in Heidelberg erkennt an, daß Jak 5,14 »amtliche Gemeindevorsteher« und nicht Charismatiker meint (S. 421), und will die Krankensalbung als echte Lebenshilfe wieder zu Bewußtsein bringen; er zitiert Kaczynskis Thesen zugunsten der Ausweitung der Spendevollmacht.

⁶⁵ I. Riedel-Spangenberg, Das Gewohnheitsrecht in der katholischen Kirche – Zur Spendung der Krankensalbung durch Diakone und Laien: TrThZ 103 (1994) 188–201.

Riedel-Spangenberg geht von der Voraussetzung aus, daß can. 4 des Tridentinums »nicht eindeutig als *de fide*« auszuweisen ist, wobei sie sich auf A. Ziegenaus (vgl. Anm. 10) beruft, daß »die Salbung der Kranken in der kirchlichen Tradition bis zum Ende des ersten Jahrtausends auch von Diakonen, Diakoninnen und sogar von Familienangehörigen vorgenommen wurde« und daß der Priestermangel eine Ausweitung der Spendevollmacht auf Laien mit kirchlichem Auftrag geboten erscheinen lasse. Im übrigen wurde »in manchen Diözesen ... eine solche Praxis bereits mit stillschweigender Duldung der zuständigen kirchlichen Autorität Brauch, so daß mit der Krankenseelsorge beauftragte Nichtpriester als primäre und ausschließlich kirchliche Bezugspersonen der Kranken diese auch salben und ihnen die Hände auflegen«. Hier stellt nun Riedel-Spangenberg die Frage, ob aufgrund einer solchen »seit ungefähr 20 Jahren« bestehenden Praxis diese zur Gewohnheit werdenden Vorgänge und Verhaltensweisen »legitimes Recht in der Kirche werden können, obwohl sie dem c. 1003 widersprechen«⁶⁶.

Nach Riedel-Spangenberg ist die Gewohnheit (*consuetudo*), »die tatsächliche, noch nicht rechtskräftige, durchaus rechtsfähige Übung« (S. 191). Als formelle Bedingung für die Bildung eines Gewohnheitsrechts nennt die Verfasserin dann das Bestehen einer Personenmehrheit (konkret: »die Gruppe der vom Diözesanbischof zur Krankenseelsorge beauftragten Diakone und Laien«), die den »Willen haben muß, durch die von ihr geübte Gewohnheit Recht einzuführen und zu beachten«, und dann die Mitwirkung des Gesetzgebers. Auch wenn die Initiative zum Gewohnheitsrecht von der Gemeinschaft ausgehen muß, kann diese Initiative ohne Zustimmung des Legislators keine Rechtskraft erlangen⁶⁷. Die Verfasserin konstatiert dann zurecht, daß der im anstehenden Fall und »gemäß c 838 § 2 der zur Regelung der Liturgie zuständige Gesetzgeber der Apostolische Stuhl (ist). Er wäre auch zuständig für die ›approbatio‹ des Gewohnheitsrechts der Salbung von Kranken durch Diakone und Laien, denn diese Gewohnheit berührt das universalkirchliche Sakramentenrecht.« Für die Legal- oder Generalapprobation, die vom Gesetz her allgemein gegeben ist und zu der ein ausdrücklicher Akt des Gesetzgebers nicht erforderlich ist (im Gegensatz zu einer Spezialapprobation), werden von der Verfasserin folgende Bedingungen genannt: 1.) Eine bestimmte, ununterbrochene Frist von 30 Jahren (S. 196); der Zeitraum von 20 Jahren, den die Verfasserin für die praktizierte Krankensalbung durch Laien annimmt, reiche also noch nicht aus (außer der Gesetzgeber gewährt eine Spezialapprobation). 2.) Die Widerspruchslosigkeit der Gewohnheit zum »*ius divinum*« (»keine Gewohnheit kann göttliches Recht, sei es das in der göttlichen Offenbarung begründete Recht oder das in der göttlichen Schöpfung begründete Naturrecht, aufheben«). 3.) Die Rationabilität (197ff). Die Verfasserin erörtert verschiedene Interpretationen der Rationabilität in der Kanonistik, gibt aber selbst der Bestimmung den Vorzug, daß Rationabilität »an der grundlegenden Ordnung und den zentralen kirchlichen Rechtsbestimmungen« oder genauer »an der kirchlichen Disziplin, die nicht zerstört werden darf«, zu messen ist (S. 200). Das bedeutet konkret: »Wenn die Intention der Bestimmung durch das Trienter Konzil die war, sicherzustellen, daß die Sakramente der Kirche in jedem Fall im Namen der Kirche zu spenden seien, dann wäre der ›*nervus disciplinae ecclesiae*‹ nicht zerstört, wenn in jedem Fall ein von der Kirche autorisierter Spender, nicht aber zwingend ein Prie-

⁶⁶ S. 188–190. – Dazu sei allerdings vermerkt, daß die Verfasserin mit der Zeitangabe (»bis zum Ende des ersten Jahrtausends«) sehr großzügig umgeht, »das Durcheinander bei den altkirchlichen Ölräten« (z.B. Selbstsalbung, Trinken) verschweigt und die zum Beleg der »in manchen Diözesen« »bereits mit stillschweigender Duldung der zuständigen kirchlichen Autorität« geübten Praxis angegebene Stelle (Power, 158) weder von einer tatsächlichen Praxis noch von ihrer stillschweigenden Duldung etwas sagt.

⁶⁷ S. 194: »Angewandt auf das Fallbeispiel müssen die mit der Krankenseelsorge beauftragten Diakone und Laien die von ihnen geübte Gewohnheit der Salbung von Kranken als Recht begründen und zusammen mit der Anerkennung dieser Gewohnheit durch den Gesetzgeber zur verbindlichen Geltung bringen wollen.«

ster, dieses Sakrament spendet.« Entscheidend wäre demnach die kirchliche Beauftragung, nicht die Weihe. *Rationabilis* ist eine solche Beauftragung wegen der *salus animarum*, d.h. wegen des Rechts der Gläubigen, denen »kein *iure divino* begründetes Sakrament« vorenthalten werden darf. »In diesem Fall bildete sich zwar eine widerrechtliche Gewohnheit, die aber nicht der *Rationabilität* entbehrte.« Die Beauftragung, die vom Tridentinum her notwendig sei, bezieht sich also demnach nicht explizit auf die Krankensalbung, sondern auf die Krankenseelsorge, aus der sich dann widerrechtlich, aber wegen der *salus animarum* und somit nicht gegen die *Rationabilität* das Gewohnheitsrecht entwickeln ließe. Doch dann sagt die Verfasserin: »Dann könnten Diakone und Laien als außerordentliche Spender der Krankensalbung zugelassen werden, wenn sie von der Hierarchie dazu beauftragt sind.« Diese Approbation wird dann wieder (S. 201) als zur Rechtsverbindlichkeit erforderlich behauptet. So ließe sich durch »widerrechtlich entstehendes Gewohnheitsrecht« eine Bestimmung des CIC, die *irrationabilis* sei und mit dem *ius divinum* nicht begründet werden könne, »aus den Angeln heben« (S. 201).

Hier sei nicht aus der Warte eines Kanonisten Stellung bezogen; eine solche wäre allerdings wünschenswert. Der Verfasserin ist zuzustimmen, daß keine Gewohnheit göttliches Recht aufheben kann⁶⁸. Zur Begründung, daß can. 4 des Tridentinums »nicht eindeutig als *de fide* ausgewiesen werden kann«, beruft sie sich auf mich. Zu diesem Urteil bewogen mich Studien zur Formulierungsgeschichte von can. 4: Das *proprius* in der Endredaktion sollte das *solus* zwar im Sinn der exklusiven Vollmacht des Priesters verstärken, doch schweigen die Protokolle über den Grund dieses Zusatzes; so fehlte die letzte Sicherheit bei der Bestimmung der Qualifikation. Ferner zeigt ein Vergleich mit den gleichzeitig behandelten Bußcanones, daß das Konzil nicht die Qualifikation *iure divino* gebraucht hat⁶⁹.

Mit dieser Feststellung, daß can. 4 nicht als *de fide* in strengem Sinn nachgewiesen werden kann (und zwar aus der Formulierungsgeschichte), ist jedoch keineswegs gesagt, daß es sich nur um eine disziplinäre Bestimmung handelt (Riedel-Spangenberg, 200: »der ›nervus‹ der kirchlichen Disziplin, der nicht zerstört werden darf«). Nach den eigenen Grundsätzen zur Unterscheidung der verschiedenen Grade von *ius divinum* hätte das Konzil jedoch den ersten und höchsten Grad dem Kanon zuerkennen müssen⁷⁰. M.a.W.: Riedel-Spangenberg übersieht, daß das, was nicht eindeutig als vom Konzil als *de fide* qualifiziert nachgewiesen werden kann, nicht deshalb schon sicher nicht *de fide* ist. Auch was nicht eindeutig als *de fide* definiert ist, kann trotzdem tatsächlich *de fide* sein. Die Tendenz des Triden-

⁶⁸ Vgl. J. Listl, Die Rechtsnormen: J. Listl – H. Müller – H. Schmitz, Handbuch des Katholischen Kirchenrechts, Regensburg 1983, 83-98; hier: 97: »Die einzige objektive und absolute Schranke für die Ausbildung von Gewohnheitsrecht stellt das *ius divinum* dar (c. 24 § 1).«

⁶⁹ Vgl. can. 6 u. 7 (DH 1706, 1707). – Vgl. A. Ziegenaus, Umkehr – Versöhnung – Friede. Zu einer theologisch verantworteten Praxis von Bußgottesdienst und Beichte, Freiburg 1975, 130–146. – Es ist müßig, zu diskutieren, warum das Konzil diese Qualifikation nicht gebraucht hat: Zeitdruck? Kein so starker Klärungsbedarf wie bei der Bekenntnispflicht? Die Überlegung, daß die Letzte Ölung nicht heilsnotwendig ist wie das Bekenntnis von Todsünden? Um nicht durch Härte Rückkehrwillige abzuschrecken (vgl. Concilium Tridentinum VII 2, 338)? Keine weitere Klärungsnotwendigkeit, weil Jak 5,14 als eindeutig empfunden wurde?

⁷⁰ Vgl. A. Ziegenaus, ebd., 131: In primo sane gradu sunt ea, quae in sacra scriptura veteris ac novi testamenti continentur.

tinums (erster Grad von *ius divinum*; Hinzufügung von *proprius* zu *solus*) weist vielmehr auf eine als *de fide* zu qualifizierende Entscheidung. Damit steht der Bildung eines Gewohnheitsrechts eine unüberwindliche Schranke entgegen.

Trient, die Lehre der Kirche und auch *can. 1003 § 1* sprechen von einem *sacerdos* als Spender der Krankensalbung und verstehen darunter (wegen des unverlierbaren Charakters: vgl. DH 1609) etwas anderes als einen kirchlich Beauftragten; denn diese Beauftragung kann widerrufen werden (vgl. die Ausführungen zu Lüdicke).

Abgesehen von den theologischen Einwänden zeigt sich aber die Unbrauchbarkeit und Widersprüchlichkeit dieses Ansatzes in der Sakramententheologie, wenn man konkret nach dem Zeitpunkt der Gültigkeit und damit auch der Wirksamkeit dieser rechtswidrigen Salbungen fragt. Um jedes Mißverständnis auszuschließen, sei betont, daß nicht die Konstellation »unerlaubt, aber gültig« zur Diskussion steht: *Can. 1003 § 1* verlangt zur Gültigkeit einen Priester, und diese Bestimmung will die Verfasserin unter der äußerst zweifelhaften Voraussetzung, daß es sich bei *Can. 4* (Trient) nur um eine kirchliche Anordnung handle, mit Hilfe des Gewohnheitsrechts »aus den Angeln heben«. Ab wann also ist die Salbung dieses nichtpriesterlichen kirchlich zur Krankenseelsorge Beauftragten gültig? Ab der Legalapprobation nach Ablauf der Dreißig-Jahre-Frist oder bei der Zustimmung der für die Liturgie höchsten Autorität, des Apostolischen Stuhls? Für beide Möglichkeiten finden sich Äußerungen im genannten Artikel⁷¹. Und ab welchem Datum beginnt die Frist bei diesem widerrechtlichen Tun? Die Verfasserin nimmt ziemlich vage, d.h. ohne klaren und auch die Verbreitung dieses Tuns berücksichtigenden literarischen Nachweis eine zwanzigjährige Praxis für diese widerrechtliche Salbungen an. Was ist eine stillschweigende Spezialapprobation? Worin unterscheidet sie sich vom feigen Leisetreten oder tatsächlichen Nichtwissen? Wie ist konkret die Gültigkeit der »tatsächlichen, noch nicht rechtskräftigen, durchaus aber rechtsfähigen Übung« (= *consuetudo*) zu beurteilen? Wenn aber vor Ablauf der Dreißig-Jahre-Frist die Salbung kein gültiges Sakrament war, bestand dann die »geübte Gewohnheit« nicht aus Scheinübungen, *simulationes*?⁷²

Doch scheinen manchen Formulierungen zufolge die Salbungen schon zu Beginn der Übung gültig zu sein. Riedel-Spangenberg spricht von einem »begonnenen Rechtshandeln«, von der »rechtserzeugenden Kraft« der geübten Gewohnheit, von »der geistlichen Befähigung aller Christgläubigen zur Hervorbringung des Glaubenssinnes«. Sicher wird dabei immer auch von der notwendigen Approbation gesprochen, aber warum sagt die Verfasserin nicht, wie die Salbungen vor der Approbation (mag es eine Legal- oder Spezialapprobation sein) zu beurteilen sind?

Völlig unklar ist der Begriff Personenmehrheit: Ist nur die Mehrheit der nichtpriesterlichen Krankenseelsorger in einer Pfarrei (an einer Klinik) oder in einer Diözese oder in der katholischen Kirche gemeint, und was bedeutet eine solche Mehrheit in

⁷¹ Die Tendenz des genannten Artikels geht dahin, die nötige Approbation rein gesetzmäßig zu erreichen (auf dem Weg der Legalapprobation); aber warum wird dann die Zuständigkeit des Apostolischen Stuhls betont?

⁷² Da bei den Sakramenten jede einzelne Spendung gültig sein muß, kann man sich eine Gültigkeit nicht »ersitzen«!

einer Pfarrei bzw. Diözese (Land) im Falle einer entgegengesetzten Übung (d.h.: Spendung nur durch Priester) auf der höheren Ebene (Diözese oder Gesamtkirche)? Und wie verhält sich dieses »begonnene Rechtshandeln« zu dem legitimen Handeln, daß Priester die Krankensalbung spenden und nur sie? Warum entscheidet schließlich die genannte Personenmehrheit allein, d.h. ohne den Empfänger davon in Kenntnis zu setzen? Ist es nicht eine schreckliche Entmündigung des Empfängers und eine Verfügung über ihn, der die Krankensalbung im Sinn der Kirche wünscht, dem man aber nicht klar sagt, daß nach der Lehre der Kirche das Sakrament einen priesterlichen Spender verlangt!

Der Ansatz beim Gewohnheitsrecht erbringt nichts. Dieses arbeitet einmal mit Fristen, der Empfänger erwartet hic et nunc das Sakrament. Die Entscheidung kann ferner nicht von der Mehrheit einer Personengruppe (unabhängig von anderen Gruppen: Priester, Empfänger) getroffen werden, sondern nur von einer Autorität, die für die gesamte Kirche verbindlich entscheiden kann. Schließlich ist der primäre Spender eines Sakraments Christus. Ist er abhängig von Fristen oder Personenmehrheiten? Wirkt er bei beginnendem Recht nur mit halbem Engagement? Die kirchliche Beauftragung reicht für die gültige Spendung der Krankensalbung nicht aus.

Aufgrund der Weihe wird ein Mensch befähigt, in persona Christi, des Hauptes der Kirche, zu handeln; er handelt deshalb auch in persona ecclesiae, die in qualifizierterer Weise handelt (betet) als ein einzelnes sündiges Glied in der Kirche (vgl. Anm. 31). Der umgekehrte Weg ist falsch: Der einzelne ergreift die Initiative, sucht eine Mehrheit, so daß er (schon vor der Approbation) im Namen der Kirche (presbyter ecclesiae!) handeln und in persona Christi das Sakrament spenden zu können glaubt.

Die exklusive Vollmacht der Priester (und Bischöfe) zur Spendung der Krankensalbung ergibt sich einmal aus der klaren Angabe von Jak 5,14, dann aus der Lehre und Praxis der Kirche seit der Karolinger Zeit. Dabei ist zu beachten, daß die ausschließliche Spendevollmacht der Priester in engem Zusammenhang mit der Anerkennung des Jakobusbriefes als kanonisch und der Krankensalbung als Sakrament steht, im Gegensatz zu verschiedenen Örliten, die als Sakramentale zu betrachten sind. Diese Lehre und Praxis der Kirche wurde dann vor allem durch das Konzil von Trient lehramtlich festgestellt. Die exklusive Vollmacht des Priesters ergibt sich ferner aus der besonderen Christusrepräsentanz, die durch die Weihe unverlierbar (im Gegensatz zu einer außersakramentalen kirchlichen Beauftragung) verliehen wird und aus der auch die Vollmacht fließt, in qualifizierter Weise in persona ecclesiae zu handeln.

III. Die Spenderfrage im größeren Zusammenhang

Die genannten Forderungen hinsichtlich des Spenders der Krankensalbung müssen in einem größeren Zusammenhang gesehen werden. Darauf kann hier nur aufmerksam gemacht werden.

Wo – wie heute nicht selten – die Einsetzung des Weihepriestertums durch Jesus Christus gelegnet wird, ist natürlich auch die ausschließliche Befähigung des Priesters zur Krankensalbung hinfällig.

Das Recht des Gläubigen auf die Sakramente wird heute immer wieder (auch bei der Eucharistie) betont. Damit ist bei genauerer Analyse der verständliche Wunsch gemeint, die Gnade des Sakraments nicht entbehren zu müssen. Die Gnade eines Sakraments empfängt man jedoch nach kirchlicher Lehre durch den Empfang des Sakraments oder das *votum sacramenti*, das freilich nur dann echt ist, wenn bei sich bietender Gelegenheit der reale Empfang wahrgenommen wird. Dieses Verlangen kann jeder für sich allein im Gebet erwecken; dazu beizutragen und es zu vertiefen, ist Aufgabe jedes Christen und wahre Seelsorge, »verdienstlicher« und wahrscheinlich schwieriger als die Sakramentspendung durch den Priester. Insofern darf der Dienst eines nichtpriesterlichen Seelsorgers nie als zweitrangig betrachtet werden. Auch wird niemand deswegen, weil der Diakon keine Spendevollmacht hat, weniger Gnade empfangen, wenn er betet und den ernststen Willen (*votum*) zum Empfang hat.

Wenn man bedenkt, daß viele Christen kirchendistanziert leben und sich erst im Altenheim oder Krankenhaus der Kirche wieder öffnen, darf auch die Möglichkeit und Notwendigkeit der Beichte nicht übersehen werden. Nach allgemeiner Lehre sind nur Taufe und Beichte Sakramente der »Toten«; sowohl Innozenz I. als auch Beda, die – ob zurecht? – von den Befürwortern der Ausweitung der Spendevollmacht für die Krankensalbung zitiert werden, verlangen eine vorausgehende Rekonziliation. Schon Jak 5,14–16 erwartet, daß der Kranke seine (schweren) Sünden, wenn er sie hat, bekenne und sie ihm vergeben werden sollen. Dazu müßte jedoch ein Priester kommen. Die Situation würde durch die Ausweitung des Spenderkreises – wenn sie möglich wäre – (wegen der möglichen Bloßstellung des Beichtenden) vielleicht gar nicht erleichtert.

Wer sich an dieser Frage vorbeimogelt – was heute nicht selten geschieht; vgl. die eingangs erwähnte Praxis in Erlangen –, verkennt die Ordnung der Gnade, daß zuerst der Mensch (durch Taufe oder Buße) gereinigt und mit Christus versöhnt sein muß, damit der Glaube – etwa in Krankheit und Kreuz – wachsen kann.

Obwohl kein tieferer Zusammenhang bestehen muß, stimmt es doch nachdenklich, daß mit der Forderung, die Spendevollmacht für die Krankensalbung auszuweiten, immer auch eine Abwertung des Sakraments in Richtung Sakramentale einhergeht: Für die geschilderte Praxis der Alten Kirche paßt eher die Figur des Sakramentales. Auch die Bemerkung E. Nagels (vgl. Anm. 6) weist in diese Richtung. Da der Krankenseelsorger, wenn er nicht Priester ist, das Sakrament nicht gültig spendet, wird er wahrscheinlich die Frage, ob Sakrament oder Sakramentale, für unwichtig erklären, d.h. letztlich auf das Sakrament nicht den größten Wert legen. Aber in dieser Grauzone wird er unzufrieden bleiben und leistet in der *simulatio sacramenti* dem Kranken nicht den echten Dienst⁷³.

⁷³ Auch Power (S. 161) befürchtet, daß man mit der häufigeren Spendung der Krankensalbung und der deswegen notwendigen Ausweitung des Spenderkreises »an einem gefüllten Verständnis vorbeigeht«.

Schlimm wäre es, wenn durch die Ausübung der »Spendung« der Krankensalbung durch Nichtpriester der Dienst der Krankenseelsorger und das Sakrament supekt würden.

Da eine Ausdehnung der Spendevollmacht auf Nichtpriester theologisch nicht möglich ist, müssen die Bischöfe nicht nur in Hinblick auf eine sich möglicherweise bildende Gewohnheit und die daraus irrtümlich gezogenen Schlüsse (Gewohnheitsrecht!), sondern auch in Hinblick auf die Empfänger, die nicht getäuscht werden dürfen, und die Würde des Sakraments, das eine Christustat ist, den entsprechenden Personenkreis klar auf die Lehre der Kirche verpflichten.

In seiner Einführung zur akkomodierten Ausgabe des liturgischen Buches »Die Feier der Krankensakramente« weist Th. Maas-Ewerd⁷⁴ auch ausführlich auf die verschiedenen Wünsche und Argumente zur Ausweitung der Spendevollmacht hin, zeigt aber ebenso klar die Lehre der Kirche, daß nur der Priester der Spender der Krankensalbung sei. Er stellt dann – sinngemäß – die Frage, warum die klaren und verbindlichen Antworten der Kirche für viele nicht ausreichen. Es scheint, daß die Antworten der Kirche bei vielen erst akzeptiert werden, wenn sie dem persönlichen Empfinden entsprechen. Die Kirche ist aber an die Schrift und an die Tradition gebunden; bei genauerer Hinsicht erbringen die westliche Tradition der ersten Jahrhunderte und die Entwicklung vom 5. bis 8. Jahrhundert weniger zugunsten der Ausweitung der Spendevollmacht als bisher angenommen⁷⁵.

⁷⁴ Th. Maas-Ewerd, Die Feier der Krankensakramente: KIBI 75 (1995) 41–44.

⁷⁵ Während der Drucklegung kam dem Verfasser noch der Artikel »Laientheolog(inn)en: Ein kirchliches Amt ohne sakramentale Beauftragung« (Kirche in der Schweiz 12/1996; 186–191) zu Gesicht. Danach haben schon 31,6% der Laientheologen bzw. 50% der Spezialseelsorger/innen im Bistum Basel (soweit sie auf die dem Artikel zugrundeliegende Umfrage geantwortet haben) die Krankensalbung gespendet, wenn auch meistens nur in Notfällen. Um die fehlende Spendevollmacht zu umgehen, haben manche parallele Riten (z. B. Salbung mit Nardenöl – wohl nach Mk 14,3–9 und Joh 12,3,7) entwickelt. Dazu sei vermerkt: Objektiv sind »Spendungen« der Krankensalbung durch Nichtpriester ungültig; aber auch das sonst angeführte Argument, die Sakramentalität gründe in der Weihe des Öls durch den Bischof, wird nicht ernst genommen. Im Nardenölritus soll wohl mehr das Moment der Letzten Ölung zur Geltung kommen. Insgesamt: Eine Mißachtung der kirchlichen Bestimmungen führt zur totalen Konfession, sowohl der Laientheologen als auch der Empfänger, falls diese nicht für dumm verkauft werden.

Das tendenziell kirchenspaltende »Kirchenvolksbegehren« in Österreich und Deutschland

#335 Kirchenrechtliche Anmerkungen

Von Joseph Listl, Augsburg

I. Innerkirchliches »Plebiszit«?

Das Jahr 1995 brachte für die katholische Kirche in Österreich und in Deutschland ein kirchengeschichtliches Novum. Mit tatkräftiger Unterstützung der Medien inszenierte eine mit ihrer Kirche unzufriedene Gruppe von Katholiken zuerst in Österreich und im Anschluß daran auch in der Bundesrepublik Deutschland an den Bischöfen vorbei eine von den Betreibern dieses Plebiszits als »Kirchenvolksbegehren« bezeichnete Unterschriftenaktion. Hierbei handelte es sich um eine an die Öffentlichkeit gerichtete und nicht einmal auf Katholiken beschränkte Aufforderung zur Durchführung von sogenannten »Reformen« in der katholischen Kirche. Inhaltlich ging es dabei keineswegs um neue, sondern um altbekannte Forderungen, wie sie z.B. in dem Magazin Publik-Forum und von dessen Sympathisantenkreis seit langem erhoben werden. Die Postulate betrafen nach dem Modell staatlicher Demokratievorstellungen die Schaffung einer fundamental- und basisdemokratischen Kirchenverfassung, die Zulassung der Frauen zur Priesterweihe, die Beseitigung des Zölibats in der bisherigen priesterlichen Lebensform, eine weitgehende Lockerung bzw. Beseitigung der kirchlichen Sexualmoral und eine Änderung der Verkündigung des Evangeliums Jesu Christi durch Eliminierung aller als »Drohungen« verstandenen Bestandteile. Auf Anweisung der deutschen Bischöfe wurden für die Durchführung der Unterschriftenaktion kirchliche Räumlichkeiten in der Regel nicht zur Verfügung gestellt. Die Unterschriftenaktion fand deshalb weithin auf öffentlichen Plätzen, in Fußgängerzonen und in Unterführungen statt. Die Betreiber der Unterschriftenaktion bezeichneten sich selbst als Plattform »Wir sind Kirche«.

Die Aktion wurde zuerst vom 3.–25. Juni 1995 in Österreich und anschließend vom 16. September bis 12. November 1995 in der Bundesrepublik Deutschland durchgeführt. Auf dem Unterschriftenformular war vermerkt, daß die Unterzeichner mit ihrer Unterschrift erklärten, daß sie die »Forderung nach einer Erneuerung der Kirche im Geiste Jesu, die auch wesentlich von der Basis ausgehen müsse«, unterstützten und sich mit den Zielen und Forderungen des »Kirchenvolksbegehrens« solidarisierten.

II. Der Wortlaut des »Kirchenvolksbegehrens«

Das »Kirchenvolksbegehren« hat folgenden Wortlaut¹:

»KIRCHENVOLKS-BEGEHREN«

3. bis 25. Juni 1995

Getragen von der Plattform »WIR SIND KIRCHE«

Wir leiden darunter, daß der Zugang zur eigentlichen Botschaft Jesu Christi durch manche Gegebenheiten in der gegenwärtigen katholischen Kirche für viele Menschen erschwert wird.

Eine Krise kann den Keim zum Untergang, aber auch die Chance zu einem zukunftsweisenden Neubeginn enthalten.

Die Unterzeichneten erwarten, daß die derzeitige schwere Krise der katholischen Kirche für eine längst überfällige Reform genützt wird.

Mit Ihrer Unterschrift unterstützen Sie die Forderung nach einer Erneuerung der Kirche im Geiste Jesu, die auch wesentlich von der Basis ausgehen muß. Im besonderen solidarisieren Sie sich mit den folgenden Zielen und Forderungen des Kirchenvolksbegehrens:

1. Aufbau einer geschwisterlichen Kirche:

* Gleichwertigkeit aller Gläubigen, Überwindung der Kluft zwischen Klerus und Laien (*nur so kann die Vielfalt der Begabungen und Charismen wieder voll zur Wirkung kommen.*)

* Mitsprache und Mitentscheidung der Ortskirchen bei Bischofsernennungen (*Bischof soll werden, wer das Vertrauen des Volkes genießt.*)

2. Volle Gleichberechtigung der Frauen:

* Mitsprache und Mitentscheidung in allen kirchlichen Gremien

* Öffnung des ständigen Diakonates für Frauen

* Zugang der Frauen zum Priesteramt

(Die Ausschließung der Frauen von kirchlichen Ämtern ist biblisch nicht begründbar. Auf den Reichtum an Fähigkeiten und Lebenserfahrungen von Frauen kann die Kirche nicht länger verzichten. Das gilt auch für Leitungsgremien.)

¹ Quelle: Rheinischer Merkur, Ausgabe vom 16. Juni 1995. Der Aufruf wurde in der Bundesrepublik Deutschland veröffentlicht mit dem Hinweis: Bundesweite Kontaktadresse: »Wir sind Kirche« c/o Christian Weisner; Hildesheimer Straße 103; 30173 Hannover. Die österreichische und die deutsche Variante des »Kirchenvolksbegehrens« sind u.a. abgedruckt in der Publikation »Wir sind Kirche«. Das Kirchenvolks-Begehren in der Diskussion. Freiburg-Basel-Wien 1995, Verlag Herder. Hierbei handelt es sich um ein Taschenbuch mit 51 Kurzbeiträgen von Theologen, Politikern und Journalisten, von denen sich die große Mehrzahl für das »Kirchenvolksbegehren« und dessen Forderungen ausspricht. Das Buch ist in der Zeit zwischen dem österreichischen und dem deutschen »Kirchenvolksbegehren« erschienen. Für die Veranstaltung des deutschen »Kirchenvolksbegehrens« plädieren z.B. Werner Böckenförde, Bernhard Häring, Hans Küng, Christa Nickels; dagegen sprechen sich aus Hans Maier, Otto B. Roegele und Roswitha Verhülsdonk.

3. Freie Wahl zwischen zölibatärer und nicht-zölibatärer Lebensform

(Die Bindung des Priesteramtes an die ehelose Lebensform ist biblisch und dogmatisch nicht zwingend, sondern geschichtlich gewachsen und daher auch veränderbar. Das Recht der Gemeinden auf Eucharistiefeyer und Leitung ist wichtiger als eine kirchenrechtliche Regelung.)

4. Positive Bewertung der Sexualität als wichtiger Teil des von Gott geschaffenen und bejahten Menschen:

- * Anerkennung der verantworteten Gewissensentscheidung in Fragen der Sexualmoral (z. B. Empfängnisregelung)
- * Keine Gleichsetzung von Empfängnisregelung und Abtreibung
- * Mehr Menschlichkeit statt pauschaler Verurteilungen (z. B. in bezug auf voreheliche Beziehungen oder in der Frage der Homosexualität)
- * Anstelle der lähmenden Fixierung auf die Sexualmoral stärkere Betonung anderer wichtiger Themen (z. B. Friede, soziale Gerechtigkeit, Bewahrung der Schöpfung ...)

5. Frohbotschaft statt Drohbotschaft:

- * Mehr helfende und ermutigende Begleitung und Solidarität anstelle von angstmachenden und einengenden Normen
- * Mehr Verständnis und Versöhnungsbereitschaft im Umgang mit Menschen in schwierigen Situationen, die einen neuen Anfang setzen möchten (z. B. wieder-verheiratete Geschiedene, verheiratete Priester ohne Amt), anstelle von unbarmherziger Härte und Strenge

Die genannten Punkte sind **Zielvorstellungen**, die die Kirche aufgrund ihres Auftrages, der Botschaft Jesu und der Erfordernisse unserer Zeit möglichst rasch verwirklichen sollte. Wir erhoffen uns, daß eine Umsetzung dieser Ziele **schrittweise** möglich sein wird. Dadurch könnte verlorenes **Vertrauen** wieder zurückgewonnen werden.

III. Die Initiatoren, Promotoren und Betreiber der Unterschriftenaktion

Welche Gruppen und Kreise stecken hinter der Unterschriftenaktion?

Das Zentrum der Aktion, soweit sie in der Bundesrepublik Deutschland stattgefunden hat, befand sich nach den Angaben der Betreiber des Volksbegehrens in der Wohnung des Stadtplaners *Christian Weisner* in Hannover. Hinter der Aktion standen kooperierende Initiativen, die diese Forderungen und ähnliche Postulate schon seit Jahren propagieren. In dieser Hinsicht ist auch *Weisner* selbst kein unbeschriebenes Blatt. Er leitete lange Zeit die »Katholische Basisgruppe Hannover« und vertrat sie in der bundesweiten linksgerichteten »Initiative Kirche von unten« (IKvu), der Organisatorin des umstrittenen »Kirchentags von unten«. Hinter der Unterschriftenaktion standen zahlreiche Personen und Gruppen aus der Bewegung »Initiative

Kirche von unten«. Sie haben das »Kirchenvolksbegehren« ins Leben gerufen. Die »Initiative Kirche von unten« wird von etwa 50 Gruppen getragen. Diese berufen sich auf die Befreiungs-Theologie und versuchen auf die Kirche in der Bundesrepublik Deutschland in ihrem Sinne Einfluß zu nehmen. Die Palette reicht von der »Vereinigung verheirateter katholischer Priester und ihrer Frauen« über Kuba-Solidaritätsgruppen bis hin zu den »Christinnen für den Sozialismus«. Durch das »Kirchenvolksbegehren« erhielten diese Klein- und Kleinstgruppen die Möglichkeit, ihre Anliegen einer breiteren Öffentlichkeit vorzustellen. Ein anderer effizienter Partner der Unterschriftenaktion war und ist das Magazin Publik-Forum. Dieses hat immerhin das Geld aufgebracht, 11.000 Pfarrgemeinden anzuschreiben und für die Unterschriftenaktion zu werben. Auch die Aktionszeitung ist in Zusammenarbeit mit dem Publik-Forum entstanden. Publik-Forum verwaltete auch das Spendenkonto. Seit Jahren arbeitet die Gruppe »Initiative Kirche von unten« mit der niederländischen »8.-Mai-Bewegung« und der österreichischen Initiative »Kirche sind wir alle« zusammen, d. h. mit der Gruppierung, die das österreichische »Kirchenvolksbegehren« ins Leben gerufen hat. Kenner der Situation bezweifeln die Richtigkeit der Version, Weisner und seine engeren Mitarbeiter hätten die Initiative »WIR SIND KIRCHE« spontan ins Leben gerufen. Die Betreiber der Unterschriftenaktion haben die Liste der Erstunterzeichner des Aufrufs, bei denen es sich dem Vernehmen nach u. a. auch um bekannte Professoren der katholischen Theologie handeln soll, nicht komplett, sondern nur in Auszügen bekanntgegeben. Auch der Presse wurde diese Liste nicht zur Verfügung gestellt. Zu den Erstunterzeichnern gehört auch die Theologin *Magdalena Bußmann*, seit Jahren die zentrale Figur des »Vereins zur Umwidmung von Kirchensteuern«. Dieser Gruppierung geht es darum, nach dem Motto »Mit Kirchensteuern die Kirche steuern« das in der Bundesrepublik Deutschland bestehende Kirchensteuersystem abzuschaffen und bis dahin Teile der Kirchensteuer zurückzuhalten und »sinnvolleren« Projekten zuzuführen. Nach Pressemeldungen erfreut sich diese Initiative, die mit zahlreichen führenden Vertretern bei der Unterschriftenaktion präsent war, auch einer Unterstützung von anderer Seite. Der »Verein zur Umwidmung von Kirchensteuern« stellte in seinem Mitteilungsblatt einen Verfassungsentwurf der PDS-Bundestagsgruppe vor, der ähnliche Ziele verfolgt. In dem vorhergehenden Heft des Mitteilungsblatts des »Vereins zur Umwidmung von Kirchensteuern« war eine Werbung des dezidiert antikirchlichen »Bundes der Konfessionslosen und Atheisten« zum gleichen Thema abgedruckt.²

² Vgl. zum Ganzen den Beitrag von *Guido Heinen*, *Freibeuter unter falscher Flagge. Wer steckt tatsächlich hinter dem »Kirchenvolks-Begehren« und welche Ziele verfolgten die Organisatoren in der Vergangenheit?*, in: *Rheinischer Merkur*, Ausgabe Nr. 44 vom 3. November 1995. – Bei *Christian Weisner* (44) handelt es sich um einen in einem privaten Planungsbüro angestellten Ingenieur, der aktiv in einer Basisgemeinde mitarbeitet, die Aktion technisch koordiniert hat und von seiner »Junggesellen-Wohung in der Hannoveraner Südstadt aus die deutschen Bischöfe das Fürchten lehrt«. So der Journalist *Harald Biskup* in dem Beitrag »Wir stehen unter einem hohen Erwartungsdruck«. Die Organisatoren des katholischen Kirchenvolksbegehrens rüsten zum Endspurt ihrer reformerischen Aktion. – *Christian Weisner* zitiert *Karol Wojtyła*: »Jede große Organisation braucht eine loyale Opposition«, in: *Kölner Stadt-Anzeiger*, Ausgabe vom Mittwoch/Donnerstag, 1./2. November 1995.

IV. Die fünf zentralen Forderungen der Betreiber des »Kirchenvolksbegehrens«

Vorbemerkung

Hatten sich in den ersten Jahrzehnten nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil (11. 10. 1962–8. 12. 1965) Theologieprofessoren und andere »Kirchenreformer«, die Änderungen in der Kirche gefordert haben, nach ihrem jeweiligen Konzilsverständnis auf Aussagen und Bestimmungen des Zweiten Vatikanischen Konzils oder zumindest den von ihnen beschworenen »Geist des Zweiten Vatikanischen Konzils« berufen, so findet sich in den Forderungen der Initiatoren, Promotoren und sonstigen Betreiber des »Kirchenvolksbegehrens« keinerlei Bezugnahme auf das Zweite Vatikanische Konzil mehr. Diese Unterlassung hat gute Gründe. Sämtliche Postulate des »Kirchenvolksbegehrens« stehen nämlich in ausdrücklichem Gegensatz zu den Beschlüssen des Zweiten Vatikanischen Konzils. Dies gilt in besonderer Weise von der zentralen Forderung nach dem Aufbau einer »geschwisterlichen« Kirche.

1. Aufbau einer »geschwisterlichen« Kirche

Die radikalste Forderung des »Kirchenvolksbegehrens« betrifft die Forderung nach dem Aufbau einer »geschwisterlichen« Kirche. Darunter ist nichts anderes zu verstehen als die Beseitigung der hierarchischen Kirchenverfassung und deren Ersetzung durch eine auf voller »Gleichwertigkeit aller Gläubigen«, d. h. auf völliger »Gleichberechtigung« aller Gläubigen beruhenden basisdemokratischen Kirche. Deshalb das Postulat »Überwindung der Kluft zwischen Klerus und Laien«, d. h. des Unterschieds zwischen Priestern und Laien. Diese so verstandene »geschwisterliche« Kirche, in der alle Gläubigen, Männer und Frauen, Priester und Laien, gleiche Rechte haben sollen, wird dadurch zum Gegenmodell zu der von Jesus Christus selbst gestifteten »hierarchischen« Kirche. In ihrem Kontext muß die Forderung nach dem »Aufbau« einer »geschwisterlichen« Kirche als Forderung zur Schaffung einer »hierarchiefreien« Kirche verstanden werden.

Die katholische Weltkirche hat im Zweiten Vatikanischen Konzil in der Dogmatischen Konstitution über die Kirche »Lumen Gentium« ihr Selbstverständnis im Hinblick auf ihre Verfassung und ihre Leitungsgremien mit letzter Eindeutigkeit formuliert und feierlich erklärt, »daß der ewige Hirt Jesus Christus die heilige Kirche gebaut hat, indem er die Apostel sandte wie er selbst gesandt war vom Vater (vgl. Jo 20, 21). Er wollte, daß deren Nachfolger, das heißt die Bischöfe, in seiner Kirche bis zur Vollendung der Weltzeit Hirten sein sollten. Damit aber der Episkopat selbst einer und ungeteilt sei, hat er den heiligen Petrus an die Spitze der übrigen Apostel gestellt und in ihm ein immerwährendes und sichtbares Prinzip und Fundament der Glaubenseinheit und der Gemeinschaft eingesetzt. Diese Lehre über Einrichtung, Dauer, Gewalt und Sinn des dem Bischof von Rom zukommenden heiligen Primates sowie über dessen unfehlbares Lehramt legt die Heilige Synode abermals allen Gläubigen fest zu glauben vor. Das damals Begonnene fortführend, hat sie sich entschlossen,

nun die Lehre von den Bischöfen, den Nachfolgern der Apostel, die mit dem Nachfolger Petri, dem Stellvertreter Christi und sichtbaren Haupt der ganzen Kirche, zusammen das Haus des lebendigen Gottes leiten, vor allen zu bekennen und zu erklären.«³ Mit dieser Erklärung des Zweiten Vatikanischen Konzils über die von Jesus Christus selbst eingesetzte hierarchische Verfassungsstruktur der katholischen Kirche steht die Forderung der Betreiber des »Kirchenvolksbegehrens« in einem diametralen und unaufhebbaren Widerspruch. Wie überhaupt festzustellen ist, daß die Forderungen der Initiatoren der Unterschriftenaktion die dogmatischen Entscheidungen und Festlegungen des Lehramts der katholischen Kirche und die Erklärungen des Papstes völlig ignorieren. Daß die Unterscheidung zwischen Klerikern und Laien durch die von Jesus Christus, dem Stifter der katholischen Kirche, vorgegebene hierarchische Verfassungsstruktur der Kirche und die Einsetzung des Weihesakramentes auf *göttlichem* Recht beruht, interessiert die Organisatoren der Unterschriftenaktion nicht. Das »Kirchenvolksbegehren« bewegt sich für sie in einem rechtsfreien Raum. Rechtliche Bestimmungen existieren für die Betreiber des »Kirchenvolksbegehrens« offensichtlich nicht.

Daß die katholische Kirche keine Demokratie im Sinne der demokratischen Staatsform ist und auch nicht sein kann, hat Papst *Pius XII.* in einer bedeutsamen Ansprache an die Richter des Päpstlichen Gerichtshofs *Sacra Romana Rota* vom 2. Oktober 1945 über den Unterschied zwischen der kirchlichen und der staatlichen Gerichtsbarkeit mit aller Deutlichkeit erklärt. Papst *Pius XII.* hat damals ausgeführt: »In einem Punkt fällt aber der grundlegende Unterschied zwischen Staat und Kirche besonders klar auf. Die Gründung der Kirche als Gesellschaft vollzog sich im Gegensatz zum Ursprung des Staates *nicht von unten nach oben, sondern von oben nach unten*. Das will besagen: Christus, der in seiner Kirche das Reich Gottes auf Erden, das von ihm verkündet und für alle Menschen aller Zeiten bestimmt wurde, verwirklicht hat, hat die vom Vater zum Heil des Menschengeschlechtes empfangene Sendung als Lehrer, Priester und Hirte *nicht der Gemeinschaft der Gläubigen anvertraut*, sondern sie einem Kollegium von Aposteln oder Gesandten übertragen und verliehen, die von ihm selber ausgewählt wurden, damit sie durch ihre Predigt, durch den priesterlichen Dienst und die soziale Gewalt ihres Amtes die Scharen der Gläubigen zum Eintritt in die Kirche bewegen sollten, um sie zu heiligen, zu erleuchten und zur Vollreife in der Nachfolge Christi zu führen.«⁴

Daß es den Betreibern des »Kirchenvolksbegehrens« mit ihrer Forderung nach der Etablierung einer »geschwisterlichen« Kirche um die Beseitigung der hierarchischen Verfassungsstruktur der Kirche und um die Schaffung einer »hierarchiefreien« Kirche geht, wird in aller Schärfe gesehen von *Robert Spaemann*, wenn er schreibt, »das ›Kirchenvolksbegehren‹ will die ›Kluft‹ zwischen Klerus und Laien beseitigen. Aber worin anders besteht denn heute diese Kluft als darin, daß die Leitung der Kirche nach katholischem Verständnis in den Händen geweihter Kleriker liegt? Nur die

³ Dogmatische Konstitution über die Kirche »*Lumen Gentium*«, Nr. 18.

⁴ Wortlaut dieser Aussage Papst *Pius XII.*, in: *Arthur-Fridolin Utz* und *Joseph-Fulko Groner* (Hrsg.), *Aufbau und Entfaltung des gesellschaftlichen Lebens. Soziale Summe Pius XII.*, Bd. II, Freiburg/Schweiz 1954, Rand-Nr. 2717 f.

Beseitigung dieser Struktur bleibt deshalb als Substanz der Forderung einer ›geschwisterlichen Kirche‹ übrig.«⁵

Aufgrund ihrer Forderung nach Beseitigung der hierarchischen Verfassung der Kirche durch ein basisdemokratisches Kirchenmodell stehen die Betreiber des »Kirchenvolksbegehrens« nicht mehr auf dem Boden des Konzils und auch nicht auf dem Boden der katholischen Kirche. *Leo Scheffczyk* beurteilt das »Kirchenvolksbegehren« zutreffend, wenn er feststellt, daß diese Initiative »unter dem Vorwand einer Reform der Kirche ihr Wesen verwandeln und verkehren« möchte.⁶

Man könne, schreibt *Scheffczyk*, an den vielen plakativen Parolen und groben Verdächtigungen der Kirche seitens der Volksbegehrer unschwer erkennen, daß ihnen »ein wesentlich anderes Kirchenverständnis« zugrunde liegt, als es »dem katholischen Offenbarungsglauben eignet.«⁷

Pauschal und undifferenziert und im letzten weltfremd ist auch die Forderung der Betreiber des Volksbegehrens nach Mitsprache und Mitentscheidung der Ortskirche bei Bischofsernennungen. Hierbei wird mit keinem Wort erwähnt, daß die Ortskirchen durch die Domkapitel bei dem Prozeß der Bischofsernennungen in bedeutsamer Weise beteiligt sind und mitwirken. Wie soll im übrigen die Mitwirkung und Mitentscheidung aller gleichberechtigten und gleichwertigen Gläubigen in einem Großbistum aussehen? Ein praktikables Verfahren haben die Initiatoren der Aktion nicht anzubieten. Aus gutem Grunde hat sich im Laufe der Kirchengeschichte die jetzige Praxis herausgebildet, nach der der Papst die Bischöfe frei ernennt oder die rechtmäßig Gewählten bestätigt (can. 377 § 1 CIC). Es ist kein Grund ersichtlich, warum von dieser bewährten Praxis abgewichen werden soll.⁸

2. Volle Gleichberechtigung der Frauen

Die Organisatoren des »Kirchenvolksbegehrens« fordern für die Frau das Recht auf »volle Gleichberechtigung« durch Öffnung des Ständigen Diakonats für Frauen und durch Eröffnung des Zugangs der Frauen zum Priestertum. Die Forderung, daß den Frauen die Mitsprache und Mitentscheidung in denjenigen kirchlichen Ämtern und Gremien zu gewähren ist, die den Empfang des Weihesakramentes nicht voraussetzen, ist legitim. Diesem Postulat ist auch bereits weithin entsprochen. Dagegen hat Papst *Johannes Paul II.* die Gründe dafür, daß die Frauen zum Empfang des Weihesakramentes – sei es in Form des Diakonats, sei es in Form des Presbyterats – nicht zugelassen werden können, in dem Apostolischen Schreiben »*Ordinatio Sacerdotalis*« vom 22. 5. 1994 dargelegt und durch die Erklärung der Glaubenskongregation

⁵ *Robert Spaemann*, Die Zweideutigkeit des »Aggiornamento«, Das »Kirchenvolksbegehren« als Symptom, in: *Gabriele Gräfin Plettenberg* (Hrsg.), Die Saat geht auf. Ist die Kirche mit ihrer Moral am Ende?, Aachen, MM Verlag 1995, S. 207.

⁶ *Leo Scheffczyk*, Einen Kompromiß zwischen Glauben und Irrglauben kann es nicht geben. Geschwisterlichkeit – Demokratisierung – Säkularismus, in: *Gräfin Plettenberg*, Die Saat geht auf (Anm. 5), S. 213.

⁷ *Scheffczyk*, ebd., S. 214 f.

⁸ Vgl. zu diesem Postulat der Betreiber des »Kirchenvolksbegehrens« *Spaemann*, Die Zweideutigkeit des »Aggiornamento« (Anm. 5), S. 207 f.

vom 28. 10. 1995 mit letzter Deutlichkeit und Verbindlichkeit erneut bekräftigt. Daß die Kirche von ihrer bisherigen Praxis nicht abgehen kann und deshalb auch nicht abgehen wird, müßte den Initiatoren der Unterschriftenaktion längst klargeworden sein. Die Urheber dieser Bewegung interessiert dies allerdings nicht. Weil sie die hierarchische Verfassung der Kirche und deshalb auch ein kirchliches Lehramt ablehnen, ist es erklärlich, daß sie Postulate und Forderungen, die von der Kirche längst zurückgewiesen worden sind, weil sie sich gegen die Glaubens- und Sittenlehre der Kirche oder gegen die erprobte Praxis der Kirche richten, immer wieder von neuem erheben. Auch hier bewegen sich die Initiatoren des »Kirchenvolksbegehrens« außerhalb der Kirche und in einem rechtsfreien Raum.

3. Die Forderung der Beseitigung der Bindung des Priesteramtes an die ehelose Lebensform

Keinerlei Realisierungschance kann der Forderung der Betreiber des »Kirchenvolksbegehrens« nach Beseitigung der in der katholischen Kirche des lateinischen Rechtskreises bestehenden Praxis eingeräumt werden, daß der Empfang der Priesterweihe die Bereitschaft zur zölibatären Lebensweise voraussetzt. Für die spirituelle Dimension des Verzichtes der Priester auf Ehe und Familie um des ungeteilten Dienstes für Christus und um des »Himmelreiches« willen fehlt den Initiatoren der Unterschriftenaktion ganz offensichtlich jegliches Verständnis.

Mit ihrer Forderung nach einer »freien Wahl« zwischen der zölibatären und der nichtzölibatären Lebensform wollen die Initiatoren der Unterschriftenaktion wohl suggerieren, die Priesteramtskandidaten seien beim Empfang des Sakramentes der Priesterweihe nicht wirklich »frei«, sondern würden vielmehr gezwungen, die zölibatäre Lebensform zu wählen. Für die Vorstellung, daß sich die Priesteramtskandidaten in voller Freiheit für den Empfang des Sakramentes der Priesterweihe und damit in voller Freiheit aus religiösen Motiven für die ehelose Lebensform entscheiden können, fehlt den Betreibern des »Kirchenvolksbegehrens« offensichtlich ebenfalls jeder Horizont. Zutreffend attestiert *Robert Spaemann* den Initiatoren des »Kirchenvolksbegehrens« schwerwiegende Verfahrensmängel, nämlich eine bewußt unklar gehaltene demagogische Mischung von Selbstverständlichkeiten, Zweideutigkeiten und einigen Forderungen, die mit dem katholischen Glauben schlechthin unvereinbar sind.⁹

4. Änderungen der katholischen Sexualmoral

Keineswegs originelle Postulate erheben die Initiatoren der Unterschriftenaktion auf dem Gebiete der Sexualmoral der katholischen Kirche. Weil sie nicht auf dem Boden der Lehre der katholischen Kirche stehen, bestreiten sie der Kirche das Recht,

⁹ *Spaemann*, ebd., S. 202 f.

sittliche Grundsätze im Hinblick auf die Empfängnisregelung aufzustellen. Dem kirchlichen Lehramt unterschieben sie die Auffassung, es setze Empfängnisregelung und Abtreibung gleich. Dies ist in Wirklichkeit niemals geschehen. Nur die vorsätzliche Abtreibung belegt das Kirchliche Gesetzbuch, der Codex Iuris Canonici vom 25. Januar 1983, in c. 1398 mit der Kirchenstrafe der Exkommunikation. Die Initiatoren des »Kirchenvolksbegehrens« lehnen das Lehramt der Kirche ab. Deshalb überrascht es nicht, daß sie die Morallehre der Kirche in bezug auf voreheliche Beziehungen oder in der Frage der Homosexualität schlicht ignorieren. Die diesbezüglichen Forderungen des »Kirchenvolksbegehrens« lesen sich wie ein Plädoyer für voreheliche bzw. homosexuelle Konkubinate. Mit ihrer undifferenzierten Forderung nach einem unbeschränkten »Recht auf Sexualität«, das sie mit dem Anspruch auf menschliches Glück gleichsetzen, und mit ihrem Verständnis der Freiheit des Gewissens des einzelnen, die sich auch gegen die göttliche Offenbarung durchsetzen kann, lehnen sie, ohne dies allerdings ausdrücklich zu erklären, auf dem Gebiete der Sexualmoral alle Normen der Moral ab, wie sie die Kirche unter Berufung auf die Heilige Schrift während ihrer bisherigen zweitausendjährigen Geschichte auf dem Gebiete der Sexualität vertreten hat. Der katholischen Kirche attestieren die Betreiber des »Kirchenvolksbegehrens« mit der ihnen durchgängig eigenen Hybris eine »lähmende Fixierung auf die Sexualmoral«; sie verkennen aber völlig ihre eigene einseitige Fixierung auf die Sexualität.

5. Keine Härte und Strenge in der kirchlichen Verkündigung

Mit ihrem abgegriffenen Slogan »Frohbotschaft statt Drohbotschaft« und mit ihrem Verlangen nach mehr helfender und ermutigender Begleitung und Solidarität anstelle von angstmachenden und einengenden Normen verlangen die Betreiber des »Kirchenvolksbegehrens« die Beseitigung der Lehre der Kirche von der Unauflöslichkeit der Ehe bei wiederverheirateten Geschiedenen und der kirchlichen Praxis bei der Wiederezulassung verheirateter Priester ohne Amt zur Wiederausübung des Weihesakramentes. Daß sich in der Heiligen Schrift des Neuen Testaments ernste Mahnungen, Warnungen und auch Drohungen finden, wird verschwiegen. Zutreffend hat *Leo Scheffczyk* zu den diesbezüglichen Postulaten der Initiatoren der Unterschriftenaktion festgestellt, im Gegensatz zur Lehre der Kirche, die die Nichtzulassung von wiederverheirateten Geschiedenen mit dem Hinweis auf die göttliche Heilsordnung, auf die Christuseinheit von Kirche und Ehe und auf das Geheimnis der Eucharistie verteidige, argumentierten die Initiatoren der Unterschriftenaktion im Einklang mit der herrschenden »Massenmentalität« mit rein menschlich-pragmatischen Nützlichkeitsabwägungen, mit dem »Recht auf Sexualität«, mit dem Anspruch auf menschliches Glück und mit der Gewissensfreiheit des einzelnen, die sich auch gegen die göttliche Ordnung durchsetzen könne.¹⁰

¹⁰ *Scheffczyk*, Einen Kompromiß zwischen Glauben und Irrglauben kann es nicht geben (Anm. 6), S. 224.

Die Initiatoren der Unterschriftenaktion lehnen, wie bereits dargelegt, ein Lehramt der Kirche ab. Sie argumentieren auch nicht mit theologischen, übernatürlichen und religiösen Gründen. Die Grundlage ihrer Forderungen ist rein naturalistisch. Der Glaube der Kirche, die Lehre der Kirche, die Botschaft vom ewigen Leben scheinen in den Forderungen der Betreiber der Unterschriftenaktion nicht auf. Die katholische Kirche war niemals eine Demokratie und auch niemals eine »geschwisterliche« Kirche im Sinne der Veranstalter des »Kirchenvolksbegehrens«. Mit Recht hat *Leo Scheffczyk* den Begriff der Geschwisterlichkeit als eine »Chimäre« und als einen »Suggestivbegriff« bezeichnet, mit dessen Hilfe der »Schwund des Kirchenglaubens verdeckt und das Faszinierende einer neuen Kirche in ihrer anheimelnden Menschlichkeit vorgegaukelt« werden soll.¹¹ Der Mangel an Spiritualität und Religiosität in den Postulaten der Initiatoren der Unterschriftenaktion ist zutiefst enttäuschend. Es kommt den Initiatoren des »Kirchenvolksbegehrens« erkennbar nur auf Machtausübung in der katholischen Kirche an. Mit keinem Wort wird der universelle missionarische Heilsauftrag der Kirche als eine unverzichtbare Lebensäußerung des Volkes Gottes erwähnt, die auf alle Völker und Kulturen ausgerichtet ist. Einen Hinweis auf die Heilsnotwendigkeit der Kirche, die vom Zweiten Vatikanischen Konzil nachdrücklich unter Berufung auf die Heilige Schrift und die Tradition herausgehoben worden ist, sucht man in den Postulaten der Initiatoren der Unterschriftenaktion vergeblich. Die Postulate des »Kirchenvolksbegehrens« sind von einem bemerkenswerten Mangel an religiöser Substanz und an Glaubensbewußtsein gekennzeichnet. Zutreffend hat wiederum *Leo Scheffczyk* festgestellt, das Anliegen der Promotoren der Unterschriftenaktion könne nicht eigentlich in der Schaffung einer »neuen Kirche« gesehen werden, wohl aber in der Schaffung einer »anderen Kirche«, die ihr Vorbild in alten Gründungen habe, welche alle bewußt »nicht katholisch« sein wollten. Diese andere Kirche bestehe nicht nur in einer geänderten äußeren Form, sondern in einem anderen Glauben.¹²

Würden die Postulate der Initiatoren und übrigen Betreiber der Unterschriftenaktion verwirklicht, würde die katholische Kirche ihr Wesen ändern, sie wäre nicht mehr die von Jesus Christus gestiftete, auf das Bischofskollegium und das Papsttum gegründete katholische Kirche, sondern eine völlig andere. Es kann ernsthaft nicht bestritten werden, daß die Initiative der Unterschriftenaktion objektiv eine Tendenz zur Spaltung der katholischen Kirche enthält. Inwieweit sich alle Unterzeichner des »Kirchenvolksbegehrens« dieser Tatsache bewußt waren, muß dahingestellt bleiben. Den allermeisten dürfte bei der auf Straßen und Plätzen geleisteten flüchtigen Unterschrift die Tragweite der suggestiven und zum Teil mehrdeutigen emanzipatorischen Forderungen mangels der hierzu notwendigen theologischen Kenntnisse verborgen geblieben sein.

¹¹ *Scheffczyk*, ebd., S. 215.

¹² *Scheffczyk*, ebd., S. 222f.

V. Die praktischen Auswirkungen der Unterschriftenaktion

Das Ergebnis der Unterschriftenaktion hat wohl trotz gegenteiliger Behauptungen nicht alle Erwartungen ihrer Urheber erfüllt. Der Erfolg des »Kirchenvolksbegehrens« sollte nicht überschätzt werden. Die Zahl der Unterschriften ist gemessen an der Gesamtzahl der etwa 28 Millionen Katholiken in der Bundesrepublik Deutschland eher bescheiden. Insgesamt betrug die Zahl der Unterschriften 1.845.141. Davon haben 1.483.340 Unterzeichner angegeben, daß sie römisch-katholisch seien.¹³ Daraus ergibt sich, daß an der Unterschriftenaktion, bei der es um eine Systemveränderung in der katholischen Kirche gehen sollte, auch eine größere Anzahl von Nichtkatholiken beteiligt waren. In Anbetracht der Tatsache, daß die Unterschriftenaktion weithin auf öffentlichen Plätzen und in Fußgängerzonen stattgefunden hat, ließ sich die Beteiligung von Nichtkatholiken am katholischen »Kirchenvolksbegehren« wohl auch gar nicht vermeiden. Wäre die Aktion in Deutschland im Sinne ihrer Veranstalter ebenso erfolgreich gewesen wie die vom 3.–25. Juni 1995 veranstaltete Unterschriftenaktion in Österreich, die von 500.500 Menschen unterzeichnet worden war, hätte sie in der Bundesrepublik Deutschland von 2,5 Millionen Katholiken unterschrieben werden müssen. In der katholischen Presse wurde deshalb die Unterschriftenaktion als »ein Mißerfolg« bezeichnet.¹⁴ Die Ergebnisse der Aktion in Deutschland werden durchaus unterschiedlich beurteilt.

Der Tübinger Pastoraltheologe *Norbert Greinacher* bezeichnete das »Kirchenvolksbegehren« in Düsseldorf als einen »großen Erfolg«, warnte aber vor einer Zersplitterung der kirchenkritischen Gruppen.¹⁵ *Hans Küng* setzte sich von Anfang an für die Ziele und Forderungen des »Kirchenvolks-Begehrens« ein. Wörtlich erklärte er: »Ich stehe voll und ganz hinter den Forderungen des Kirchenvolks-Begehrens. Sie haben aufs Ganze gesehen sowohl das Evangelium selber wie auch die neuzeitlichen Forderungen nach Demokratie und Menschenrechten hinter sich. Daß manche diese massive Meinungskundgebung der aktiven Katholiken als kirchenfremd ablehnen, zeigt nur, daß sie von der ursprünglichen »Demokratie«, die in der Kirche geherrscht hat, keine Ahnung haben. Ich hoffe, daß jetzt auch andere Kirchen Europas und Amerikas angesichts des Kollapses der Seelsorge, der auch dort droht, solche Initiativen ergreifen.«¹⁶ In einem Beitrag in dem Magazin *Publik-Forum*, der von einem starken »antirömischen« Affekt gekennzeichnet ist, fordert

¹³ Übereinstimmende Angaben in: Frankfurter Rundschau, Ausgabe vom 21. 11. 1995; Die Welt, Ausgabe vom 21. 11. 1995; Münchener Merkur, Ausgabe vom 21. 11. 1995.

¹⁴ Vgl. in dieser Hinsicht den Beitrag »Das Begehren ist ein Mißerfolg. Anonyme Umfrage verfehlt das Ziel von 2,5 Millionen«, in: Deutsche Tagespost, Ausgabe vom 21. 11. 1995 (Nr. 139), S. 4.

¹⁵ Meldung in: Kölner Stadt-Anzeiger, Ausgabe vom 29. Januar 1996.

¹⁶ *Hans Küng*, Heute für die Katholizität der Kirche von morgen arbeiten, in: »Wir sind Kirche«. Das Kirchenvolks-Begehren in der Diskussion (Anm. 1), S. 187. »Hans Küng ist einer der prominentesten Initiatoren« des »Kirchenvolksbegehrens«. So der Autor *Gerhard Hartmann* in dem Beitrag »Kirchenvolks-Begehren. In Deutschland mit Handicap. Start des »Kirchenvolksbegehrens« in Deutschland: Im Vergleich zu Österreich besteht eine ganz andere Ausgangslage«, in: Die Furche, Ausgabe vom 21. 9. 1995.

Hans Küng die deutschen Bischöfe auf, sich hinter das »Kirchenvolksbegehren« zu stellen.¹⁷

Nach der Meinung des Theologen *Peter Eicher* (Universität – Gesamthochschule Paderborn) hat durch die Unterschriftenaktion in der katholischen Kirche eine »innere Reformation« hin zum »humanen Katholizismus« stattgefunden. Der Paderborner Theologe *Norbert Mette* (Universität – Gesamthochschule Paderborn) ist der Auffassung, die Kirche in Deutschland sei in den letzten Wochen nicht nur in den eigenen Reihen, sondern auch in Fußgängerzonen zum Thema geworden. Nunmehr gelte es zu überlegen, wie die »Reformation« weitergeführt werden könne.¹⁸

Der Stadtplaner *Christian Weisner*, Hannover, und der Religionslehrer *Thomas Plankensteiner*, Innsbruck, wurden Ende Januar 1996 in der Universität Tübingen in Anerkennung ihrer Verdienste als Initiatoren des deutschen bzw. österreichischen »Kirchenvolksbegehrens« von der Herbert-Haag-Stiftung mit dem diesjährigen Preis »Für Freiheit in der Kirche« geehrt.¹⁹

Die Deutsche Bischofskonferenz verhielt sich gegenüber der Unterschriftenaktion von Anfang an betont reserviert und unverkennbar mißbilligend. Von einer scharfen Stellungnahme wurde mit Recht Abstand genommen, um die in Ansätzen bestehende Kirchenspaltung nicht zu vertiefen. In abgewogenen und maßvollen Formulierungen gab der Vorsitzende der Deutschen Bischofskonferenz, Bischof *Karl Lehmann*, zum Abschluß des »Kirchenvolksbegehrens« folgende Stellungnahme ab²⁰:

»Viele Grundfragen des Glaubens, Forderungen nach einer Erneuerung der Kirche und Probleme der Gestaltung der politischen, sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung in unserem Land bewegen seit längerem die Christen, in einigen Punkten speziell die Katholiken. Es gibt viele Konsultationsverfahren und sehr unterschiedliche Gesprächsebenen in der Kirche: angefangen vom derzeitigen ökumenischen Meinungsbildungsprozeß zur wirtschaftlichen und sozialen Lage bis hin zu zahlreichen Foren, Diözesanversammlungen, Diözesantagen über pastorale Grundfragen, Veranstaltungen und Äußerungen des Zentralkomitees der deutschen Katholiken, der Orden, der Verbände und vieler informeller Gruppen.

Dreißig Jahre nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil und zwanzig Jahre nach der Gemeinsamen Synode der deutschen Bistümer ist das Gespräch in der Kirche nicht abgerissen.

Heute ist ein vorläufiges Ergebnis des sogenannten KirchenVolksBegehrens bekanntgegeben worden. Nicht wenige sahen offenkundig darin für sich eine Möglichkeit, ihre Sorge über die Lage der Kirche zum Ausdruck zu bringen. Der vielerorts gutgemeinte Einsatz zahlreicher Helferinnen und Helfer läßt sich nicht übersehen.

¹⁷ *Hans Küng*, Kirchenvolks-Begehren. Kleinmut an der Kirchenspitze. Die zehn Ausreden der deutschen Bischöfe und ihre Widerlegung. Eine Argumentationshilfe, in: Publik-Forum, Ausgabe vom 6. 10. 1995.

¹⁸ Vgl. »Das Begehren ist ein Mißerfolg«. Anm. 14.

¹⁹ Meldung in der Hannoverschen Allgemeinen Zeitung, Ausgabe vom 30. 1. 1996. In dieser Meldung wurde darauf hingewiesen, daß diese »katholische Reformbewegung«, d.h. das »Kirchenvolks-Begehren«, für die »Abschaffung des Pflichtzölibats« streite.

²⁰ Quelle: Kirchliches Amtsblatt für die Erzdiözese Hamburg, 2. Jhg. (1996), S. 9 f.

Wir können jedoch trotz der Beteiligung so vieler in dem gewählten Verfahren des KirchenVolksBegehrens keinen geeigneten Beitrag zu dem erwähnten Dialog sehen. Auf diese Weise lassen sich die angesprochenen Fragen nicht zu einer ernsthaften Klärung bringen, vielmehr wurden durch die Aktion überzogene Erwartungen geweckt. Die Bischöfe haben schon zu Beginn deutlich gemacht, daß viele Forderungen des KirchenVolksBegehrens zu pauschal formuliert sind und schon darum kein angemessener Gesprächsbeitrag sein können.

Der Prozeß hat freilich in seinem Verlauf bis hin zum heutigen Abschluß auch einiges deutlicher erkennbar werden lassen:

1. Das KirchenVolksBegehren hat vorhandene Polarisierungen an den Tag gebracht und teilweise verstärkt.

2. Wo im Zusammenhang oder am Rande des KirchenVolksBegehrens Gespräche zu den Problemen angeboten worden sind, ist offenbar geworden, daß in Gesellschaft und Kirche ohne Zweifel nicht nur über die im KirchenVolksBegehren angesprochenen Themen, sondern vor allem auch über Fragen des Glaubens und der Moral ein sehr hoher Informations- und Gesprächsbedarf besteht. Manche im Zusammenhang mit dem KirchenVolksBegehren geführten Gespräche sind hier gewiß eine Hilfe gewesen. Vielfach provozierten die Ziele und Forderungen des KirchenVolksBegehrens jedoch auch Unsicherheit und Verwirrung.

3. Das KirchenVolksBegehren hat keine neuen Gesichtspunkte an den Tag gebracht. Die Aktion hat zudem den Nachteil, daß durch die plakative Benennung von bestimmten Reizthemen und durch den Begriff der »Drohbotschaft« ein schiefes oder ein falsches Bild von der Kirche vermittelt wurde. Entscheidendere Fragen wurden davon überlagert. Nötig ist nicht zuerst eine erneute Konzentration auf innerkirchliche Strukturfragen. Die Zukunft der Kirche entscheidet sich in der Gottes- und Glaubensfrage.

Die richtige Gewichtung und die sorgfältige, gesprächsbereite Behandlung der genannten Fragen bleibt für die Erwachsenenbildung, die Glaubensunterweisung, den Religionsunterricht, die Medien- und Öffentlichkeitsarbeit, die Akademien, die Theologie und nicht zuletzt für jeden einzelnen eine große gemeinsame Aufgabe.«

Bonn/Mainz, 19. November 1995

Bischof Karl Lehmann,

Vorsitzender der Deutschen Bischofskonferenz

Vor der Vollversammlung des Diözesanrates der Katholiken des Erzbistums München und Freising, die am 8. und 9. März 1996 in Freising stattgefunden hat, erklärte der Münchener Erzbischof Kardinal *Friedrich Wetter*, ohne daß er dem »KirchenVolksBegehren« die ausdrückliche Absicht hierzu unterstellen wolle, habe sich im Zusammenhang mit dieser Aktion unter den Gläubigen »Polarisierung« gezeigt. Diese trage »den Keim der Spaltung in sich«. Die Einheit der Kirche dürfe nicht gefährdet werden. Die nötige Reform müsse vom Evangelium, von Christus her kommen.²¹

²¹ Vgl. den Bericht »Aktion mit dem Keim der Spaltung. Kardinal Wetter wiederholt vor dem Münchener Diözesanrat Kritik am KirchenVolksBegehren«, in: Deutsche Tagespost, Ausgabe vom Dienstag, 12. 3. 1996 (Nr. 31), S. 4.

Nach den Intentionen der Betreiber der »Kirchenvolksbegehrens« soll diese Aktion keineswegs als beendet betrachtet, sondern sowohl in der Bundesrepublik Deutschland als auch auf internationaler Ebene weiterbetrieben werden. Das Leitwort der im November 1995 beendeten Unterschriftenaktion »WIR SIND KIRCHE« soll künftig auch offizieller Titel der »Reformbewegung« sein.

Die Unterstützer des »Kirchenvolksbegehrens« haben am 27. 1. 1996 bei einem Treffen in Düsseldorf erste Beschlüsse für ihre weitere Arbeit gefaßt. Die etwa 100 Vertreter gaben der Hoffnung Ausdruck, die deutschen Bischöfe würden nochmals auf die Forderungen der Aktion vom Herbst 1995 eingehen, indem sie dazu – zustimmend oder ablehnend – Stellung nähmen und mit den Unterstützern des »Kirchenvolksbegehrens« in ihrer Diözese in einen »Dialog« träten. Zudem sollten nach den Erwartungen der Initiatoren des »Kirchenvolksbegehrens« die Bischöfe bei ihrer Vollversammlung Ende Februar 1996 im sächsischen Schmochtitz über die Forderungen beraten und dazu Beschlüsse fassen. Diese Hoffnung hat sich nicht erfüllt.

Nach dem Düsseldorfer Treffen wandte sich die Bewegung »WIR SIND KIRCHE« im Zusammenhang mit der Versendung des Dossiers »Kirche in Bewegung« über das Ergebnis des »Kirchenvolksbegehrens« an die deutschen Bischöfe mit der Bitte,

- * mitzuteilen, welche Forderungen des Kirchenvolksbegehrens sie sich zu eigen machten und unterstützten,
- * zu begründen, wenn sie sich für die Forderungen, die alle schon von Synoden beschlossen worden seien, nicht einsetzen,
- * auf ihrer Frühjahrskonferenz hierüber zu beraten und Beschlüsse zu fassen,
- * mit den Gruppen des Kirchenvolksbegehrens in ihrem Bistum in einen inhaltlichen Dialog zu treten.

Geantwortet hat bisher keiner der deutschen Bischöfe.

In der Presseerklärung nach der Frühjahrsvollversammlung der Deutschen Bischofskonferenz wurde ausgeführt, daß das »sogenannte Kirchenvolksbegehren« samt der sich »anschließenden Entwicklung« erörtert worden sei. Zu konkreten Beschlüssen sei es jedoch nicht gekommen.

Die Teilnehmer des Düsseldorfer Treffens wählten eine sechsköpfige »Sprechergruppe«, die bis zum Sommer 1996 ein Statut erarbeiten und das weitere Vorgehen planen soll. Beschlossen wurde auch die Anmietung eines Büroraumes und die Einstellung einer stundenweise tätigen Bürokräft. Derzeit finanziert sich die Initiative nach den Angaben der Unterstützer des »Kirchenvolksbegehrens« ausschließlich aus Spenden.²²

²² Vgl. zum Ganzen den langen, namentlich nicht gezeichneten Artikel »Der Aufbruch geht weiter«, in: Publik-Forum Nr. 8/1996 vom 26. 4. 1996. In diesem Beitrag, in dem sich gelegentlich auch »Durchhalteparolen« finden, erfährt der Leser u. a., daß am Vorabend des für den am 14. September 1996 von der Bewegung »WIR SIND KIRCHE« in Hildesheim geplanten »Aktions- und Begegnungstages«, der gemeinsam mit der »Initiative Kirchen von unten« veranstaltet werden soll, der abgesetzte französische Diözesanbischof von Evreux, *Jacques Gaillot*, zu dem Thema »Solidarität statt Brüderlichkeit. Schritte zu einer solidarischen Kirche« sprechen wird.

Im Mittelpunkt der »zweiten Phase« des »Kirchenvolksbegehrens« soll, wie die Initiatoren erklärt haben, die »Vernetzung in den Diözesen« und die Einrichtung von Fachgruppen zu inhaltlichen Fragen stehen. Außerdem wollen die Initiatoren des »Kirchenvolksbegehrens« beim Papstbesuch im Juni 1996 in Berlin und in Paderborn präsent sein.²³

In London fand im Januar 1996 die gemeinsame Konferenz der Europäischen Netzwerke »Kirche im Aufbruch« und »Menschenrechte in der Kirche« statt.

Dabei wurde beschlossen, in den folgenden Ländern das »Kirchenvolksbegehren« mit dem ursprünglichen österreichischen Text durchzuführen: Belgien (Flandern, Wallonien und Brüssel), Frankreich, Italien, Nicaragua, Niederlande, Spanien und Quebec (französischsprachiges Kanada). In einer Reihe weiterer Länder gebe es bereits Überlegungen in dieser Richtung, so unter anderem in Australien, Brasilien, Chile, USA und in der Westschweiz. Im Jahr 1997 soll dann in Österreich eine internationale Kirchenvolks-Versammlung stattfinden.

In Deutschland ist in den Medien das Interesse für das »Kirchenvolksbegehren« zwischenzeitlich erlahmt. Die Betreiber der Unterschriftenaktion konstatieren im Hinblick auf ihre Bewegung, daß darüber in den Medien »Ruhe« herrsche. Doch sind sie der Meinung: »Die Ruhe in den Medien täuscht.«²⁴

Jedoch ist das österreichisch-deutsche »Kirchenvolksbegehren« offensichtlich kein attraktiver Exportartikel. In Frankreich hat nach Pressemeldungen das »Kirchenvolksbegehren« bislang nur ein mäßiges Echo gefunden. Fünf Monate nach Beginn der Unterschriftenaktion haben bisher nur 20.000 Personen unterzeichnet, berichtet die linkskatholische französische Wochenzeitung »Témoignage Chrétien«. Diese Zeitung hatte die Aktion Mitte November 1995 in Frankreich selbst gestartet. Der Text der Unterschriftenaktion ist identisch mit dem der »Kirchenvolksbegehren« in Österreich und Deutschland.²⁵

²³ Vgl. zum Ganzen den Beitrag »Druck auf Bischöfe und Papst. Aktionisten des ›Kirchenvolksbegehrens‹ beraten über ihre Pläne«, in: Deutsche Tagespost, Ausgabe vom 30. 1. 1996 (Nr. 11), S. 4.

²⁴ Vgl. den Beitrag »Der Aufbruch geht weiter.« (Anm. 22).

²⁵ Vgl. die Meldung »In Frankreich wenig Interesse am ›Kirchenvolksbegehren‹«, in: Deutsche Tagespost, Ausgabe vom 3. Mai 1996 (Nr. 53), S. 5.

»Für eine Zivilisation der Wahrheit und der Liebe«

#335 Anmerkungen zur Enzyklika ›Evangelium vitae‹

Prof. Dr. Joachim Piegsa

»Achte, verteidige, liebe das Leben, jedes menschliche Leben und diene ihm! Nur auf diesem Weg wirst du Gerechtigkeit, Entwicklung, echte Freiheit, Frieden und Glück finden!«

Mit diesem »leidenschaftlichen Appell« wendet sich Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika ›Evangelium vitae‹ (hier Art. 5), vom 25. März 1995, »an alle Menschen guten Willens« – wie es im Untertitel der Enzyklika heißt und später nochmals hervorgehoben wird (vgl. Ev 5). Die Probleme nämlich, die der Papst anspricht und die den Lebensschutz sowie den Schutz der menschlichen Würde betreffen, gehen nicht nur die Katholiken an, denn sie stellen eine ernsthafte Bedrohung der menschlichen Kultur weltweit dar.

1. Der konkrete Anlaß

Dem Namen nach erinnert »Evangelium vitae« an die Enzyklika »Humanae vitae« von Papst Paul VI. aus dem Jahr 1968. Doch während diese sich auf die »rechte Ordnung der Weitergabe menschlichen Lebens« (lt. Titel) begrenzte, ist der Problembereich von »Evangelium vitae« viel umfassender und weiterführender. Allein der Umfang (105 Artikel) deutet dies schon an. »Evangelium vitae« enthält nämlich sowohl Überlegungen aus der Enzyklika »Familiaris consortio« von 1981 wie auch Grundgedanken der Enzyklika »Veritatis splendor« von 1993, um nur die wichtigsten Quellen zu nennen, die aus der Feder desselben Verfassers stammen. Der hl. Vater selber erwähnt (Ev 6) seinen »Brief an die Familien« (2. Februar 1994), in dem er die Familie als »Heiligtum des Lebens« bezeichnete, wie schon zuvor in der Sozialenzyklika »Centesimus annus« (1. Mai 1991). Hinzu kommen Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils, an denen der hl. Vater, noch als Bischof von Krakau, entscheidend mitgewirkt hat und denen er einen hohen Stellenwert beimißt.

Angeregt wurde die Herausgabe dieser Enzyklika durch ein außerordentliches Konsistorium der Kardinäle, im April 1991, das den Papst einstimmig ersuchte, »den Wert des menschlichen Lebens und seine Unantastbarkeit unter Bezugnahme auf die gegenwärtigen Umstände und die Angriffe, von denen es heute bedroht wird, mit der Autorität des Nachfolgers Petri zu bekräftigen« (Ev 5). Die wesentlichen Problembe-
reiche zählte Kardinal Ratzinger in einem Referat auf, das er damals gehalten hatte.¹

¹ Vgl. HerKorr 49 (1995) 224-226, hier S. 224. – Der Vortrag von Kardinal Ratzinger in: HerKorr 45 (1991) 223-227.

2. Ein »Horizont von Licht und Schatten«

Die Situationsbeschreibung im I. Kapitel (Art. 7-28) der Enzyklika endet mit der Feststellung: »Dieser Horizont von Licht und Schatten muß uns allen voll bewußt machen, daß wir einer ungeheuren und dramatischen Auseinandersetzung zwischen Bösem und Gutem, Tod und Leben, der ›Kultur des Todes‹ und der ›Kultur des Lebens‹ gegenüberstehen. Wir stehen diesem Konflikt nicht nur ›gegenüber‹, sondern befinden uns notgedrungen ›mitten drin‹« (Ev 28).

Die Kommentare in den Medien waren meistens einseitig und ablehnend. Ein Tatbestand, an den man sich leider gewöhnen mußte, da kirchliche Ereignisse grundsätzlich negativ dargestellt werden.² Aber selbst in der katholischen Presse wurde dem Papst eine Schwarz-weiß-Malerei vorgeworfen, wenn er von einer »Verschwörung gegen das Leben« spricht bzw. von einer »Kultur des Todes«.³

Eigentlich ist die Kritik nicht verwunderlich, denn der hl. Vater hat das aufgeklärte Wohlstandsgewissen an der empfindlichsten Stelle getroffen: Beim Versagen in bezug auf den Schutz menschlichen Lebens, vor allem wehrloser Menschen, wie im Fall der Abtreibung und der Euthanasie. Gerade diejenigen, die der Kirche gern und oft die Inquisition und die Hexenprozesse zum Vorwurf machen, erscheinen im Licht der Enzyklika mehr oder weniger als pharisäische Heuchler, obwohl der Papst in seinen kritischen Aussagen sehr zurückhaltend ist. Nicht er, sondern andere, haben unsere Zeit das »Jahrhundert der Wölfe« genannt, weil in keinem Jahrhundert zuvor so viele Menschen in Vernichtungslager verbannt, in Gefängnissen so grausam gefoltert und auf verschiedene Weise so skrupellos umgebracht wurden.⁴ Trotzdem meint der Papst: »Man würde ein einseitiges Bild entwerfen, das zu fruchtloser Entmutigung verleiten könnte, wenn man zu der Brandmarkung der Bedrohungen des Lebens nicht die Darstellung der positiven Zeichen hinzufügte, die in der gegenwärtigen Situation der Menschheit wirksam sind« (Ev 26). Der hl. Vater erwähnt Eltern, Familiengruppen, Zentren für Lebenshilfe, Mediziner und andere Initiativen »zur Hilfe und Unterstützung für die schwächsten und schutzlosesten Menschen«; leider würden diese »positiven Zeichen« in den »Massenmedien keine entsprechende Aufmerksamkeit finden« (Ev 26).

Die Meinungsmacher in den Massenmedien werden sich hüten, die »positiven Zeichen« zu erwähnen, denn sie liefern den eindeutigen Beweis dafür, daß sich nicht alle dem Zeittrend unterworfen haben. Diesen Menschen will der hl. Vater Mut machen und zugleich aufzeigen, wie wichtig ihr Beitrag »für eine Zivilisation der Liebe« ist.

² Vgl. A. Püttmann, Auf Vermittler angewiesen. Wie entsteht öffentliche Meinung über die Kirche? Kirche und Gesellschaft, Heft 229. Köln 1996, S. 3-5.

³ Vgl. HerKorr 49 (1995) 220-221.

⁴ Vgl. H.-B. Gerl, Nach dem Jahrhundert der Wölfe. Werte im Aufbruch. Zürich 1992, S. 28.

3. »Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben« (Joh 10, 10)

»Den zentralen Kern seines Erlösungsauftrags stellt Jesus mit den Worten vor: ›Ich bin gekommen, damit sie das Leben haben und es in Fülle haben‹ (Joh 10, 10)« (Ev 1). Diese Worte stehen am Anfang der Enzyklika. Das Evangelium Jesu ist ein »Evangelium vom Leben« – »Evangelium vitae«. Der Papst fügt hinzu, daß zwar das ewige Leben gemeint sei, doch gerade aus dieser Sicht erhalte das irdische Leben seine »volle Bedeutung« (Ev 1). Sie leuchte vor allem auf im Geheimnis der Inkarnation: »Der Sohn Gottes hat sich in seiner Menschwerdung gewissermaßen mit jedem Menschen vereinigt« – stellt der Papst mit Worten des Konzils fest (Ev 2; GS 22). Die Würde der menschlichen Person, die in der biblisch bezeugten Gottebenbildlichkeit gründet, hat durch die Inkarnation eine nochmalige Bestätigung und Vertiefung erfahren, und damit auch der Wert des menschlichen Lebens.

Wer diese Glaubenswahrheit anerkennt, der kann das menschliche Leben – das Geschenk Gottes – auf keinen Fall utilitaristischen Prinzipien unterordnen und dadurch verfügbar machen. Das aber geschieht heute hauptsächlich durch die Abtreibung und die Euthanasie – die markantesten Konkretisierungen einer bedrohlich gewordenen »Kultur des Todes« (Ev 58-63 und 64-67). Der Papst lenkt die Aufmerksamkeit hauptsächlich auf diese Problembereiche, erwähnt jedoch zuvor und verwirft – mit dem Zweiten Vatikanischen Konzil – »was immer die Unantastbarkeit der menschlichen Person verletzt, wie Verstümmelung, körperliche oder seelische Folter und der Versuch, psychischen Zwang auszuüben; was immer die menschliche Würde angreift, wie unmenschliche Lebensbedingungen, willkürliche Verhaftung, Verschleppung, Sklaverei, Prostitution, Mädchenhandel und Handel mit Jugendlichen, sodann auch unwürdige Arbeitsbedingungen« (Ev 3; GS 27).

Bedauerlicherweise hat der wissenschaftlich-technische Fortschritt, aufgrund seiner Ambivalenz, nicht nur die Lebensbedingungen verbessert, sondern auch dazu beigetragen – im Zusammenhang mit der Gesetzgebung nicht weniger Länder –, daß bereits »breite Schichten der Öffentlichkeit« diese Verbrechen gegen Leben und Würde des Menschen zu rechtfertigen versuchen, und zwar im Namen individueller Freiheit. Was der Selbstverwirklichung – nach eigenem Urteil – entgegensteht, wird beiseite geschoben, bis hin zur Tötung von ungeborenen Kindern und unheilbar Kranken. Diesbezüglich hat – nach Meinung des Papstes – eine weitgehende Gewissensverfinsterung stattgefunden (Ev 4).

Daß der Papst seinen Finger auf eine besorgniserregende Wunde gelegt hat, sieht man beispielhaft an der Einführung der Fristenlösung beim Schwangerschaftsabbruch durch das deutsche Parlament (am 29. Juni 1995). Dieses Konzept soll dem »wirksamen Lebensschutz« dienen, den das Bundesverfassungsgericht – gemäß unserem Grundgesetz Art. 2, Abs. 2 – vom Gesetzgeber verlangt! »Der Schutz des ungeborenen Lebens steht in Deutschland zwar auf dem Papier, die Abtreibungsreform ist aber nur scheinbar verfassungsgemäß«. ⁵ Faktisch hat sich der Staat vom men-

⁵ Th. Giesen, Wie oft wird in Deutschland abgetrieben?, in: FAZ vom 29. 04. 1996, S. 14.

schenrechtlich gebotenen Lebensschutz für die ersten drei Monate menschlichen Lebens durch die Fristenlösung verabschiedet, die bereits 1975 vom Bundesverfassungsgericht eindeutig zurückgewiesen wurde.⁶

Man stelle sich vor, der Gesetzgeber würde eine ähnliche Frist von 12 Wochen festlegen, in der Beschädigung und Entwendung fremden Eigentums straflos bliebe, wenn man zuvor eine Beratungsstelle aufgesucht hatte, deren Aufgabe es ist, über die Unrechtmäßigkeit dieser Tat aufzuklären, aber nicht darauf zu drängen, diese Tat zu unterlassen, denn die Gewissensfreiheit des Täters muß gewahrt werden. Der Schein, den die Beratungsstelle ausstellt, garantiert dem Täter die Straflosigkeit seiner Tat. Dürfte die Kirche sich in diesen Beratungsdienst einspannen lassen, statt dem Gesetzgeber eindeutig zu bekunden, daß das gesamte Gesetz unmoralisch ist und die Kirche nicht bereit sei, den Anschein von Moralität wahren zu helfen?

Zur Euthanasie ist bereits ein weitgehendes Gesetz in bezug auf unheilbar Kranke in Holland beschlossen worden. Es genügt, daß der behandelnde Arzt eine ›Notsituation‹ konstatiert, d.h. schweres Leiden, das durch die Medizin nicht behoben werden kann. Dann kann derselbe Arzt (!) – auch ohne Einwilligung des Patienten, wenn dieser bewußtlos ist – die Todesspritze ansetzen.⁷ Darüber muß lediglich ein Protokoll aufgesetzt werden, das eventuell überprüft wird. In Deutschland ist man noch nicht so weit. Unter dem Druck der Kostenexplosion, die die Altenversorgung insgesamt mit sich bringt, könnte jedoch ein solches Gesetz bei uns bald die ›öffentliche Akzeptanz‹ finden. Die Massenmedien spielen hierbei eine entscheidende Rolle. Um nicht in die Nähe des nazistischen ›Euthanasieprogramms‹ gebracht zu werden, hält man sich noch zurück. Aber Atrott und Hackethal werben bereits seit Jahren für die sogenannte ›Mitleidstötung‹ und lehnen die humane Alternative – die Hospizbewegung⁸ – entschieden ab.⁹

Utilitaristisch orientierte Ethiker, wie der australische Philosoph Peter Singer¹⁰ und bei uns vor allem Norbert Hoerster, haben bereits eine entsprechende Rechtfertigungsideologie erstellt. Beide behaupten, die Unantastbarkeit menschlichen Lebens sei nicht rational, sondern religiös begründet und somit für den säkularen Staat nicht verbindlich.¹¹ Im Namen einer allgemeinen Glücksmaximierung dürfe man nicht nur, sondern sollte sogar behinderte Kinder töten. Da die Menschenrechtserklärung von der Unantastbarkeit des menschlichen Lebens und von der Würde der Person spricht, die keiner verletzen dürfe, wird der Personbegriff funktional ausge-

⁶ Vgl. R. Beckmann, Fristenregelung mit Beratungsangebot – Anspruch und Wirklichkeit der neuen Abtreibungsregelung, in: Zeitschrift für Lebensrecht Heft 2, 1995, S. 24-33, hier S. 31 ff.

⁷ Ist der Deich gebrochen? Die neue Euthanasiegesetzgebung in den Niederlanden, in: HerKorr 48 (1994) 125-129, hier S. 126.

⁸ Vgl. Pastoralkommission der deutschen Bischöfe, Heft 14: Die Hospizbewegung – Profil eines hilfreichen Weges in katholischem Verständnis. Bonn, 23. 09. 1993.

⁹ Vgl. Euthanasie. Gezieltes Töten oder Erlösungstod? Gespräch mit H. Atrott und J. Piegsa, in: Altenpflege 10 (1985) 580-583 und 614-616, hier S. 615. Die Aussagen wurden in den nachfolgenden Jahren aggressiver, vor allem bei Hackethal.

¹⁰ Vgl. J. Gründel, Wir haben hinreichend Argumente, in: HerKorr 43 (1989) 521-526, hier S. 522. 523. 525.

¹¹ Vgl. M. Rhonheimer, Absolute Herrschaft der Geborenen? Wien 1995, S. 7.

legt, in diesem Fall vom Besitz des Bewußtseins und der Kommunikationsfähigkeit abhängig gemacht. Diese Fähigkeiten werden dann auch Tieren zugeschrieben und behauptet, ein erwachsenes Tier habe mehr Lebensrecht als ein neugeborenes Kind.¹² Weder Singer noch Hoerster können den Verdacht ausräumen, ihre Theorie sei eine »Rechtfertigung der absoluten Herrschaft der Geborenen über die Ungeborenen – und der Gesunden über die Kranken«.¹³

Wenn nun der Papst von solchen und ähnlichen Ideologien und Gesetzgebungen meint, hier würde einer »Kultur des Todes« Vorschub geleistet, so ist das sicher nicht übertrieben. Kardinal Ratzinger hat im erwähnten Vortrag vor der Kardinalsversammlung 1991 die Logik dieser Todesideologie zu entschlüsseln versucht und gemeint, der Mensch ohne Gott verurteile sich selber, denn er sähe »in sich selber den großen Zerstörer der Welt, ein unglückliches Produkt der Evolution (...). Gegen alle Ideologien und Politiken des Todes steht die christliche Frohbotschaft, die in ihren wesentlichen Punkten in Erinnerung zu rufen ist: Christus hat über alles Leid hinaus den Weg zum Wirken der Gnade geöffnet, den Weg für das Leben unter seinem menschlichen und unter seinem göttlichen Aspekt.«¹⁴

4. Die Wurzel und der Teufelskreis des Übels

Im Namen individueller Freiheit – so wurde bereits festgestellt – sind heute immer mehr Menschen bereit, Abtreibung und Euthanasie zu befürworten.¹⁵ Die tiefste Wurzel dieser »Kultur des Todes« liegt – auch nach Ansicht des Papstes – in der »Verfinsterung des Sinnes für Gott und den Menschen« (Ev 21). Es entsteht nämlich folgender Teufelskreis: »Wenn man den Sinn für Gott verliert, verliert man bald auch den Sinn für den Menschen, für seine Würde und für sein Leben«, und die moralischen Verstöße gegen Leben und Würde des Menschen erzeugen ihrerseits »eine Art fortschreitender Verdunkelung der Fähigkeit, die lebenspendende und rettende Gegenwart Gottes wahrzunehmen« (Ev 21). Es ist also der Teufelskreis eines praktischen Atheismus, der im moralischen Bereich ansetzt und dann seinerseits auf das Moralische zurückwirkt, den Werteverfall vertiefend. Der Ausbruch aus diesem Teufelskreis gelingt nur von Gott her, denn nur von Gott aus vermag der Mensch dieses »Drama« in seiner ganzen Tiefe zu durchschauen, wie die Geschichte von Kain und

¹² Vgl. ebd., S. 16 ff.

¹³ Ebd., S. 64.

¹⁴ J. Ratzinger, Die letzte Wurzel für den Haß gegen das menschliche Leben liegt im Verlust Gottes, in: HerKorr 45 (1991) 223-227, hier S. 227.

¹⁵ Am 4. Mai 1996 begann die »Woche für das Leben«, von der katholischen und evangelischen Kirche gemeinsam durchgeführt, diesmal in Augsburg. Aus diesem Anlaß hat die »Katholische Sonntagszeitung« Nr. 18, vom 4./5. Mai 1996, mehrere Beiträge der Euthanasie gewidmet: Titeltext: »Sterben ist ein Teil des Lebens«. – Durch Leiden lernen wir. Interview mit Bischof Lehmann (S. 3). – Die Herberge vor der letzten Reise. Das älteste Hospiz Deutschlands (S. 6-7). – Papst verurteilt Legalisierung der Euthanasie (S. 10). – Für ein menschenwürdiges Sterben (S. 16). – Resolution des 98. Ärztetages zur aktiven Sterbehilfe (S. 30).

die von David beweist; der erste glaubte nicht an Vergebung, der zweite glaubte und erhielt sie (Ev 21).

Der beschriebene Teufelskreis reicht noch weiter, indem er den »Sinn aller Dinge tief entstellt« und der Natur den Aspekt der ›mater‹ raubt und sie dadurch zum ›Material‹ verkommen läßt, »das allen Manipulationen offensteht«; oder der gottlose Mensch verfällt dem anderen Extrem der »Vergöttlichung« der Natur. Im ersten Fall wird eine »Freiheit ohne Gesetz« vertreten, im zweiten Fall – ein »Gesetz ohne Freiheit« (Ev 22). Der Mensch wird nämlich als Zufallsprodukt der Evolution gesehen, als Teil der Natur, und daraus wird entweder der Schluß absoluter Herrschaft oder totaler Unterordnung unter die Gesetze der Natur gezogen.

In dieser Situationsbeschreibung sieht sich der hl. Vater im Einklang mit den Ausführungen des Zweiten Vatikanums über die rechte Autonomie ›irdischer Wirklichkeiten‹, und auch im Einklang mit der Warnung des Konzils vor einer falsch verstandenen Autonomie ohne Gott. Denn das »Geschöpf sinkt ohne den Schöpfer ins Nichts« (GS 36).

Die Folge des Gottesverlustes ist ein »praktischer Materialismus«, der das Eigeninteresse (Individualismus), das Nützlichkeitsdenken (Utilitarismus) und die Genußsucht (Hedonismus) obenan stellt (Ev 23). Der Mensch wird nach seinem Besitz (Haben) und nicht nach seiner Würde (Sein) beurteilt. Dadurch verflüchtigt sich das Bewußtsein von der Unverfügbarkeit menschlichen Lebens. Das Leiden, als Herausforderung zur Reife, verliert seinen Wert und wird zu einem nutzlosen Übel. Der unheilbar Kranke ist aus dieser Sicht ein Hindernis zur allgemeinen Glücksmaximierung (Ev 23). In dieser materialistischen Sicht, mit der beschriebenen geistigen Verarmung, sind die Erstbetroffenen die Frau, das Kind, der kranke, leidende und alte Mensch.

In diesem »Gesamtrahmen« kann es nicht ausbleiben, daß der Körper, ebenfalls personaler Würde entkleidet, nach den Kriterien von »Genuß und Leistung« beurteilt wird. Das wiederum bleibt nicht ohne Folgen für die Einschätzung der Sexualität. Auch sie wird »entpersönlicht und instrumentalisiert«. Statt »Zeichen, Ort und Sprache der Liebe, d. h. der Selbsthingabe und der Annahme des anderen« zu sein, wird sie zu einer »Gelegenheit und einem Werkzeug der Bestätigung des eigenen Ich und der egoistischen Befriedigung der eigenen Begierden und Instinkte« (Ev 23).

5. Die Möglichkeit der Umkehr und des Neubeginns

Trotz dieser dramatischen Situationsbeschreibung verfällt der Papst keiner Katastrophenstimmung. Er vertritt vielmehr einen christlichen Heilsoptimismus, der nicht naiv, sondern realistisch ist. Er gründet nämlich in der »Stimme Gottes«, dem Gewissen, und letztlich im »stärksten Grund der Hoffnung« – im »Blut Christi«, das uns die Gewißheit verkündet, daß nicht der Tod, sondern das Leben siegen wird (Ev 25).

Der besorgniserregenden »Verfinsterung« gelingt es nicht, die »Stimme des Herrn« völlig zu ersticken, die sich im »inneren Heiligtum des Gewissens« vernehmen läßt (Ev 24). Von hier aus kann sich der Mensch immer wieder bekehren und

den »Weg der Liebe« beschreiten. Das wird jedoch schwieriger, wenn nicht nur das eigene Gewissen, sondern auch das der Gesellschaft verfinstert wird »wegen des aufdringlichen Einflusses vieler sozialer Kommunikationsmittel«. Einen solchen Zustand hat der Apostel Paulus im Römerbrief dargestellt: »... ihr unverständiges Herz wurde verfinstert« (1, 21); »sie behaupteten weise zu sein und wurden zu Torren« (1, 22); »(sie) stimmen bereitwillig auch denen zu, die so handeln« (1, 32). So kommt es zur »Schaffung und Festigung regelrechter ›Sündenstrukturen‹ gegen das Leben« (Ev 24).

Wir alle sind nicht nur Zeugen dieses Vorgangs, sondern werden »in die bedingungslose Entscheidung für das Leben involviert und daran beteiligt« (Ev 28). Der Papst zitiert die Mosesworte: »Wähle also das Leben, damit du lebst, du und deine Nachkommen« (Dtn 30,19. – Ev 28). Wer die ›Kultur des Todes‹ begünstigt, der spricht sich selbst und anderen das Todesurteil.

6. Empfängnisverhütung und Abtreibung

Obwohl Empfängnisverhütung und Abtreibung in demselben Artikel (Ev 13) zur Sprache kommen, will der hl. Vater nicht behaupten, daß sie dasselbe moralische Übel darstellen. Noch nie zuvor wurden beide Praktiken in einer Enzyklika so klar unterschieden:

»Sicherlich sind vom moralischen Gesichtspunkt her Empfängnisverhütung und Abtreibung ihrer Art nach verschiedene Übel: Die eine widerspricht der vollständigen Wahrheit des Geschlechtsaktes als Ausdruck der ehelichen Liebe, die andere zerstört das Leben eines Menschen; die erste widersetzt sich der Tugend der ehelichen Keuschheit, die zweite widersetzt sich der Tugend der Gerechtigkeit und verletzt direkt das göttliche Gebot ›Du sollst nicht töten‹« (Ev 13).

Den Wert dieser Klarstellung kann man umso besser ermessen, wenn man sie auf dem Hintergrund der Caffarra-Diskussion betrachtet, die im Herbst 1988 bis Frühjahr 1989 bei uns ausgetragen wurde.¹⁶ Caffarra hatte in bezug auf die Empfängnisverhütung ein Urteil aus dem Bußbuch ›Decretum‹ (aus dem Jahr 1010) des Bischofs Burchard von Worms zitiert: »Tamquam homicida habeatur« – »er soll für einen Mörder gehalten werden.«¹⁷ Dieses Urteil ging in die Dekretalensammlung von Papst Gregor IX. (13. Jh.) ein und blieb verbindlich bis zur Neuordnung des Kirchenrechts im Jahr 1917, obwohl bereits im 13. Jh. Albert der Große und sein Schüler Thomas von Aquin dieser Auslegung widersprachen. Thomas sagte ganz klar, die Empfängnisverhütung als Sünde sei »geringfügiger als die Tötung eines Menschen«.¹⁸

¹⁶ Vgl. Christ in der Gegenwart, 15. 01. 1989, S. 19-20. – KNA, 01. 02. 1989. – Kathpress, 16.02.1989, S. 4. – Kirchenzeitung für die Diözese Augsburg, 12. 02. 1989, S. 3 und 05. 03. 1989, S. 9.

¹⁷ J. T. Noonan, Empfängnisverhütung, Mainz 1969, S. 185 u. 215.

¹⁸ Thomas von Aquin, Sentenzenkommentar IV, d 31, q 2, a 3, exp. text.: » (...) tamen est minus quam homicidium«. – Vgl. Noonan, S. 287.

Zum strengeren Urteil, daß bereits die Vernichtung männlichen Samens »eine Art Mord«¹⁹ sei, hat die Meinung beigetragen, daß im Samen ein »homunculus« – ein »kleines menschliches Wesen« potentieller Art – enthalten sei. Im Blut der Frau, bzw. in der Flüssigkeit, die sie beisteuert, entwickle sich der »homunculus« zu einem Menschen.²⁰ Man war übereinstimmend davon überzeugt, daß der »homunculus« noch keine Seele besitzt. Daher wohl konnte Thomas sagen, Empfängnisverhütung sei geringfügiger als Tötung durch Abtreibung. Der früheste Beseelungstermin wurde mit der Empfängnis gleichgesetzt, meistens jedoch viele Tage später angenommen.²¹ Zunächst, so meinte man, besitze auch der menschliche Keim nur eine vegetative Seele, dann eine tierische und schließlich eine geistige, die den Keim menschlich gestalte.²² Zu dieser Theorie der antiken Medizin, die über das Mittelalter hinaus als gültig angesehen wurde, trug maßgeblich die äußere Form des menschlichen Keimes bei, der zunächst wie ein vegetatives Klümpchen aussieht, dann eine fischähnliche Gestalt annimmt (noch 1866 hat Haeckel daran sein »biogenetisches Grundgesetz« geknüpft) und schließlich menschenähnlich »geformt« wird. Man kannte damals und einige Jahrhunderte danach die physiologischen Vorgänge der Befruchtung nicht. Erst mit Hilfe des Mikroskops wurde 1827 das weibliche Ei beim Menschen entdeckt. Noch später, nämlich 1944, wurde die Verschmelzung der Kerne von Ei- und Samenzelle mikroskopisch erstmals beobachtet.

In Anlehnung an das Alte Testament wagte der Kirchenvater Hieronymus († 420) zu schreiben: »... der Same nimmt im Uterus allmählich Gestalt an, und es gilt nicht als Tötung, bis die einzelnen Elemente ihre äußere Erscheinung und ihre Glieder erhalten.«²³ Augustinus († 430) kannte diese Auslegung, plädierte jedoch für die Beseelung im Moment der Empfängnis.²⁴ Seltsamerweise haben Vertreter einer autonomen Moral in unserer Zeit auf die Sukzessivbeseelung zurückgegriffen – obwohl heutiges, biogenetisches Wissen dagegen spricht -, um einen gestuften Lebensschutz des menschlichen Keimes zu vertreten, dem man erst ab dem 14. Tag personale Würde zuerkennen wollte.²⁵

7. Verantwortliche Elternschaft

Verantwortliche Elternschaft, die sich der natürlichen Familienplanung bedient, darf und soll es geben, nicht zuletzt zur Vermeidung der Überbevölkerung. Das hat

¹⁹ Noonan, S. 284.

²⁰ Vgl. Noonan, S. 103 (Antike und Kirchenväter); S. 249 (Albert der Große); S. 299 (Thomas von Aquin).

²¹ Vgl. ebd., S. 104 ff.

²² Vgl. Art. »Abtreibung«, in: K. Hörmann (Hg.), Lexikon der christlichen Moral. Wien u. a. ²1976, S. 3 ff.

²³ Hieronymus, Briefe 121, 4; CSEL 56, 10; zit. nach: Noonan, S. 105.

²⁴ Vgl. Noonan, S. 105 f. – Vgl. G. L. Müller, Katholische Dogmatik. Freiburg Br. 1995, S. 116 u. 120.

²⁵ Vgl. F. Böckle, Probleme um den Lebensbeginn: II. Medizinisch-ethische Aspekte, in: A. Herz/W. Korff u. a. (Hg.), Handbuch der christlichen Ethik, Bd. 2. Freiburg Br. u. a. 1978, S. 36-59, hier S. 39 und 43-45. Die Konsequenz war die sittliche Rechtfertigung des Fetozids. Vgl. Mehrlingsreduktion mittels Fetozid, in: Deutsches Ärzteblatt 86 (1989) B 1575-1577. – Vgl. FAZ 24.08.1989, S. 10.

der Papst in seinem Buch ›Die Schwelle der Hoffnung überschreiten‹, wie nie zuvor, hervorgehoben: »Das Gegenteil der Kultur des Todes besteht natürlich nicht und darf auch nicht in einer unverantwortlichen Vermehrung der Bevölkerung auf unserer Erde bestehen. Die Bevölkerungsentwicklung muß sehr wohl in Betracht gezogen werden. Der richtige Weg ist der, den die Kirche als verantwortliche Elternschaft bezeichnet.«²⁶ Daß Elternschaft mit Verantwortung verbunden ist, hat das Zweite Vatikanum deutlich herausgestellt. Es hat die Eheleute »gleichsam Interpreten« der Schöpferliebe Gottes genannt (GS 50) und ihnen Kriterien für die Familienplanung zur Hand gegeben, die es ihnen erlauben sollen, sich diesbezüglich »ein sachgerechtes Urteil« zu bilden (GS 50): »Hierbei müssen sie auf ihr eigenes Wohl wie auf das ihrer Kinder – der schon geborenen oder zu erwartenden – achten; sie müssen die materiellen und geistigen Verhältnisse der Zeit und ihres Lebens zu erkennen suchen und schließlich auch das Wohl der Gesamtfamilie, der weltlichen Gesellschaft und der Kirche berücksichtigen« (GS 50). Das Konzil fügt den beachtenswerten Satz hinzu: »Dieses Urteil müssen im Angesicht Gottes die Eheleute letztlich selbst fällen« (GS 50). Es folgt der Hinweis auf das Gewissen, auf das göttliche Gesetz und auf das kirchliche Lehramt, das die »authentische«, d. h. verbindliche Auslegung des göttlichen Gesetzes vornimmt.

Die Abtreibung wurde durch das Zweite Vatikanum als »verabscheuungswürdiges Verbrechen« (GS 51) eingestuft und damit entschieden abgelehnt, und zwar in jedem Entwicklungsstadium des menschlichen Keimes. Darauf weist die Konzilsaussage hin, daß das menschliche Leben »von der Empfängnis an mit höchster Sorgfalt zu schützen« sei (GS 51). Hier kommt die konstante Lehre der Kirche zur Geltung, daß die Tötung eines unschuldigen Menschen – und eine solche ist die Abtreibung immer – niemals als kleineres Übel zur Vermeidung eines größeren eingestuft und aus proportionalem Grund toleriert werden darf. Das gilt auch dann, wenn das Kind das Leben der Mutter gefährdet, weil es an dieser Gefährdung persönlich unschuldig ist, also nicht als »ungerechter Angreifer« betrachtet werden darf, gegen den man sich zur Wehr setzen kann, wenn notwendig – sogar durch seine Tötung.²⁷

Während das Konzil 1965 zur Abtreibung ein entschiedenes Nein – ohne Differenzierungen – gesprochen hat, hätte es bei der Familienplanung differenzieren müssen zwischen »natürlicher« Familienplanung und einer solchen mit »künstlichen« Mitteln, wie dies Papst Paul VI. in seiner Enzyklika ›Humanae vitae‹ 1968 getan hat. Unter den »künstlichen« Mitteln wiederum hätte es unterscheiden müssen zwischen solchen, die nur empfängnisverhütend wirken und denen, die zugleich frühabtreibend wirken, indem sie die Einnistung des Keimes verhindern, wie z. B. die sog. ›Spirale‹ und heute fast alle Verhütungspillen. Die letztgenannte Unterscheidung hat Papst Paul VI., in ›Humanae vitae‹ 1968, nicht mehr vorgenommen.

Das Konzil beschränkte sich auf die allgemeine Feststellung, daß die »sittliche Qualität der Handlungsweise nicht allein von der guten Absicht und Bewertung der Motive« abhängt, also nicht nur von subjektiven Kriterien, »sondern auch von ob-

²⁶ Papst Johannes Paul II., Die Schwelle der Hoffnung überschreiten. Hamburg 1994, S. 233.

²⁷ Vgl. Papst Johannes Paul II., Die Schwelle der Hoffnung überschreiten, S. 231.

jektiven Kriterien, die sich aus dem Wesen der menschlichen Person und ihrer Akte ergeben und die sowohl den vollen Sinn gegenseitiger Hingabe als auch den einer wirklich humanen Zeugung in wirklicher Liebe wahren« (GS 51). Auch diesmal verwies das Konzil auf die verbindlichen Weisungen des kirchlichen Lehramtes. In einer Fußnote zu GS 51 wurde darauf hingewiesen, daß das Konzil die Ausarbeitung »konkreter Lösungen« einer Kommission übertragen hat. Vorschläge dieser Kommission gingen in die Enzyklika »*Humanae vitae*« ein, die Papst Paul VI., drei Jahre nach dem Konzil (1968), veröffentlicht hat.

Im Sinne des Konzils, das die verantwortliche Elternschaft befürwortete, heißt es in »*Humanae vitae*«, daß die Ehegatten auch dann noch »ein Zeugnis der rechten Liebe« geben, wenn sie »aus guten Gründen ein Kind vermeiden wollen«, aber »den ehelichen Verkehr zur Bezeugung der gegenseitigen Liebe und zur Wahrung der versprochenen Treue« vollziehen (Hv 16). Darüberhinaus enthält die Enzyklika die vom Konzil gewünschte »konkrete Lösung« bzw. die Differenzierung zwischen der natürlichen Familienplanung, die die unfruchtbaren Perioden in Anspruch nimmt, und der Anwendung künstlicher Mittel, wobei jedoch – wie erwähnt – die weitere Differenzierung zwischen strikt empfängnisverhütenden und zugleich frühabtreibenden Mitteln ausbleibt. Von allen künstlichen Mitteln wird pauschal ausgesagt, daß sie die »unlösbare Verknüpfung der beiden Sinngehalte – liebende Vereinigung und Fortpflanzung« (Hv 12) trennen. Wer dies tut, indem er diese Mittel anwendet, der verhalte sich so, »als wäre er Herr über die Quellen des Lebens« (Hv 13). Wer dagegen die naturgegebenen, unfruchtbaren Zeiten aus guten Gründen in Anspruch nimmt, der begeht diese Anmaßung nicht; er »stellt sich in den Dienst des auf den Schöpfer zurückgehenden Planes« (Hv 13).²⁸

Mit der pauschalen Erwähnung und Ablehnung »künstlicher« Mittel hat Papst Paul VI. in »*Humanae vitae*« die künstliche Empfängnisverhütung und die Frühabtreibung faktisch gleichgesetzt, zumindest auf der Ebene des Willens, indem er – wie bereits erwähnt – die »künstlichen« Mittel als Anmaßung gegenüber dem Schöpfer verurteilte. Sinngemäß dasselbe hat 1988 Caffarra getan, der zwar nicht »in der Materie«, jedoch »in der Intention«, eine Gleichsetzung von künstlicher Empfängnisverhütung und Abtreibung vollzogen hat, indem er behauptete, daß die Willensausrichtung beide Male laute: »Es ist nicht gut, daß eine neue menschliche Person existiert«.²⁹

Die Darlegung in »*Evangelium vitae*« ist differenzierter. Deutlich kennzeichnete Papst Johannes Paul II. den Unterschied in der Materie beider Übel, Empfängnisverhütung und Abtreibung, die »ihrer Art nach verschiedene Übel sind«, unterschiedlich in »ihrer moralischen Art und moralischen Schwere«

²⁸ Die Ausführungen der Enzyklika »*Humanae vitae*«, im Kontext der Ehelehre des Zweiten Vatikanums (GS) und des Apostolischen Schreibens »*Familiaris consortio*« (22. Nov. 1981) von Papst Johannes Paul II., in: J. Piegsa, Zwanzig Jahre Enzyklika »*Humanae vitae*« (25. Juli 1968-1988). Bischöfliches Ordinariat Augsburg. Augsburg 1988, S. 7 f.; 10 f.

²⁹ Zit. nach: Theologisches, März 1989, Sp. 148. – Das Wort »menschliche« habe ich anhand des Manuskripts von Caffarra, das ich in Kopie besitze, hinzugefügt.

(Ev 13).³⁰ Den Artunterschied – einmal Verstoß gegen die »Wahrheit des Geschlechtsaktes«, das andere Mal Zerstörung des »Lebens eines Menschen« (Ev 13) – hat der Papst klar umschrieben, aber nicht den Unterschied der »moralischen Schwere«. Wohl deshalb, weil bei der »moralischen Schwere« nicht nur ein Sachverhalt darzustellen ist, wie beim Artunterschied, sondern darüber hinaus auch subjektive Aspekte. Es handelt sich um die Einsicht der Vernunft, die in unterschiedlicher Tiefe stattfinden kann, sowie um den Entschiedenheitsgrad, mit dem die Zustimmung des Willens zum Ausdruck kommt.

Im Hinblick auf diese subjektiven Aspekte sieht der Papst »sehr oft« – aber nicht »immer«, wie Caffarra – eine Verbindung zwischen »Verhütungsmentalität« und »Abtreibungskultur« (Ev 13). Diese Verbindung offenbart sich, nach Meinung des Papstes, erstens darin, daß die Abtreibung gerade in den Kreisen zunimmt, die die Lehre der Kirche zur Empfängnisregelung ablehnen; zweitens darin, daß zunehmend Verhütungsmittel eingeführt werden, die nicht nur empfängnisverhütend, sondern zugleich frühabtreibend wirken. Daher meint der hl. Vater, daß beide Übel – obwohl unterschiedlich in ihrer »moralischen Art und moralischen Schwere« – doch »sehr oft in enger Verbindung zueinander« stehen »als Früchte ein und derselben Pflanze« (Ev 13).

Die »Pflanze«, die »mentalitätsmäßig« künstliche Empfängnisverhütung und Abtreibung verbindet, ist – bei Papst Johannes Paul II. in »Evangelium vitae« wie bei Papst Paul VI. in »Humanae vitae« – die Anmaßung, die Gott als alleinigen Herrn des Lebens nicht anerkennen will. Da Gott, der Schöpfer, das Leben schenkt und den Menschen nach seinem Abbild erschaffen hat (Gen 1, 26-27), stellt der hl. Vater fest: »Wer daher nach dem Leben des Menschen trachtet, trachtet Gott selbst nach dem Leben« (Ev 9).

Bei der sittlichen Beurteilung des »absichtlich unfruchtbar gemachten« Eheaktes als »intrinsece inhonestum« (Hv 14) – als »inneres Übel«, d. h. vom Wesen her sündhafte Handlung – wird in »Humanae vitae« vorausgesetzt, daß die Anmaßung des Herr-sein-wollens »über die Quellen des Lebens« (Hv 13) mit einer solchen Handlung untrennbar verbunden ist. Damit soll gesagt sein, daß die Faktoren, die diese Handlung moralisch sündhaft machen, nicht in äußeren Umständen liegen, sondern in der Handlung selbst, als »inneres Ziel« (finis operis) dieser Handlung. Wer diese Handlung vollzieht, der begeht somit auch die sündhafte Anmaßung. Die Absicht der Eheleute, auch wenn sie noch so gut wäre, kann diese Anmaßung nicht rechtfertigen, »heiligen«, denn die gute Absicht heiligt nicht böse Mittel. Papst Paul VI. verweist in »Humanae vitae« (Hv 14, Anm. 18) auf die Anführung dieses Grundsatzes über Mittel und Ziel durch den Apostel Paulus (Röm 3, 8). Zur Zeit der Caffarra-Diskussion, im Herbst 1988, in einer viel zitierten Ansprache, äußerte sich ähnlich Papst Johannes Paul II.³¹ Er ging jedoch später, in »Evangelium vitae«, zu einer Differen-

³⁰ Die deutsche Übersetzung dieser Stelle, in der Ausgabe der Deutschen Bischofskonferenz, Bonn 1995 (auch noch in der 3. korrigierten Auflage von 1995) lautet: »in ihrer Natur und moralischen Bedeutung«. Das ist nicht präzise. Darum habe ich nach der vatikanischen Ausgabe 1995, S. 21, die deutsche Übersetzung korrigiert.

³¹ Vgl. Papstansprache vom 12. Nov. 1988, in: L'Osservatore Romano, Deutsch, vom 25. Nov. 1988.

zierung über, die im *L'Osservatore Romano* bereits im Frühjahr 1989 erschien, und wie ein Kommentar zur vorausliegenden Ansprache klingt.³² Da heißt es nämlich, daß es »durchaus legitim« sei, »die verschiedenen Faktoren und Aspekte des konkreten Tuns der Person gebührend in Betracht zu ziehen, nicht nur ihre Absichten und Beweggründe, sondern auch die unterschiedlichen Lebensumstände und in erster Linie alle Ursachen, die ihr Gewissen und ihre Willensfreiheit beeinträchtigen können. Und diese subjektive Situation kann zwar nie das, was innere ›Unordnung‹ ist, in ›Ordnung‹ verwandeln, aber sie kann in verschiedenem Maß die Verantwortung der handelnden Person beeinflussen. Bekanntlich ist das ein allgemeiner Grundsatz, der auf jede moralische, auch innere Unordnung angewandt wird. Er wird deshalb auch auf die Empfängnisverhütung angewandt. Auf dieser Linie hat sich zu Recht nicht nur in der Moral- und Pastoraltheologie, sondern auch im Bereich des Lehramtes selbst, das Wort vom ›Gesetz der Gradualität‹ entwickelt.«³³

8. Das Gesetz der Gradualität – eine pastorale Lösung

Der Hinweis auf das ›Gesetz der Gradualität‹ fiel während der römischen Bischofssynode 1980, deren Vorschläge in das apostolische Schreiben »*Familiaris consortio*« (22. Nov. 1981) von Papst Johannes Paul II. eingegangen sind. In Fc 34 wird der Begriff erläutert und davor gewarnt, das ›Gesetz der Gradualität‹ in eine ›Gradualität des Gesetzes‹ umzuwandeln und dadurch das göttliche Gesetz zu relativieren. Kardinal Ratzinger, damals noch Erzbischof von München, hielt den Hinweis der Bischofssynode (1980) auf das ›Gesetz der Gradualität‹ aus pastoraler Sicht für sehr wichtig und richtete diesbezüglich einen »Brief an die Priester, Diakone und alle im pastoralen Dienst Stehenden«, in dem es heißt:

»Das (Gesetz der Gradualität) bedeutet dann aber für die sittliche Weisung menschlichen Tuns in diesem Bereich, daß man dem von der Kirche vertretenen moralischen Anspruch um so näher ist, je mehr man im Sinn dieser Maßstäbe handelt, und um so ferner, je mehr man das Sexuelle im Sinn der bloßen Sache und der jederzeitigen Verfügbarkeit betrachtet. Deswegen ist der Maßstab von *Humanae vitae*, so klar er ist, doch nicht starr, sondern offen für eine differenzierte Beurteilung differenzierter sittlicher Situationen.«³⁴

In »*Evangelium vitae*« wird diese Problematik ähnlich differenziert dargelegt. Hier heißt es: »Sicherlich gibt es Fälle, in denen jemand unter dem Druck mannigfacher existentieller Schwierigkeiten zu Empfängnisverhütung und selbst zur Abtreibung schreitet (...). Aber in sehr vielen anderen Fällen haben solche Praktiken ihre Wurzeln in einer Mentalität, die von Hedonismus und Ablehnung jeder Verantwort-

³² Vgl. Artikel »Sich am göttlichen Gesetz ausrichten«, in: *L'Osservatore Romano*, Deutsch, vom 24. Febr. 1989.

³³ Ebd.

³⁴ Joseph Kardinal Ratzinger, Brief an die Priester, Diakone und alle im pastoralen Dienst Stehenden. München, 8. Dez. 1980, S. 24.

lichkeit gegenüber der Sexualität bestimmt wird... « (Ev 13). Von allen »Entscheidungen gegen das Leben«, die nicht aus hedonistischen Motiven, sondern unter dem beschriebenen »Druck« getroffen werden, sagt der hl. Vater ausdrücklich: »Die Entscheidungen gegen das Leben entstehen bisweilen aus schwierigen oder geradezu dramatischen Situationen tiefen Leides, der Einsamkeit, des völligen Fehlens wirtschaftlicher Perspektiven, der Depression und Zukunftsangst. Solche Umstände können die subjektive Verantwortlichkeit und die daraus folgende Schuld derer vermindern, die diese in sich verbrecherischen Entscheidungen treffen« (Ev 18).

Wenn diese Schuld minderung von Abtreibung und Euthanasie gilt, also von der Tötung unschuldigen Lebens, dann um so mehr von der künstlichen Empfängnisverhütung, die sich – wie der Papst zuvor vermerkte – »in ihrer moralischen Art und moralischen Schwere« von den zuvor genannten Übeln unterscheidet (Ev 13). Von dieser Feststellung ausgehend, sollte man die praktischen Konfliktsituationen beurteilen, in denen sich nicht selten Eheleute befinden, die das Sexuelle nicht »im Sinn der bloßen Sache und der jederzeitigen Verfügbarkeit« (Ratzinger) betrachten. Kardinal Ratzinger schrieb im erwähnten »Brief« 1980: »Die Bischofssynode kennt sehr wohl die überaus schwierige und wahrhaft schmerzliche Situation vieler christlicher Eheleute, die trotz ihres aufrichtigen Wollens sich ob ihrer Schwachheit und der objektiven Schwierigkeiten wegen nicht imstande fühlen, die von der Kirche gelehrt moralischen Normen zu erfüllen und ihnen zu gehorchen.«³⁵

Probleme entstehen nicht nur aufgrund subjektiver »Schwachheit«, sondern auch, wie Ratzinger schreibt, aufgrund »objektiver Schwierigkeiten«, d. h. ohne Verschulden der Eheleute. Die »Schwachheit« betrifft die notwendige Enthaltsamkeit, die bei Anwendung der natürlichen Familienplanung ca. 8 und mehr Tage im Regelmonat betragen kann.³⁶ »Objektive Schwierigkeiten« kann es in bezug auf die Sicherheit geben, daß Nachkommenschaft ausbleibt. Selbst »Humanae vitae« gesteht den Eheleuten aus »einleuchtenden Gründen« zu, nach einem »sicheren Mittel« suchen zu dürfen, wobei allerdings nur die natürliche Familienplanung gemeint ist (Hv 16). In der Tat ist die Sicherheit dieser Methode sehr hoch, wie entsprechende Untersuchungen belegen.³⁷ Zudem wirkt sich sowohl die Enthaltsamkeit wie auch die Notwendigkeit der Ehepartner, miteinander darüber ins Gespräch zu kommen, in überwiegender Mehrheit sehr positiv auf das Eheklima aus.³⁸ Daher spricht man bei der natürlichen Familienplanung nicht so sehr von einer Methode, sondern von einem »partnerschaftlichen Weg«.³⁹

³⁵ Ebd., S. 24.

³⁶ Vgl. *Natürliche Methoden der Familienplanung. Modellprojekt zur wissenschaftlichen Überprüfung und kontrollierten Vermittlung* (Schriftenreihe des Bundesministers für Jugend, Familie, Frauen und Gesundheit, Bd. 239). Stuttgart u. a. 1988, S. 35 u. 95.

³⁷ Vgl. ebd., S. 71 u. 105-107.

³⁸ Vgl. ebd., S. 36 u. 96.

³⁹ Vgl. Dr. med. Josef Rötzer, *Natürliche Geburtenregelung*. Freiburg Br. 141985, S. 9 f. – Vgl. auch *Natürlich und sicher. Natürliche Familienplanung. Ein Leitfaden*, hrsg. von der Arbeitsgruppe NFP. München 1987, S. 16 f.

Es kann jedoch Einzelfälle geben, in denen – ohne Schuld der Partner – die natürliche Familienplanung nicht die Sicherheit gewährleistet, die aus objektiven Gründen, wie sie das Konzil angeführt hat, vorhanden sein müßte. Die Lösung liegt dann nicht in einer »länger andauernden Enthaltensamkeit« – so das Konzil (GS 51) –, nachdem es zuvor (GS 50, Anm. 12) auf 1 Kor 7, 5 verwiesen hatte: »Entzieht euch einander nicht, außer im gegenseitigen Einverständnis und nur eine Zeitlang, um für das Gebet frei zu sein. Dann kommt wieder zusammen, damit euch der Satan nicht in Versuchung führt«. So rät der Apostel, indem er Sinn und Grenze ehelicher Enthaltensamkeit zur Sprache bringt. Zudem gilt der moraltheologische Grundsatz, daß eine heroische Haltung (hier lang andauernde Enthaltensamkeit) durch konkrete Umstände (z.B. lang andauernde Krankheit des Partners) zwar zur unausweichlichen Forderung werden kann, daß jedoch eine solche heroische Haltung nicht einfachhin zur Allgemeinnorm erhoben werden darf. Niemand sollte über das Maß des normalerweise Möglichen gefordert werden (*ultra posse nemo tenetur*).

Wenn nun Eheleute in einem solchen Fall zu künstlichen, jedoch nicht abtreibenden Mitteln greifen, bleibt zwar aus objektiver Sicht die Trennung beider Sinngehalte ehelicher Hingabe immer noch ein moralisches Übel,⁴⁰ aber »die verschiedenen Faktoren und Aspekte des konkreten Tuns der Person« – laut erwähntem Kommentar des *L'Osservatore Romano* vom Frühjahr 1989 – mildern die subjektive Schuld. Das hat auch Papst Johannes Paul II. in »*Evangelium vitae*« (Ev 13 u. 18) ausdrücklich hervorgehoben. Es genügt somit aus pastoraler Sicht nicht, mit »*Humanae vitae*« festzustellen, daß es keinen proportionalen Grund gibt, der die Trennung beider Sinngehalte zu rechtfertigen, d.h. völlig schuldlos zu machen vermag (vgl. Hv 14), gemäß den Grundsätzen einer Handlung mit Doppelleffekt (*duplex effectus*). Das gilt zwar aus objektiver Sicht auch dann noch, wenn man zu künstlichen, nichtabtreibenden Mitteln greift, um die Zerrüttung der Ehe oder den Ehebruch zu vermeiden. Das noch so gute Ziel »heiligt« nämlich böse Mittel nicht – hier die genannte Trennung der Sinngehalte, deren Zusammenhang gottgewollt ist. Doch bei dieser Feststellung sollte man nicht stehenbleiben, sondern auf die trostreiche Tatsache der Schuldinderung hinweisen, die in »*Evangelium vitae*« mehrmals erwähnt wird.

Eine weitere Feststellung ist ebenso wichtig aus pastoraler Sicht: Nachdem Papst Johannes Paul II. in seiner Enzyklika »*Evangelium vitae*« Empfängnisverhütung und Abtreibung eindeutig »in ihrer moralischen Art und moralischen Schwere« (Ev 13) unterschieden hat, sollte man auf die undifferenzierte Redeweise von künstlichen Mitteln nicht mehr zurückgreifen. Wenn es nämlich schuld mindernde Umstände bei der Abtreibung gibt (vgl. Ev 13. 58. 99), dann gilt dies umso mehr für die Empfängnisverhütung. Objektives Übel und subjektive Schuld können in derselben Handlung weit auseinanderklaffen, bis hin zur Situation, in der Jesus zur Ehebrecherin sagte: »Ich verurteile dich nicht (subjektive Schuld). Geh und sündige (objektives Übel) von jetzt an nicht mehr« (Joh 8, 11).

⁴⁰ Vgl. Papstansprache vom 12. Nov. 1988, in: *L'Osservatore Romano*, Deutsch vom 25. Nov. 1988.

9. Du sollst nicht töten!

So lautet der Titel des III. Kapitels der Enzyklika »Evangelium vitae« (Ev 52-77). Kardinal Ratzinger meint, in diesem Kapitel befinde sich der Kerngehalt der gesamten Enzyklika, während die anderen Kapitel (I-II und IV) eine pastorale Ausrichtung besitzen.⁴¹ Der hl. Vater spricht im III. Kapitel dreimal ein entschiedenes ›Nein‹ bei fast gleichlautender Einleitungsformel.⁴² Das erste ›Nein‹ gilt der Tötung eines unschuldigen Menschen (Ev 57); das zweite richtet sich gegen die Abtreibung (Ev 62); das dritte ›Nein‹ lehnt die Euthanasie ab (Ev 65):

»Mit der Petrus und seinen Nachfolgern von Christus verliehenen Autorität bestätige ich in Gemeinschaft mit den Bischöfen der katholischen Kirche, daß die direkte und freiwillige Tötung eines unschuldigen Menschen immer ein schweres sittliches Vergehen ist« (Ev 57).

»... , daß die direkte, das heißt als Ziel oder Mittel gewollte Abtreibung immer ein schweres sittliches Vergehen darstellt« (Ev 62).

»... , daß die Euthanasie eine schwere Verletzung des göttlichen Gesetzes ist, insofern es sich um eine vorsätzliche Tötung einer menschlichen Person handelt« (Ev 65).

Papst Johannes Paul II. geht bei jedem ›Nein‹ von derselben Voraussetzung aus, daß diesbezüglich die Ethik der Vernunft (lt. Röm 2,14-15) mit der Ethik des Glaubens (Hl. Schrift) übereinstimmt. Diese Lehre wird auch »von der Tradition der Kirche überliefert und vom ordentlichen und allgemeinen Lehramt gelehrt« (Ev 57). Der Papst verweist auf das Konzilsdekret »Über die Kirche« (LG 25).

Im entschiedenen ›Nein‹ zur Sünde sieht Papst Johannes Paul II. – mit dem hl. Augustinus – die »erste Freiheit«, den »Anfang der Freiheit«.⁴³ Das entschiedene ›Nein‹ »gibt das Minimum an«, das der Mensch »respektieren und von dem er ausgehen muß, um unzählige ›Ja‹ auszusprechen, die in der Lage sind, immer mehr den Gesamthorizont des Guten zu erfassen (vgl. Mt 5, 48)« (Ev 75). Die zitierte Schriftstelle lautet: »Ihr sollt also vollkommen sein, wie es auch euer himmlischer Vater ist«! Der hl. Vater bleibt somit nicht beim ›Nein‹ stehen, sondern sieht in der notwendigen Abgrenzung vom Bösen den Ausgangspunkt für eine Hinwendung zum ›Ja‹, d. h. zum Guten, in vielfältiger Gestalt.

Zur Mensehtötung hat der Papst – nach Ansicht Ratzingers⁴⁴ – zwei wichtige Präzisierungen vorgenommen. Es geht um die Adjektive »direkte und freiwillige« Tötung; nur sie ist ein »schweres sittliches Vergehen«, wenn sie zudem einen »unschuldigen Menschen« betrifft (Ev 57). Der ungerechte Angreifer (iniustus aggressor) ist nicht »unschuldig«, wenn er das Gemeinwohl oder das Leben anderer schwerwiegend gefährdet. Notwehr ihm gegenüber ist erlaubt und zum Schutz ande-

⁴¹ Kard. J. Ratzinger, Die Versuchung von Eden: sein wie Gott, in: Deutsche Tagespost 4. April 1995, S. 3 u. 5; hier S. 3.

⁴² H.-J. Fischer, Kein Frieden mit der Moderne, in: Frankfurter Allgemeine Zeitung 1. April 1995, S. 10.

⁴³ Diese Aussage wurde bereits in der Enzyklika »Veritatis splendor«, Art. 13, angeführt. – Augustinus, In Joh. Ev. tract. 41, 10: CCL 36, 363.

⁴⁴ Vgl. Ratzinger, Die Versuchung von Eden: sein wie Gott, DT 4. April 1995, S. 3 u. 5, hier S. 3.

rer, für die man verantwortlich ist, sogar geboten, notfalls bis zu seiner Tötung (Ev 55). Das gilt auch für den Fall, daß der Angreifer aus Mangel an Vernunftgebrauch moralisch nicht verantwortlich ist (Ev 55).⁴⁵ Umso mehr gilt dies für Überzeugungstäter.

Zum Problemkreis der Notwehr gehört auch die Todesstrafe, wobei der Papst – mit Hinweis auf den »Katechismus der Katholischen Kirche« – zwei Begründungen für die Todesstrafe anführt: Wiedergutmachung der herbeigeführten Unordnung und Hilfe zur Besserung (Ev 56). Doch nach Anführung dieser traditionellen Lehre fügt der Katechismus einschränkend hinzu, daß die Todesstrafe dort nicht mehr ausgeführt werden sollte, wo »unblutige Mittel hinreichen«, da diese der »Menschenwürde angemessener sind« (KKK 2266-2267). Der Papst zieht die Eingrenzung noch enger mit seiner Bemerkung, daß die Todesstrafe nur dann gerechtfertigt sei, »wenn der Schutz der Gesellschaft nicht anders möglich sein sollte«, aber solche Fälle dürfte es heute nur »sehr selten oder praktisch überhaupt nicht mehr geben« (Ev 56).

10. Abtreibung und Euthanasie

Bei aller Entschiedenheit, mit der Papst Johannes Paul II. sein »Nein« gegen die Abtreibung gesprochen hat, sieht er doch äußere Einflüsse, »Sündenstrukturen«, die die Schwangere nicht selten zu diesem Mord drängen, so daß ihre Schuld gemindert wird und sie selber nicht als Mörderin bezeichnet werden kann, die ganz freiwillig und aus niederen Beweggründen tötet. Dies geht aus folgenden Worten des Papstes hervor:

»Gewiß nimmt der Entschluß zur Abtreibung für die Mutter sehr oft einen dramatischen und schmerzlichen Charakter an, wenn die Entscheidung (...) nicht aus rein egoistischen und Bequemlichkeitsgründen gefaßt wurde, sondern weil manche wichtigen Güter, wie die eigene Gesundheit oder ein anständiges Lebensniveau für die anderen Mitglieder der Familie gewahrt werden sollten. Manchmal sind für das Ungeborene Existenzbedingungen zu befürchten, die den Gedanken aufkommen lassen, es wäre für dieses besser, nicht geboren zu werden. Niemals jedoch können diese und ähnliche Gründe, mögen sie noch so ernst und dramatisch sein, die vorsätzliche Vernichtung eines unschuldigen Menschen rechtfertigen« (Ev 58).

Erstmals werden in einem lehramtlichen Dokument diese Schuld mindernden Gründe so deutlich genannt. Pauschal geschah dies bereits im I. Kapitel in bezug auf Abtreibung und Euthanasie (Ev 18). Ebenso deutlich verweist der hl. Vater in nachfolgenden Ausführungen auf die Mitschuld derer, die verpflichtet sind, der Schwangeren beizustehen, an erster Stelle der Vater des Kindes. Er macht sich nicht erst schuldig, wenn er zur Abtreibung drängt, sondern bereits dadurch, daß er die Schwangere allein läßt (Ev 59).⁴⁶ Schuldig wird ebenfalls der weitere Familienverband, die Ärz-

⁴⁵ Hinweis auf Thomas von Aquin, Summa theologica II-II, q 64, a 7.

⁴⁶ Hinweis auf das Apostolische Schreiben »Mulieris dignitatem«, 15. August 1988, Nr. 14.

te und nicht zuletzt die Gesetzgeber⁴⁷: »Damit übersteigt die Abtreibung die Verantwortung der einzelnen Personen und den ihnen verursachten Schaden und nimmt eine stark soziale Dimension an: Sie ist eine sehr schwere Verletzung, die der Gesellschaft und ihrer Kultur von denen zugefügt wird, die sie aufbauen und verteidigen sollten. (...). Wir stehen vor dem, was als eine gegen das noch ungeborene menschliche Leben gerichtete ›Sündenstruktur‹ definiert werden kann« (Ev 59).

Die Verharmlosung mit Hilfe der Behauptung, daß der menschliche Keim bis zu einer gewissen Zeit noch kein personales Leben besitze, ist im Licht genetischer Forschung unhaltbar, denn es ist bewiesen, daß mit der Befruchtung der Beginn aller menschlichen Eigenschaften und seiner Würde anzusetzen ist. Der Papst verweist auf die Instruktion der Glaubenskongregation ›Donum vitae‹ (10. März 1987) und fügt hinzu, daß angesichts eines so hohen Gutes die bloße Wahrscheinlichkeit, menschliches Leben vor sich zu haben, Grund genug wäre, jeden tötenden Eingriff zu vermeiden (Ev 60).

Ein Verbrechen ist ebenso die »Verwendung von Embryonen oder Föten als Versuchsobjekt«, als »biologisches Material«, als Organspender (Ev 63). Aufgrund einer »Eugenetik-Mentalität« wird schon die vorgeburtliche Diagnose zum Problem (Ev 63).

Auf väterliche Weise wendet sich der hl. Vater am Schluß der Enzyklika an betroffene Frauen: »Einen besonderen Gedanken möchte ich euch, den Frauen, vorbehalten, die sich für eine Abtreibung entschieden haben. Die Kirche weiß, wie viele Bedingtheiten auf eure Entscheidung Einfluß genommen haben können, und sie bezweifelt nicht, daß es sich in vielen Fällen um eine leidvolle, vielleicht dramatische Entscheidung gehandelt hat. Die Wunde in eurem Herzen ist wahrscheinlich noch nicht vernarbt. Was geschehen ist, war und bleibt in der Tat zutiefst unrecht. Laßt euch jedoch nicht von Mutlosigkeit ergreifen, und gebt die Hoffnung nicht auf. Sucht vielmehr das Geschehene zu verstehen und interpretiert es in seiner Wahrheit. Falls ihr es noch nicht getan habt, öffnet euch voll Demut und Vertrauen der Reue: der Vater allen Erbarmens wartet auf euch, um euch im Sakrament der Versöhnung seine Vergebung und seinen Frieden anzubieten. Ihr werdet merken, daß nichts verloren ist, und werdet auch euer Kind um Vergebung bitten können, das jetzt im Herrn lebt. Mit Hilfe des Rates und der Nähe befreundeter und zuständiger Menschen werdet ihr mit eurem erlittenen Zeugnis unter den beredtesten Verfechterinnen des Rechtes aller auf Leben sein können. Durch euren Einsatz für das Leben, der eventuell von der Geburt neuer Geschöpfe gekrönt und mit der Aufnahme und Aufmerksamkeit gegenüber dem ausgeübt wird, der der Nähe am meisten bedarf, werdet ihr eine neue Betrachtungsweise des menschlichen Lebens schaffen« (Ev 99).

Wiederholt verweist der Papst auf die »Bedingtheiten«, die auf die Entscheidung eingewirkt haben. Neu ist das Eingehen auf die »Wunde im Herzen« und die Möglichkeit ihrer Heilung durch die Reue sowie das Sakrament der Versöhnung. Ebenso neu und wichtig ist der Hinweis auf die Möglichkeit der Aussöhnung mit dem abgetriebenen Kind – ein mühsamer, jedoch möglicher Heilungsprozeß, von dem die

⁴⁷ Vgl. Papst Johannes Paul II., Brief an die Familien, 1994.

Psychologen zu berichten wissen. Und schließlich der Hinweis auf den »Einsatz für das Leben« – sozusagen eine Wiedergutmachung äußerer Art. Diese Worte sind zu tiefst »frohe Botschaft« für die Betroffenen, ganz im Sinne der bereits zitierten Worte Jesu, gesprochen zur Ehebrecherin: »Ich verurteile dich nicht. Geh und sündige von jetzt an nicht mehr!« (Joh 8, 11). Die Sünde wird klar beim Namen genannt, aber der Sünder bzw. die Sünderin wird der Barmherzigkeit Gottes anvertraut.

Ein weiteres Problem, das unsere Kultur zunehmend bedroht, ist die Euthanasie, sowohl in der Form des Selbstmords und der Beihilfe zum Selbstmord, wie auch die aktive Tötung mit Einwilligung oder gegen den Willen des Kranken (Ev 66). Der hl. Vater spricht die »psychologischen, kulturellen und sozialen Gegebenheiten« an, die die »subjektive Verantwortlichkeit« vermindern. Jedoch aus »objektiver Sicht« bleibt der Selbstmord »eine schwere unsittliche Tat«, die die recht verstandene Eigenliebe verletzt, die Verpflichtung zu Gerechtigkeit und Liebe gegenüber anderen und der Gesellschaft. Im »tiefsten Kern« ist der Selbstmord eine Zurückweisung »der absoluten Souveränität Gottes« (Ev 66). Vor allem aber in der Tötung anderer zeige sich die Versuchung von Eden, sein zu wollen wie Gott (vgl. Gen 3, 5), denn nur Gott hat die Macht zu töten und zum Leben zu erwecken (vgl. Dtn 32, 39) (Ev 66).

Zuvor hatte der Papst klargestellt, daß sich von der Euthanasie die Entscheidung unterscheide, »auf ›therapeutischen Übereifer‹ zu verzichten« (Ev 65). Der Papst verweist auf die diesbezügliche Erklärung der Glaubenskongregation über die Euthanasie vom 5. Mai 1980, Teil IV. Dort ist ebenfalls die Rede davon, daß Schmerzmittel angewendet werden dürfen, auch wenn sie das Bewußtsein trüben und das Leben verkürzen, sofern nur der Kranke nicht daran gehindert wird, seine religiösen und moralischen Verpflichtungen zu erfüllen (Ev 65).

Die Ausführungen des Papstes wollen – nach Meinung Ratzingers – die Grenze aufweisen, die die Humanität von der Barbarei trennt.⁴⁸ Zum Schluß der Enzyklika kehrt der Blick »zum Herrn Jesus zurück, ›der uns als Kind geboren worden ist‹ (Jes 9, 5)«, und zu Maria, »die ›das Leben‹ im Namen aller und zum Heil aller empfing« (Ev 102). Mit einem Gebet zu Maria, der »Morgenröte der neuen Welt« (Ev 105), schließt die Enzyklika mit dem Titel ›Evangelium vitae‹, unterschrieben in Rom, am Hochfest der Verkündigung des Herrn, am 25. März 1995.

⁴⁸ Vgl. Ratzinger, Die Versuchung von Eden, in: FAZ 4. April 1995, S. 3.

#335

Guardini und Balthasar. Auf der Spurensuche einer geistigen Wahlverwandtschaft

Von ~~Manfred~~ Lochbrunner, ~~Bonstetten~~

Der Untertitel signalisiert, daß die Abhandlung nicht vorgibt, ihr Thema ausschöpfend darzulegen, sondern sich erst auf die Spurensuche macht. Das Thema hat in der Sekundärliteratur noch keine nennenswerte Beachtung gefunden. Ungedruckte primäre Quellen, die im Nachlaß der beiden Denker eventuell vorhanden sind, konnten nicht berücksichtigt werden. Lediglich die im gedruckten Werk auffindbaren Spuren werden verfolgt*. Beim Sammeln des Materials hat sich aber gezeigt, daß die Spuren durchaus eine Fährte ergeben, der nachzugehen reizvoll erscheint. Auch ist es immer lohnend, große Gestalten nebeneinander zu stellen und ihre Nähe und ihren Abstand zu erfassen, also auf das »Verwandt-Verschiedene« zu achten, wie Guardini eine solche Verhältnisbeziehung genannt hat¹. Im ersten Teil fragen wir nach den biographischen Berührungspunkten. Der zweite Teil reflektiert die inhaltlichen Bezugspunkte. Der dritte Teil versucht die erörterten Punkte in eine zusammenfassende Linie zu bringen.

1. Biographische Berührungspunkte

Wenn nach Berührungspunkten in der Biographie gefragt wird, ist zu beachten, daß der Altersunterschied zwischen beiden zwanzig Jahre betragen hat. Sogar die Sterbedaten differieren um zwanzig Jahre.

Als Balthasar am 12. August 1905 in Luzern das Licht der Welt erblickte, stand Guardini bereits in einer schweren Lebenskrise. Er hatte im August 1903 in Mainz die Reifeprüfung bestanden und in Tübingen mit dem Studium der Chemie begonnen. Doch nach zwei Semestern wechselte er das Fach und den Studienort und begann im Wintersemester 1904 in München Nationalökonomie zu studieren. In den beiden Münchener Semestern geriet sein religiöses Leben in eine Krise, von der er in den »Berichte(n) über mein Leben« erzählt. Guardini verfaßte sie, als er von 1943 bis 1945 bei seinem Freund Josef Weiger (1882–1966) im Pfarrhaus von Mooshausen im Allgäu vor den Bombenangriffen auf Berlin Zuflucht gefunden hatte. Posthum sind sie ediert worden. Guardini berichtet:

* Im folgenden werden die Werke Romano Guardinis unter dem Verfassersigel G., die Werke Hans Urs von Balthasars unter dem Sigel B. zitiert.

¹ G., Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten, Mainz ²1955, 50.

»Damals ist mir der ganze Glaube zerronnen; richtiger gesagt, ich habe gemerkt, daß ich keinen mehr hatte. Das war im Sommer 1905... Dann kam aber eine Wendung... Ich erinnere mich, als sei es gestern gewesen, der Stunde, in welcher diese Erkenntnis zur Entscheidung wurde. Es war in meinem Dachkämmerchen im elterlichen Haus in der Gonsenheimer Straße. Karl Neundörfer und ich hatten über die Fragen, die uns beide beschäftigten, gesprochen und mein letztes Wort hatte gelautet: 'Es wird wohl auf den Satz hinauskommen: Wer seine Seele festhält, wird sie verlieren; wer sie aber hergibt, wird sie gewinnen.' ...Ich saß vor meinem Tisch, und der Gedanke ging weiter: 'Meine Seele hergeben – aber an wen? Wer ist im Stande, sie mir abzufordern? So abzufordern, daß darin nicht doch wieder ich es bin, der sie in die Hand nimmt? Nicht einfachhin 'Gott', denn wenn der Mensch es nur mit Gott zu tun haben will, dann sagt er 'Gott' und meint sich selbst. Es muß also eine objektive Instanz sein, die meine Antwort aus jeglichem Schlupfwinkel der Selbstbehauptung herausziehen kann. Das aber ist nur eine einzige: die katholische Kirche in ihrer Autorität und Präzision. Die Frage des Behaltens oder Hergebens der Seele entscheidet sich letztlich nicht vor Gott, sondern vor der Kirche'«².

Diese Stunde in der Dachkammer seines Elternhauses in Mainz darf als das Berufungserlebnis Guardinis betrachtet werden. Nach einem weiteren Semester Nationalökonomie, das er im Winter 1905/1906 in Berlin verbrachte – »das schlimmste meiner ganzen Studienzzeit«³ –, und nach etlichen Unterredungen mit den Eltern, die der Priesterberufung des Sohnes zunächst eher skeptisch (der Vater), ja ablehnend (die Mutter) gegenüberstanden, begann er die im Berufungserlebnis gewonnene Berufsgewißheit in die Tat umzusetzen und wechselte zur Theologie über.

Während Guardini das Ziel des Priesterberufes nach verschiedenen Umwegen und Krisen erreicht hat und erst durch ein eigentliches Berufungserlebnis auf den rechten Weg geführt worden ist, konnte Balthasar seinen Weg unangefochtener gehen, obwohl auch er einräumt, daß er sich um die berufliche Konkrektion seiner vielfältigen geistigen Interessen wenig Gedanken machte. Auch er hatte zunächst ein anderes Fach studiert, das ihm zweifellos auf den Leib geschnitten war. Nach dem Abitur (im März 1924) schrieb er sich an der Philosophischen Fakultät der Universität Zürich für das Fach Germanistik ein. Schon nach einem Semester setzte er dann sein Studium in Wien fort (Wintersemester 1924/25 bis einschließlich Sommersemester 1927), unterbrochen von dem Wintersemester 1926/27, wo er in Berlin studiert hat. Zum Abschluß kehrte er wieder nach Zürich zurück (Wintersemester 1927/28 und Sommersemester 1928). Dort wurde er im Herbst 1928 zum Dr. phil. promoviert. Im folgenden Jahr, am 18. November 1929, trat er in das Noviziat der Oberdeutschen Jesuitenprovinz in Tisis bei Feldkirch ein. Der Entscheidung zum Ordenseintritt ging ein Ereignis voraus, das man, wie bei Guardini, als ein ausdrückliches Berufungserlebnis bezeichnen muß und von dem ein (wie bei Guardini retrospektives) Selbstzeugnis vorliegt.

»Noch heute, nach dreißig Jahren, könnte ich auf dem verlorenen Waldweg im Schwarzwald unweit von Basel den Baum wiederfinden, unter dem ich wie vom Blitz getroffen wurde. Ich

² G., *Berichte über mein Leben. Autobiographische Aufzeichnungen*. Aus dem Nachlaß hrsg. von Franz Henrich, Düsseldorf ³1985, 69–72 (im folgenden zitiert als »Berichte«). Karl Neundörfer (1885–1926) war seit der gemeinsamen Gymnasialzeit einer der engsten Freunde Guardinis.

³ Ebd., 73.

war damals Student der Germanistik und folgte einem Exerzitienkurs für Laienstudenten... Doch war es weder die Theologie noch das Priestertum, was damals blitzartig vor meinen Geist trat; es war einzig und allein dies: Du hast nichts zu wählen, du bist gerufen; du wirst nicht dienen, man wird sich deiner bedienen; du hast keine Pläne zu machen, du bist nur ein kleines Steinchen in einem Mosaik, das längst bereitsteht⁴.

Im Unterschied zu Guardini, bei dem die ekklesiale Vermittlung des Rufes im Vordergrund stand und die Bindung an die Kirche das entscheidende Moment ist, dominiert im Bewußtsein Balthasars zunächst die unmittelbar von Gott erhaltene Sendung. »Wenn mir der Gedanke aufstieg, daß der liebe Gott mir einen sicheren Ort angewiesen und mich mit einer klar umrissenen Sendung begabt hatte, so stellte ich doch fest, daß Er frei war, das Ganze in einem Augenblick, trotz der Ansicht und der Angewöhnung des Werkzeugs, das ich war, über den Haufen zu werfen. Bemerkenswert bleibt dabei allein, daß mir dieses Lebensgesetz, das uns zerbricht und im Zerbrechen heilt (wie das Bein des hl. Ignatius) schon ganz zu Beginn als eine Art unsichtbares Lebensthema erschien⁵. So gibt er zu bedenken: »Wenn ich damals, als es nur darum ging, mich hinzugeben, schon die Lebensform der Säkularinstitute gekannt hätte, hätte ich wohl auch in einem weltlichen Beruf die Lösung für mein Problem finden können: mich Gott ganz zur Verfügung zu stellen⁶. Da die säkulare Lebensform im Stand der evangelischen Räte erst durch die Apostolische Konstitution »Provida Mater« (1947) von Pius XII. ihre kirchliche Anerkennung und Rechtsform erhielt, führte ihn sein Weg in die Gesellschaft Jesu.

Balthasar hatte sein Berufungserlebnis im Sommer des Jahres 1927, als er sich in die geistliche Schule eines dreißigtägigen Exerzitienkurses begeben hatte, der vom »St. Michaels-Institut« im ehemaligen Kloster »Himmelsporten« in Wyhlen veranstaltet wurde⁷. Exerzitienmeister war der in der Studentenseelsorge (Wien und München) tätige Jesuit Friedrich Kronseder (1879–1957). Diese ignatianischen Exerzitien markieren einen entscheidenden Punkt in seiner Biographie. So urplötzlich der »Blitzschlag« in den Augen des Berufenen gekommen sein mag, der Ruf hatte sich zweifellos schon früher angekündigt.

Auch die Begegnung mit Romano Guardini gehört m. E. in die vorbereitende Phase. Zum Wintersemester 1926/27 hatte sich Balthasar an der Friedrich-Wilhelms-Universität (heute Humboldt-Universität) in Berlin immatrikuliert⁸. In diesem

⁴ B., Warum ich Priester wurde, in: E. Guerriero, Hans Urs von Balthasar. Eine Monographie, Freiburg 1993, 399–401, Zitat S. 400. Der Beitrag ist ursprünglich in dem spanischen Sammelwerk »Por qué me hice sacerdote«, hrsg. v. J. und R. M. Sans Vila, Salamanca 1959 erschienen, danach in französischer Übersetzung (Tournai 1961). Der bei Guerriero abgedruckte deutsche Text ist eine Rückübertragung aus dem Spanischen, da das Original nicht mehr vorhanden ist.

⁵ Ebd., 401. In seiner Aphorismensammlung kommentiert Balthasar seinen Primizspruch: »Benedixit, fregit, deditque: Weil er segnete, brach er, und weil er dich brach, konnte er dich verschenken« (Das Weizenkorn, Einsiedeln ³1958, 99. Die 1. Auflage erschien 1944). Bei der Ansprache vor dem Hl. Vater anlässlich der Verleihung des »Premio Internazionale Paolo VI.« am 23. Juni 1984 zitierte er wieder die Worte seines Primizspruches und deutete das »fregit« in Bezug auf seinen Austritt aus der Gesellschaft Jesu, in: Notiziario dell' Istituto Paolo VI Nr. 8 (supplemento) (1984) 27.

⁶ Ebd., 401.

⁷ Zu den Kursen des »St.-Michaels-Institut« vgl. M. Müller, Auseinandersetzung als Versöhnung. Ein Gespräch über ein Leben mit der Philosophie, hrsg. v. W. Vossenkuhl, Berlin 1994, 35–38.

⁸ Nach freundl. Mitteilung des Universitätsarchivs der Humboldt-Universität Berlin (Brief vom 28. 2. 1996) war das Immatrikulationsdatum der 16. 11. 1926, das Abgangsdatum der 23. 3. 1927. Laut Vorlesungsverzeichnis der Friedrich-Wilhelms-Universität ging das Wintersemester 1926/27 vom 16. 10. 1926 bis zum 15. 3. 1927.

einigen Berliner Semester hörte der Germanistikstudent nicht nur den Indologen Helmuth von Glasenapp (1891–1968), bei dem er Sanskritstudien betrieb, den Literaturhistoriker Julius Petersen (1878–1941) und den Kulturphilosophen Eduard Spranger (1882–1963)⁹, sondern auch den im April 1923 auf den neu errichteten Lehrstuhl für »Katholische Weltanschauung und Religionsphilosophie« berufenen Professor Guardini¹⁰. Die persönliche Bekanntschaft mit ihm war der eigentliche Gewinn des Berliner Semesters. Auf die Frage, warum er nach vier Semestern von Wien weggegangen sei, gab Balthasar folgende Antwort: »Ich dachte, daß ich wechseln muß. Nur Wien ist vielleicht zu wenig. Es war dann gräßlich in Berlin. Die Stadt war ein Greuel. Es war nur einer, der ein Trost war. Das war Guardini. Der war ganz frisch aus Breslau nach Berlin gekommen und hatte einen besonderen Lehrstuhl außerhalb der Fakultät. Er hatte nicht sehr viele Hörer. Wir waren sechs oder sieben in seinem Seminar. Wir haben zusammen Kierkegaard gelesen. Es war sehr schön«¹¹.

Die Begegnung fand also im Zeichen Kierkegaards statt. In den Vorlesungsankündigungen Guardinis taucht öfters der Name des dänischen Lutheraners und philosophischen Schriftstellers auf¹². Im betreffenden Wintersemester 1926/27 wird jedoch keine Kierkegaard-Vorlesung notiert¹³. Wie aber Balthasar bemerkt, handelte es sich um eine Seminarveranstaltung, die Guardini unter dem allgemeinen Titel »Religionsphilosophisches Seminar« anzubieten pflegte. Über die Art seiner Seminare berichtet er: »In den Seminarübungen ließ ich anfangs Referate halten; doch zeigte sich das als weniger ergiebig... Daher legte ich später Texte zu Grunde und forderte die Teilnehmer zum Interpretieren auf. Das Ziel war das Gespräch über die Interpretation selbst und über die dabei auftauchenden Probleme. Solche Übungen habe ich u. a. über die Philosophischen Brocken Kierkegaards, die Pensées Pascals, platonische Dialoge, einzelne Hymnen Hölderlins, Elegien Rilkes usw. gehalten«¹⁴. Man kann

⁹ Die Namen dieser drei Berliner Professoren nennt Balthasar in dem kurzen Lebenslauf, den er seiner Dissertation beigelegt hat.

¹⁰ Zur komplexen Vorgeschichte dieses Lehrstuhls vgl. G. Wirth, *Wie es zum Guardini-Lehrstuhl kam*, in: H. J. Schuster (Hrsg.), *Guardini Weiterdenken*, Berlin 1993, 61–77. Im Anhang hat Günter Wirth die einschlägigen Dokumente zusammengestellt und erläutert: a. a. O., 245–272.

¹¹ Der Text des am Karfreitagabend 1984 vom Schweizer Fernsehen ausgestrahlten Gespräches mit Erwin Koller ist nur in italienischer Übersetzung publiziert worden: *Centomando a von Balthasar, a cura di Erwin Koller*, in: B., *La realtà e la gloria. Articoli e interviste 1978–1988*, Milano 1988, 148. Über das eigenartige Konstrukt des Guardini-Lehrstuhls war Balthasar offenkundig nicht im Bilde. Denn Guardini war nicht von Breslau, sondern von Bonn nach Berlin gekommen. Um den Weltanschauungslehrstuhl, der weder bei der Evangelisch-theologischen noch bei der Philosophischen Fakultät Sympathie gefunden hatte, überhaupt errichten zu können, wurde der Weg gewählt, den Lehrstuhlinhaber formell der Katholisch-theologischen Fakultät Breslau anzugliedern, wo er als dauernd beurlaubt galt, um seiner Lehrtätigkeit in Berlin nachkommen zu können.

¹² SS 1925: *Christentum und Kultur im Anschluß an die Problemstellung Sören Kierkegaards*; WS 1925/26: *Weiterführung: Christentum und Kultur im Anschluß an die Problemstellung Sören Kierkegaards*; WS 1927/28: *Sören Kierkegaard und die Grundfragen der christlichen Existenz* (jeweils eine einstündige Vorlesung).

¹³ Die drei Themen dieses Semesters waren: *Wesen und Aufbau lebendiger Bildung*; *Gnade und Gnadenleben im Neuen Testament*; *Das Religiöse bei Platon*. Das Vorlesungspensum Guardinis betrug drei einstündige Vorlesungen, in denen er drei verschiedene Themenkreise behandelte; vgl. G., *Berichte*, 48.

¹⁴ G., *Berichte*, 50.

also davon ausgehen, daß das Textbuch des Seminars das 1844 erschienene Werk mit dem Titel »Philosophische Brocken oder Ein bißchen Philosophie. Von Johannes Climacus. Herausgegeben von S. Kierkegaard« war¹⁵.

Das unter Leitung Guardinis¹⁶ in Berlin begonnene Kierkegaard-Studium war für Balthasar zweifellos folgenreich. Bereits in seiner Dissertation erntet er erste Früchte. Das erste größere Kapitel, mit dem nach ein paar Vorbemerkungen und einem kurzen Blick auf die geistesgeschichtlichen Voraussetzungen die »Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur« einsetzt, verdankt sich »einem Wink Guardinis«¹⁷. Diese Gegenüberstellung von Kierkegaard und Nietzsche wurde in leicht überarbeiteter Form in die »Apokalypse der deutschen Seele« übernommen und dort an die Nahtstelle zwischen dem ersten und zweiten Band plaziert¹⁸. In französischer Übersetzung gab er 1945 den Auszug dieses Kapitels in der Zeitschrift »Dieu vivant« heraus¹⁹. Überhaupt hat das Kierkegaard-Studium viele Spuren in seinem Werk hinterlassen bis hin zur theologischen Ästhetik »Herrlichkeit«²⁰. Im Vorfeld seiner Auseinandersetzung mit Rahners Theorem vom »anonymen Christen«, einer Polemik, die dann in »Cordula oder der Ernstfall« (1966) ausgetragen wurde, kommt er wieder auf Kierkegaard (und Guardini!) zurück: »Man sieht nicht mehr recht, wenn es mit der Namenlosigkeit so gut geht, wozu einer eigentlich noch ein namentragender Christ sein soll... Zu meinem Unglück hatte ich, dessen Jugend in die Zeit der Kierkegaard-Welle fiel – Guardini erklärte ihn uns in Berlin – bei Kierkegaard gelesen, der Apostel Christi (...) sei einer, der sich für Christus totschiessen lasse... Ist so etwas Leitbild, dann gibt es doch

¹⁵ Die Problematik des Werkes wird vom Leitwort auf dem Titelblatt angedeutet: »Kann es einen geschichtlichen Ausgangspunkt für ein ewiges Bewußtsein geben; wie kann ein solcher mehr als historisch interessieren; kann man auf ein historisches Wissen eine ewige Seligkeit gründen?« Kierkegaard entwickelt in dieser Schrift eine seiner Grundkategorien, die »Gleichzeitigkeit«. Die Thematik wird fortgeführt in der »Abschließenden unwissenschaftlichen Nachschrift zu den philosophischen Brocken« (1846). Bei seiner Problemstellung greift Kierkegaard auf Lessing zurück.

¹⁶ Die Kierkegaard betreffenden Publikationen Guardinis datieren aus dieser Zeit: Der Ausgangspunkt der Denkbewegung Sören Kierkegaards, in: Hochland 24 (1927) 12–33; Vom Sinn der Schwermut, in: Die Schildgenossen 8 (1928) 103–125. Beide Beiträge sind aufgenommen in die Aufsatzsammlung: Unterscheidung des Christlichen. Gesammelte Studien 1923–1963, Mainz ²1963, 473–501.502–533. Im Aufsatz »Logik und religiöse Erkenntnis«, in: Die Schildgenossen 9 (1929) 179–206, setzt er sich mit einem Passus aus dem 3. Kapitel der »Philosophischen Brocken« auseinander: Kierkegaards Idee des absoluten Paradoxes, in: ebd. 191–195.

¹⁷ In einer Anmerkung zum 3. Kapitel »Die Alternative: Kierkegaard und Nietzsche« notiert Balthasar: »Dieses Kapitel war im wesentlichen abgeschlossen, als mir F. A. Voigts und Veters Vergleichung Kierkegaards und Nietzsches bekannt wurden und mich in der Bedeutsamkeit dieser Antithese bestärkten, auf die mich ein Wink R. Guardinis aufmerksam machte« (Geschichte des eschatologischen Problems in der modernen deutschen Literatur, Zürich 1930, 211).

¹⁸ B., Apokalypse der deutschen Seele Bd. 1: Der deutsche Idealismus, Salzburg 1937, 695–734, Zitat S. 696.

¹⁹ B., Kierkegaard et Nietzsche, in: Dieu vivant 1 (1945) 55–80.

²⁰ Gerade der Aufsatz »Offenbarung und Schönheit« (1959), aufgenommen in: B., Verbum Caro. Skizzen zur Theologie I, Einsiedeln 1960, 100–134, in dem sich die Theo-Ästhetik Bahn bricht, ist eine Auseinandersetzung mit Kierkegaards Zerspaltung der ästhetischen und ethischen Sphäre. Siehe auch die Reflexionen zum »Denkprojekt« aus den »Philosophischen Brocken« in B., Herrlichkeit III/2-Neuer Bund, Einsiedeln 1969, 303–305.

wohl keine anonymen Christen, so viel Menschen im übrigen – hoffentlich alle! – durch Christi Gnade das Heil erlangen«²¹.

Die Begegnung zwischen dem Professor Guardini und dem Studenten Balthasar muß auf beiden Seiten so eindringlich gewesen sein, daß sie sich auch später nicht mehr aus den Augen verloren haben. So notiert z. B. Balthasar Ende Oktober 1949: »Meine Situation in diesen Tagen. Äußerlich hoffnungslos... Nur Guardinis Angebot, nach München zu kommen und mich dort zu habilitieren: aber wie dann zugleich in Basel die Dinge weiterbetreiben«²²? In der Tat befand er sich damals in einer prekären Lage, da sich sein Austritt aus dem Jesuitenorden als unumgänglich abzeichnete. Vor die Alternative gestellt, entweder auf die Leitung der Johannesgemeinschaft zu verzichten oder die Gesellschaft Jesu zu verlassen, hatte er im Juli 1948 in Exerzitien, die er auf Anraten der Ordensleitung bei dem Johannespezialisten Donatien Mollat SJ (1904–1977) in Barollière machte, die innere Gewißheit gewonnen, daß der Wille Gottes ihn für die Leitung des Säkularinstitutes ausersehen habe. Diese Einsicht wurde auch vom Exerzitienmeister geteilt. Als Konsequenz stand dann der Ordensaustritt bevor, den er am 11. Februar 1950 vollzog. In dieser schwierigen Situation sollte ihm das Angebot Guardinis, der seit dem Wintersemester 1948/49 in München lehrte, wie ein Rettungsanker erscheinen. Er griff jedoch nicht danach, um für seine Arbeit in Basel frei zu bleiben. Als nach seinem Austritt dem Bischof Franziskus von Streng (1884–1970, 1936–1967 Bischof von Basel) seine Anwesenheit in Basel unerwünscht war, zog er es vor, als freier Schriftsteller in Zürich zu arbeiten. Erst nachdem Zürcher Freunde bei Bischof Dr. Christian Caminada (1876–1962, 1941–1962 Bischof von Chur) seine Inkardination in die Diözese Chur am 2. Februar 1956 erwirkt hatten, übersiedelte er wieder nach Basel. Fast sechs Jahre lang dauerte also der für Balthasar zweifellos sehr belastende Status eines »clerius vagus«.

In die Zeit des »Zürcher Exils« fällt ein Besuch Guardinis in Basel, den dieser in seinen Notizen mitteilt, die posthum unter dem Titel »Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns« von Felix Messerschmid herausgegeben worden sind. Guardini machte sich am 1. Oktober 1953 von München aus auf die Reise nach Isola Vicentina, wo er auf dem alten Landsitz seiner Familie eine Vakanz von fünf Wochen verbringen sollte. In Basel unterbrach er die Bahnfahrt.

»Gegen 5.00 Uhr war ich in Basel und hatte gleich den alten Eindruck von Sauberkeit und Wohlstand, der heute den von außen Kommenden in der Schweiz so zwiespältig berührt. Ich habe dann mit Dr. H. allerlei besprochen betr. den Druck meines Aufsatzes über Weltanschauung von vor nun über dreißig Jahren, mit dem Nachwort von Dr. Fries, usw.

Heute nachmittag war ich bei Frau Dr. Kaegi (Adr. v. Speyr), wo ich H. U. v. Balthasar traf. Wir wurden einig, daß er die von ihm (auf Anregung von Hagner) geplante Auswahl aus meinen Schriften nicht machen würde. Sie würde ein System meiner Gedanken geben, und ich möchte noch freibleiben. Dafür wird noch später Zeit sein.

Am Abend fuhren wir im Wagen von Frau Dr. Hutton noch in das neue Heim des künftigen Johannesbundes, den Frau v. Speyr und Balthasar leiten. Man darf voll Erwartung sein, was

²¹ B., Rechenschaft – 1965, in: ders., Mein Werk. Durchblicke, Freiburg 1990, 45/46.

²² A. von Speyr, Erde und Himmel Bd. III: Die späten Jahre, Einsiedeln 1976, 38/39.

aus ihm wird. Das Problem der Ordensgemeinschaft in der Welt ist ja so wichtig, und dieser Versuch ist interessant«²³.

Soweit die erste Hälfte der datierten Reiseaufzeichnung: »Basel, 2. Oktober, Do. 1953«²⁴. Nach einer Besprechung mit dem Basler Verleger Dr. Hess, der schon mehrere Publikationen Guardinis herausgebracht hatte und nun die Berliner Antrittsvorlesung »Vom Wesen katholischer Weltanschauung« mit einem noch umfangreicheren Nachwort von Heinrich Fries druckte, traf sich Guardini mit Frau Dr. Kaegi in deren Wohnung am Basler Münsterplatz. Der Besuch gilt also ihr. Balthasar selbst, der damals noch in Zürich seinen Wohnsitz hatte, wird erst im Nebensatz genannt. Und doch dreht sich das anstehende Agendum um ihn. Beide einigen sich, auf die geplante Werk-Auswahl zu verzichten. Solche Auswahlen waren zwar eine Spezialität Balthasars²⁵, aber Guardini befürchtete den Zugriff einer verfrühten Systematisierung. Mit dieser Befürchtung rannte er bei Balthasar zweifellos offene Türen ein, da dieser selbst jedes geschlossene System energisch ablehnte. Besonders aufschlußreich ist die folgende Bemerkung vom Besuch im Haus der Johannesgemeinschaft. Wenn Guardini vom »künftigen Johannesbund« und vom »Problem der Ordensgemeinschaft in der Welt« spricht, wird schon in der vagen Formulierung deutlich, daß für den Besucher der Eindruck vom »status nascendi« der Gemeinschaft bestimmend war, wie überhaupt das Proprium der Säkularinstitute dem theologischen Bewußtsein nur sehr unscharf präsent gewesen zu sein scheint.

Die zweite Hälfte der Aufzeichnung wirkt wie ein Reflex des Gespräches, das Guardini im kleinen Kreis der Johannesgemeinschaft geführt hat und von ihm in grundsätzlichen Überlegungen zu seiner akademischen Arbeit weitergesponnen wird.

»Im Gespräch wurde mir eines klar: das religiöse Problem unserer Zeit besteht nicht sosehr in der Frage, ob Gott ist und wie er ist, sondern darin, ob und wie eine Koexistenz der Welt mit Gott möglich sei: Ob in einer solchen Gott und der Mensch, als Inbegriff der Schöpfung, Mensch sein könne. Das Problem hat in der neuzeitlichen Autonomieforderung begonnen und in der Existenz-Alternative Nietzsches seine letzte Formulierung gefunden. Kommunismus und Existenzialismus ziehen die praktischen Konsequenzen.

Im vergangenen Semester habe ich im Ethikkolleg nur vom Autonomiegedanken gehandelt. Im nächsten will ich mit dieser Formulierung beginnen.

Wenn sie richtig ist, müßte man die ganze religiöse Arbeit darauf konzentrieren, zu zeigen, daß nur mit und in Gott der Mensch Mensch ist – die Offenbarung aber über Gott gerade darin besteht, daß Er Jener ist, der die Welt, den Menschen und dessen Erlösung zur letzten Existenz will, d.h. 'liebt'«²⁶. Inwieweit er dann die hier geäußerte Idee einer Überwindung des

²³ G., Wahrheit des Denkens und Wahrheit des Tuns. Notizen und Texte 1942–1962. Aus nachgelassenen Aufzeichnungen hrsg. v. Felix Messerschmid, Paderborn 1980, 59 (im folgenden zitiert als »Notizen«).

²⁴ Bei der Angabe des Wochentages ist Guardini ein Lapsus unterlaufen: Der 2. Oktober 1953 war ein Freitag.

²⁵ Am bekanntesten wurden seine Origenes-Auswahl: Geist und Feuer. Ein Aufbau aus seinen Werken, Salzburg 1938 oder die Augustinus-Auswahlen: Über die Psalmen, Leipzig 1936; Das Antlitz der Kirche, Einsiedeln 1942. Eine Reihe anderer Auswahlbändchen hat Balthasar in der von ihm geleiteten »Sammlung Klosterberg. Europäische Reihe« (Basel 1942–1952) vorgelegt. Als maßgebendes Vorbild solcher Werk-Architekturen galt ihm Erich Przywara.

²⁶ G., Notizen, 59.

Autonomiegedankens durch den Koexistenzgedanken ausgeführt hat, kann hier nicht weiterverfolgt werden.

Während Guardini seinen Besuch in Basel sorgfältig notiert hat, bleiben Balthasars Äußerungen in dieser Hinsicht sehr allgemein. So findet man bei ihm lediglich im Frühjahr 1954 folgende Bemerkung, die mehr den Eindruck der dahineilenden Zeit vermittelt als den Willen, zurückliegende Tagesereignisse festzuhalten. »Viele Besuche. Öfter Reinhold Schneider, C. J. Burckhardt, Guardini, Heuß: Ich habe noch immer mein Zimmer in Zürich, bin nirgends inkardiniert. Viele Kurse: Exerzitien oder Fortbildungswochen, so nach Ostern, an Himmelfahrt, im Juni: Ende Juli und Anfang August in Spanien, dann in Löwen«²⁷.

Guardini kommt in seinen Aufzeichnungen noch an einer anderen Stelle kurz auf Balthasar zu sprechen: »Im Geistigen scheint sich manches leise zu ändern... Im Lesen von Balthasars Buch über Buber die Einsicht, wie das Judentum – ebenso wie der Protestantismus – eine fortgehende Bedeutung habe, ohne daß die Gültigkeit der katholischen Kirche in Frage gestellt würde«²⁸.

Als Guardini zu seinem 80. Geburtstag mit einer Festschrift geehrt wurde, war auch Balthasar eingeladen worden, einen Aufsatz beizusteuern²⁹. Er griff auf eine fertige Arbeit zurück, die er im vorausgegangenen Jahr im Organ der akademischen Gesellschaft »Renaissance« Zürich veröffentlicht hatte.

Unter den nicht zustande gekommenen biographischen Berührungspunkten wäre zu erwähnen, daß Balthasar als Nachfolger auf dem Münchener Lehrstuhl im Gespräch war³⁰. Als nach der Emeritierung Guardinis im Herbst 1962 – er hatte bereits sein 77. Lebensjahr überschritten – der Lehrstuhl neu besetzt werden sollte, tauchte neben Karl Rahner und Alfons Auer auch der Name von Hans Urs von Balthasar auf. In einem an Herbert Vorgrimler adressierten und von ihm mitgeteilten Brief Rahners

²⁷ A. von Speyr, *Erde und Himmel* Bd. III, 165; vgl. B., *Erster Blick auf Adrienne und Speyr, Einsiedeln* 1968, 28. Die vagen Äußerungen lassen die Vermutung aufkommen, daß der erwähnte Besuch Guardinis am 2. 10. 1953 vielleicht nicht der einzige gewesen ist. Ob Balthasar als Gast bei Guardini weilte, entzieht sich meiner Kenntnis.

²⁸ G., *Notizen*, 115. Die Aufzeichnung ist datiert: »Do., 28.–Sa. 30. 5. 1959«. Guardini bezieht sich auf Balthasars Schrift: *Einsame Zwiesprache. Martin Buber und das Christentum*, Köln/Olten 1958; Neuausgabe: Freiburg ²1993.

²⁹ *Der Unbekannte jenseits des Wortes*, in: H. Kuhn/H. Kahlefeld/K. Forster (Hrsg.), *Interpretation der Welt. FS für Romano Guardini zum 80. Geburtstag*, Würzburg 1965, 638–645; aufgenommen in: B., *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie III*, Einsiedeln 1967, 95–105.

³⁰ Dem indirekten Hinweis in der Guardini-Biographie von Hanna-Barbara Gerl, daß bereits 1952 Balthasar bei den Überlegungen zur Regelung der Nachfolge einbezogen war, müßte eigens nachgegangen werden. »Im Glückwunschsreiben seines Freundes Kunibert Mohlberg OSB [anlässlich der 1952 erfolgten Ernennung Guardinis zum Päpstlichen Hausprälaten] tritt noch ein bemerkenswertes Hindernis, das beinahe wirksam geworden wäre, zutage. Mohlberg hörte von Prälat Kaas im Staatssekretariat, Guardini dächte an Urs von Balthasar als seinen Nachfolger nach der Pensionierung. 'Dazu bemerkte K., wenn er davon ein Wort dem Hl. Vater gesagt haben würde, wäre die Ernennung nicht erfolgt'« (H.-B. Gerl, *Romano Guardini 1885–1968. Leben und Werk*, Mainz ³1987, 353). Daß Balthasar zu dieser Zeit in Rom mit wenig Sympathien rechnen konnte, lag nicht nur an seinem Status als Ex-Jesuit, sondern auch an dem ihm angelasteten Geruch der »Nouvelle théologie«, deren Hauptverdächtige seit der Enzyklika »*Humani generis*« (1950) mit Sanktionen belegt worden waren. Dazu vgl. z. B. H. de Lubac, *Mémoire sur l'occasion de mes écrits*, Namur ²1992, 68–72.

liest man: »Es wird jetzt alles davon abhängen, ob und wie intensiv sich Döpfner für die Sache einsetzt. Warten wir ab. Selbst Höfer meinte, ich sei neben Balthasar der einzige, der in Frage komme«³¹. Im Dezember 1963 erreichte Rahner während der Konzilsarbeit das Berufungsschreiben. Im Sommersemester 1964 begann er seine neue Lehrtätigkeit auf dem »Guardini-Lehrstuhl«, den er aber bereits nach sechs Semestern wieder verließ, um einem Ruf auf den Dogmatik-Lehrstuhl an der Universität Münster folgen zu können³². Als Guardini am 1. Oktober 1968 starb, war »sein« Lehrstuhl unbesetzt. Es ist müßig darüber zu spekulieren, wie der potentielle Nachfolger Balthasar den Guardini-Lehrstuhl geprägt und verwandelt hätte. Fest steht der Grund, der diesen bewogen hat, keine Lehrverpflichtung zu übernehmen. Er wollte frei bleiben für seine Arbeit mit Adrienne von Speyr und der Johannesgemeinschaft, was ihm zugleich ein ruhiges, konzentriertes, schöpferisches theologisches Arbeiten ermöglicht hat. In einem Interview bekannte er: »Wenn ich viele Lehrstühle ausgeschlagen habe, auch den Guardinis z.B., so einzig, um meinen Auftrag – der, wie ich sagte, ein anderer ist – freier ausführen zu können«³³.

Zum ersten Jahresgedächtnis ist Balthasar angegangen worden, in München die Gedenkrede zu halten³⁴. Aus diesem Vortrag entstand dann die kleine Monographie »Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung«, die für sich in Anspruch nehmen darf, eine erste Gesamtdeutung des Denkers vorgelegt zu haben, die Maßstäbe gesetzt hat und auch heute noch gültig ist. Vielleicht wird der heutige Leser sogar noch bewußter dem Schlußsatz des Vorwortes beipflichten, als dies den von den Ereignissen der Studentenrevolte verunsicherten Zeitgenossen damals möglich war: »Sicher ist, daß Guardini keine eiteln Architekturen am Rand der Geschichte aufgestellt, sondern für ganze Generationen Unterkünfte gebaut, ja diese selbst zu Bollwerken gegen die wachsende Wüste geformt hat und daß sein Haus auf Fels steht, mag sein Stil uns behagen oder nicht. Wer seinen Geist wirklich erkannt hat, wird, auch wenn er weiterzugehen sich anschickt, ihm tiefe Dankbarkeit bewahren«³⁵. Die Schrift bezeugt, welch umfassende Kenntnis des Gesamtœuvres Balthasar besaß³⁶, und weist ihn als kongenialen Interpreten der Denkgestalt aus, auf die im zweiten Teil der Abhandlung zu achten sein wird.

³¹ Der Brief (Rom, 2. 3. 1963) ist abgedruckt im Anhang von H. Vorgrimler, Rahner verstehen. Eine Einführung in sein Leben und Denken, Freiburg 1985, 198. Prälat Dr. Josef Höfer (1896–1976) war damals Botschaftsrat an der Deutschen Botschaft beim Heiligen Stuhl.

³² Eine gleichfalls von Vorgrimler mitgeteilte Briefstelle (München, 30. 5. 1964) belegt, daß Rahner schon nach den ersten Vorlesungswochen Bedenken gekommen sein müssen, ob er auf einem ihm entsprechenden Platz wäre. »Meine Vorlesungen gelten als zu schwer... Letztlich ist mir die Klage eigentlich wurst. Denn wenn ein vernünftiges Buch da herauskommt, ist der Kirche mehr gedient, als wenn ich ein paar hundert dumme Leute wie Guardini erbaue« (a. a. O., 219). Rahner begann in München mit der Ausarbeitung seines »Grundkurs des Glaubens« (Freiburg 1976).

³³ B., Geist und Feuer. Gespräch mit Michael Albus, in: Herder-Korrespondenz 30 (1976) 75.

³⁴ Romano Guardini in dieser Stunde. (Unveröffentlichter) Vortrag beim ersten Jahresgedächtnis am 1. Oktober 1969 im Kardinal-Wendel-Haus.

³⁵ B., Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung, München 1970, 8; Neuausgabe: Freiburg ²1995.

³⁶ Dagegen war es Guardini nicht mehr vergönnt, Balthasars Hauptwerk, die Trilogie Herrlichkeit–Theodramatik–Theologik, kennenzulernen.

Schließlich durfte er am 17. März 1971 im Rahmen der Jahresfeier der Katholischen Akademie in Bayern den Romano-Guardini-Preis in Empfang nehmen³⁷. Franz Henrich hat bei seiner Laudatio einige Stichworte genannt, die den Geehrten mit Guardini verbinden: »Wir haben in unserem Jahrzehnt nach Romano Guardini keinen Theologen von Rang, der eine solche Nähe und innere Kongenialität zur großen Kunst und Literatur sein eigen nennen darf wie Hans Urs von Balthasar... Von selbst sind uns denkwürdige Analogien zum Werk Romano Guardinis in den Sinn gekommen: Weite des Geistes, Interpretation der Wirklichkeit, die Begegnung mit Philosophie und Literatur, Unterscheidung des Christlichen sind nur einige Kennworte«³⁸.

So werden wir durch die biographischen Berührungspunkte³⁹, soweit sie im publizierten Werk gesichtet werden konnten, auf die Aufgabe verwiesen, der inhaltlichen Seite dieser Beziehung nachzuspüren.

2. Inhaltliche Bezugspunkte

Auch hier gilt, worauf schon eingangs hingewiesen worden ist, daß nur eine erste Orientierung geboten wird, ohne alle denkbaren Themenfelder in die Untersuchung einbeziehen zu können. Bei der Darstellung wird zu beachten sein, daß in gewisser Hinsicht ein Lehrer-Schüler-Verhältnis vorliegt, so daß primär nach den Spuren Guardinis im Werk Balthasars gefragt werden muß und nicht umgekehrt.

Dem wechselseitigen Geben und Empfangen liegt aber die geistige Veranlagung voraus und hier fallen zweifellos große Gemeinsamkeiten ins Auge. Beide fühlten sich sehr stark zur Dichtung und den schönen Künsten hingezogen. Sowohl bei Guardini wie bei Balthasar nimmt die Beschäftigung mit Dichtern und überhaupt mit der Literatur einen herausragenden Platz ein. Der erste verdankt seinen Ruf zu einem guten Teil den exemplarischen Interpretationen von Dichtern. Daß ihm Dante nahestand, erscheint selbstverständlich. Aber er hat sich auch für die Romangestalten Dostojewskijs interessiert. Eine große Monographie hat er Hölderlin gewidmet. In fünf köstlichen Miniaturen legt er Gedichte von Eduard Mörike aus. Lange und intensiv hat er mit Rilke gerungen, um sich immer kritischer von ihm zu distanzieren⁴⁰. Da-

³⁷ Balthasars Festvortrag »Wer ist der Mensch?« ist in den 4. Skizzenband aufgenommen worden: B., Pneuma und Institution. Skizzen zur Theologie IV, Einsiedeln 1974, 13–25. Die Laudatio hielt der Direktor der Akademie Dr. Franz Henrich. Ein Grußwort richtete der Bayerische Ministerpräsident Alfons Goppel an die Festversammlung. Kardinal Julius Döpfner sprach das Schlußwort, in dem er auch auf den anwesenden Karl Rahner hinwies, der im Jahr 1970 der erste in der Reihe der Preisträger war.

³⁸ F. Henrich, Laudatio, in: zur Debatte I (1971) Nr. 4, S. 1–2.

³⁹ Die Ausführungen haben gezeigt, daß ich einen weiteren Begriff von Biographie voraussetze, der nicht nur die historischen Fakten berücksichtigt, sondern auch Elemente der inneren Biographie (das Berufungserlebnis) und das potentielle Moment der Nachfolge auf dem Lehrstuhl einbezogen hat.

⁴⁰ Siehe das von Hermann Kunisch mitgeteilte Urteil über das Spätwerk des Dichters: »Ich bin so weit, daß ich ihm nichts mehr glaube« (Interpretatio Christiana. Anlaß und Grundzüge der Deutung großer schöpferischer Gestalten durch Romano Guardini, in: J. Ratzinger [Hrsg.], Wege zur Wahrheit. Die bleibende Bedeutung von Romano Guardini, Düsseldorf 1985, 106).

mit sind nur die größeren Werke in Erinnerung gerufen, ohne der anderen Dichternamen zu gedenken, die sein Werk sonst noch bevölkern. Auch Balthasar setzt schon in seiner Dissertation und der daraus sich entfaltenden »Apokalypse der deutschen Seele« programmatisch auf die Verbindung von Dichtern und Denkern und läßt sie sich gegenseitig erhellen⁴¹. Bald danach ist er als kongenialer Übersetzer französischer Dichtung bekannt geworden. So ist z. B. die deutsche Übertragung des lyrischen Gesamtwerkes von Paul Claudel im wesentlichen sein Werk. Claudels Dramen »Der seidene Schuh« und »Mariä Verkündigung« werden in seiner Übertragung auf den deutschsprachigen Bühnen gespielt. Von Georges Bernanos hat er verschiedene Prosawerke verdeutscht, ebenso Péguys Mysteriendichtung »Das Tor zum Geheimnis der Hoffnung«.

Ein Schlüssel, um in der verwandten Anlage den Abstand zu ermessen, könnte in dem offensichtlich divergierenden Verhältnis beider zu Goethe liegen. Während Balthasar sich immer wieder auf den Dichter berufen hat⁴², stellt Hermann Kunisch bei Guardini eine merkwürdige Unentschiedenheit fest⁴³.

Die Affinität beider zu Dichtung und Kunst führt dazu, daß ihr schöpferischer Arbeitsprozeß einem künstlerischen Gestaltungsvorgang gleicht. Guardini artikuliert seine diesbezügliche Erfahrung: »Das Bereitstellen der Vorlesung hatte keinen bloß wissenschaftlichen Charakter. Es bedeutete nicht nur, eine Sache methodisch zu durchdenken und klar darzustellen, sondern war immer auch – ebenso wie die Ausarbeitung der Disposition – ein künstlerischer Vorgang. Der Gedanke durfte nicht nur objektiv erfaßt werden, sondern mußte durch das produktive Zentrum gehen, sich von dort herausheben, Material an sich ziehen und seine Gestalt entwickeln... Ich mußte also immer durch diesen Prozeß hindurch. Das war sehr anstrengend: beglückend, wenn er sich richtig vollzog; entmutigend, ja beschämend, wenn es nicht geschah«⁴⁴. Erkennen heißt für beide Gestaltsehen. Der Erkenntnisprozeß wird mit solchen Metaphern wie Sehen, Erblicken, Auge, Licht u. ä. umschrieben. Die erschaute Gestalt wird dann in einem dem künstlerischen Schaffensvorgang analogen Prozeß dem Hörer, bzw. dem Leser objektivierend vor Augen gestellt.

Kennzeichnend für beide ist der Ausgriff ins Universale, ins Totum der Wirklichkeit. Beide sind ungemein offene Denker, die sich nicht nur innerhalb der Grenzen eines Faches bewegen wollten. In einer Zeit, da die Ansicht vorherrschend ist, nur den Fachspezialisten wissenschaftliches Vertrauen entgegenbringen zu sollen, verkörperten sie in gewisser Weise das alte Ideal des Universalgelehrten. Aber während

⁴¹ Das komplexe Zueinander wird so erläutert: »Wie also Literaturwissenschaft für uns in Philosophie übersteigt, so diese wiederum in Kunst; beide aber (wie Theologie) auf die geschichtlich konkrete Existenz. Gerade dieser Transzendenzpunkt aller drei soll der geometrische Ort dieser Studien sein« (B., Apokalypse der deutschen Seele I, Salzburg 1937, 10).

⁴² Belege siehe bei M. Lochbrunner, *Analogia Caritatis. Darstellung und Deutung der Theologie Hans Urs von Balthasars* (Freiburger theologische Studien 120), Freiburg 1981, 166–175.

⁴³ »Guardinis Verhältnis zu Goethe ist im Unentschiedenen geblieben. Bei aller Achtung vor einer weltgeschichtlichen Leistung eine immer wieder durchbrechende, nie ganz ausgetragene (aus welchen Gründen stammende?) Abwehr und Reserve. Es bleibt ein nicht aufzulösendes Dunkel, das wir hinnehmen müssen« (H. Kunisch, *Interpretatio Christiana*, a. a. O., 110).

⁴⁴ G., *Berichte*, 49.

Balthasar sich im Kosmos der Katholizität unbeschwert bewegte und dank seiner Position als freier Schriftsteller und Verlagsleiter sich eine relative Unabhängigkeit errungen hatte, bereitete dem in den Pflichten des Universitätsbetriebes stehenden Guardini das Bewußtsein, kein eigentliches Fach vertreten zu können, immer wieder schwere Anfechtungen. Schon als Bonner Privatdozent ist er sich im Klaren: »Ich war nun einmal kein Fachtheologe, und mehr als einmal habe ich mit Beunruhigung die Frage empfunden, wie ich ein solcher werden solle, denn einen anderen Weg durch die akademische Welt als den eines Dogmatikprofessors sah ich ja nicht«⁴⁵. Auch als er dank eines guten Rates von Max Scheler seinen geistigen und methodischen Standort auf dem Berliner Weltanschauungslehrstuhl gefunden hat, bleibt er sich selbst gegenüber kritisch. »In dieser Art des Lehrens lag natürlich die Gefahr des Dilettantismus. So verschiedenartige Gebiete wirklich zu beherrschen, den Stand der Forschung zu kennen und die verschiedenartigen Methoden richtig zu handhaben, war ganz unmöglich. Ich habe denn auch die Tatsache, mit meiner Arbeit sozusagen außerhalb der anerkannten Methoden zu verfahren, immer sehr schwer empfunden«⁴⁶. Und selbst in der Münchener Zeit, nachdem bereits Jahrzehnte erfolgreicher Lehrtätigkeit hinter ihm liegen, befallen ihn noch Zweifel: »Ich liebe die Universität... Und dennoch bekomme ich immer wieder das Gefühl, ich habe eigentlich nicht das Recht, in der Universität zu sein. Der Maßstab, der in ihr gilt und nach dem man zu ihr gehört oder nicht, ganz oder nur halb, ist die Wissenschaft. Ich bin aber kein Wissenschaftler. Ich muß den Mangel des 'Faches' immerfort durch mehr 'Geist' ausgleichen«⁴⁷. Balthasar mußte sich von solchen Zweifeln weniger anfechten lassen. Er stand nicht in der beruflichen Pflicht eines Faches, aber der Preis war kein geringer. Nach dem Austritt aus dem Orden nahm er das Risiko auf sich, als freier Schriftsteller seine Existenz sichern zu müssen.

Wenn wir auf die bevorzugten Gesprächspartner achten, mit denen beide in einen Dialog treten, wird die Dominanz einer geistesgeschichtlichen Kraftlinie offenbar. In groben Strichen wird man diese Linie zutreffend als platonisch-augustinisch-bonaventuranisch kennzeichnen können⁴⁸. Daraus folgt für beide eine eher kritische Grundeinstellung zum neuzeitlichen Denken. Im Blick auf Guardinis erstes Systemwerk »Der Gegensatz. Versuche zu einer Philosophie des Lebendig-Konkreten« konstatiert Balthasar: »Guardinis Ansatz ist dezidiert anti-kantianisch (weil Kant von einem 'Subjekt überhaupt' ausgeht, das es als solches nicht gibt und das das Objekt sofort überwältigt, statt es von sich her erscheinen zu lassen) und ebenso dezidiert antihegelianisch, weil die Aspekte des Seienden nicht durch einen denkerisch nachvollziehbaren 'Prozeß' ineinander umschlagen, sondern in ihrer Gegensätzlichkeit gleichwertig immer schon das Lebendige konstituieren und ihm seine Innerlich-

⁴⁵ Ebd., 34/35.

⁴⁶ Ebd., 46.

⁴⁷ G., Notizen, 84/85.

⁴⁸ Erhellend sind die Reflexionen, mit denen Guardini die Wesenszüge des Platonismus charakterisiert. In Abgrenzung zu den zahlreichen historischen Spielarten und Verwirklichungen nennt er die Wesenszüge »absoluten Platonismus«, in: G., Notizen, 19–20.

keit (zuhöchst seine gegenüberstehende Freiheit und Geheimnistiefe) sichern«⁴⁹. Auch Guardinis Epochendiagnose wird von ihm bejaht. »Die 'Neuzeit', die mit unserem Jahrhundert innerlich zu Ende gegangen ist, hat versucht, die 'Gegensatz'-Struktur und damit die Kontingenz des Endlichen zu übersteigen und die konstitutiven Faktoren des Daseins absolut zu setzen«⁵⁰. Die drei in der Neuzeit gebildeten Absoluta sind das sich absolut setzende Subjekt, die vom göttlichen Schöpfer losgelöste Natur und die autonom betriebene Kultur, die sich nicht als Dienst vor dem Schöpfer, sondern als Selbstvollendung des Menschen versteht. Dieses Verständnis der Neuzeit ist bei vielen auf ablehnende Kritik gestoßen. Es befand sich in deutlichem Gegensatz zu einer um Aussöhnung mit dem neuzeitlichen Denken bemühten Strömung innerhalb der Theologie und christlichen Philosophie. Im Blick auf die Debatte um die sog. Postmoderne scheint m. E. ein neuer Zugang zu den Thesen Guardinis möglich zu werden.

Was Balthasar als Domäne Guardinis gerühmt und in manchen Teilen seines eigenen Werkes selbst zu verwirklichen gesucht hat, nennt er den »dritten Bereich«. Ihm ordnet er das christliche Weltanschauen zu. Wie entsteht der sog. dritte Bereich?

»Guardini hat die Frage mit einer genial zu nennenden Einfachheit für sich und sein Auditorium gelöst, und man darf sagen, daß er damit eine Leistung höchsten Ranges vollbracht hat. Es gibt, so erklärte er seinen Hörern, einmal den Bereich der Schöpfung, nach deren letztem Sinn die Philosophie fragt. Dann gibt es den Bereich der biblischen Offenbarung, die Gegenstand der Theologie ist. Was aber erfolgt, wenn der weltliche Bereich vom Licht des christlichen Glaubenswissen her angestrahlt wird? Dann leuchten Werte und Tiefen darin auf, die ihm zugehören, aber sonst im Dunkel oder im Halbschatten verblieben wären. Diesen dritten Bereich, der durch das christliche Anschauen der Welt entsteht, erachtete Guardini als seine Domäne, als ein beinahe noch unentdecktes Land, weshalb er seine Streifzüge darin fast immer als 'Versuche' bezeichnet und die Ergebnisse sorgsam gegenüber der Philosophie wie der Theologie (als 'künftigen Wissenschaften') abgrenzt«⁵¹.

Die dem dritten Bereich adäquate Methode wird als aufsteigender Weg beschrieben, der die Wesensstrukturen der Welt in ihrer Gestuftheit zu erfassen sucht. Was sich dem aufsteigenden Weg zeigt, wird dann unter das Offenbarungslicht gestellt, das absteigend von Gott her in Jesus Christus niederfällt. »Es gibt – und dies hat Guardini mich zu sehen gelehrt – Elemente im Bereich der Natur, die erst, wenn das Licht des Übernatürlichen sie trifft, in ihrer kreatürlichen Wahrheit heraustreten«⁵². Was Balthasar an Eigenem hinzufügt, ist die Verbindung, die er zu den von Henri de Lubac in »Surnaturel« (1946) erstmals vorgelegten Reflexionen herstellt. Er verweist auf einen Passus aus »Freiheit, Gnade, Schicksal«, in dem er Gedanken erkennt, die der Position de Lubacs entsprechen⁵³.

⁴⁹ B., Romano Guardini. Reform aus dem Ursprung, Freiburg ²1995, 24.

⁵⁰ Ebd., 39.

⁵¹ Ebd., 21. An mehreren Stellen verweist Balthasar ausdrücklich auf diese Einsicht Guardinis: z. B. Karl Barth, Köln ²1962, 411. Herrlichkeit I, Einsiedeln 1961, 152; Theologie II, Einsiedeln 1985, 88f., 107.

⁵² B., Prüft alles, das Gute behaltet, Ostfildern 1986, 19.

⁵³ G., Freiheit, Gnade, Schicksal. Drei Kapitel zur Deutung des Daseins, München ⁶1979, 148.

Ein anderes Programmwort für den »dritten Bereich« heißt »Unterscheidung des Christlichen«. Sie ist die Aufgabe, die sich aus dem Gegenstand des »dritten Bereiches« ergibt. Was versteht Guardini darunter? In der Vorbemerkung des als Festgabe zu seinem 50. Geburtstag erschienenen Aufsatzbandes, der das Programmwort als Titel führt, erklärt der Verfasser:

»Es handelt sich hier wirklich um die 'Unterscheidung des Christlichen'. Um einen Beitrag also zu jener Arbeit, die uns die endende Neuzeit hinterlassen hat und die Gegenwart mit immer größerer Gewalt aufzwingt: die christlichen Begriffe von all den An-Ähnlichungen, Abschwächungen und Überdeckungen, Fehlleitungen und Verzerrungen zu befreien, die sie seit dem Beginn der Neuzeit erfahren haben. Jene christliche Kultur, die im Mittelalter grundgelegt wurde, löst sich erst heute endgültig auf. Der Wille zu nicht-christlichem Dasein und Werk, der im Lauf der letzten Jahrhunderte immer wieder durchgedrungen ist, wird erst jetzt zu einer offenen Macht im europäischen Gesamtdasein... So beginnt im christlichen Bewußtsein eine doppelte Bewegung: es sucht die Wurzeln, um sich des Eigentlichen und Echten zu vergewissern; andererseits beginnt es die umgehenden Worte und Gestalten zu prüfen, und all den Zerstörungen entgegenzutreten, die aus der Säkularisation des abendländischen Daseins entspringen«⁵⁴.

In der Gedankenwelt Guardinis ist also die Unterscheidung des Christlichen von Anfang an mit der These vom Ende der Neuzeit verknüpft – eine These, die er erst 1950 veröffentlicht hat. Er sieht eine doppelte Bewegung am Werk: Rückkehr zu den christlichen Wurzeln und Prüfung der Formen und Gestalten des säkularen Denkens. Man kann sich fragen, ob er Elemente der in der christlichen Spiritualitätslehre entwickelten »Unterscheidung der Geister« (*discretio spirituum*, die ignatianischen »Regeln zur Unterscheidung der Geister«) übernommen hat. Auf alle Fälle präsentiert sich sein Programm umfassender. Wenn die »Unterscheidung der Geister« im persönlichen Existenzbereich ihren vornehmlichen Ort hat, ist die »Unterscheidung des Christlichen« eine öffentlich-kirchliche Aufgabe, der sich Balthasar in ähnlicher Weise wie Guardini verpflichtet wußte. In der »Rechenschaft – 1965« reiht der »Schüler« die Problempunkte aneinander, wo die Unterscheidung des Christlichen greifen muß und sekundiert seinem »Meister«: »Im Programm der Weltsendung lag von jeher, was Guardini 'Die Unterscheidung des Christlichen' genannt hat«⁵⁵.

Beide haben nicht nur vom Schreibtisch aus gewirkt, sondern sich auch in den unmittelbaren Dienst der Seelsorge gestellt. Als Guardini an Ostern 1920 zum erstenmal die Burg Rothenfels am Main besucht hat und dort mit der Jugendbewegung des »Quickborn« in Kontakt trat, wurde die Begegnung für beide Seiten schicksalhaft. Bis das nationalsozialistische Regime im August 1939 der Bildungsarbeit auf der

⁵⁴ Brief Romano Guardinis an den Herausgeber, in: G., *Unterscheidung des Christlichen*. Gesammelte Studien, hrsg. v. H. Kahlefeld, Mainz 1935, XI f. Zu den beiden in die Sammlung aufgenommenen Kierkegaard-Studien (vgl. oben Anm. 16) bemerkt Guardini: »Die beiden Aufsätze, die sich mit Kierkegaard beschäftigen, stammen aus der Zeit, als seine Gestalt gerade ins allgemeine Bewußtsein trat. Unterdes sind eingehende Untersuchungen erschienen, so daß an eine Behandlung des Kierkegaard-Problems vom katholischen Standpunkt aus ganz andere und neue Forderungen zu stellen wären« (ebd.).

⁵⁵ B., *Rechenschaft – 1965*, Einsiedeln 1965, 8. In der Neuausgabe in »Mein Werk« S. 41 ist durch Kursivierung und Auslassung des Artikels der Charakter des Buchtitels verwischt worden.

Burg ein Ende machte, war er über fast zwei Jahrzehnte hinweg der weit ausstrahlende Mittelpunkt und geistige Promotor von Rothenfels⁵⁶. Balthasar ist von seinen Ordensoberen als Studentenseelsorger an die Universität Basel geschickt worden. Von 1940 bis zu seinem Ordensaustritt engagierte er sich im Amt des Studentenfarrers. Schon 1941 gründete er zusammen mit seinem etwas jüngeren Luzerner Landsmann Robert Rast (1920–1946) die »Studentische Schulungsgemeinschaft«, die über Basel hinausgreift und die studentische Jugend auch anderer Schweizer Universitäten zu Exerzitien, philosophischen und theologischen Ferienkursen sammelte⁵⁷. Während die »Studentische Schulungsgemeinschaft« den Umbruch der 68-er Jahre nicht überdauert hat, besteht die andere, aus ihr hervorgegangene Gründung der »Akademischen Arbeitsgemeinschaft« weiter. Als geistlicher Berater stand er bis 1979 den in der Arbeitsgemeinschaft zusammengeschlossenen Akademikern zur Seite. Die jährlichen Adventseinkehrtage in Einsiedeln hat er bis zu seinem Lebensende selbst gehalten. Schon 1965 zählte er »an die hundert Exerzitienkurse«⁵⁸. Diese hochqualifizierte Seelsorgearbeit Balthasars ist bislang kaum wahrgenommen worden und schon gar nicht außerhalb der Schweiz. Es wäre wünschenswert, wenn die noch lebenden Schweizer Zeitzeugen beitragen könnten, diesen kaum beachteten Sektor der Wirksamkeit Balthasars zu dokumentieren. So ist es nicht verwunderlich, wenn das Bild, das sich die Öffentlichkeit vom pastoralen Einsatz der beiden Protagonisten macht, in dieser Hinsicht noch sehr ungleich ausfällt.

Ein gewichtiger Unterschied freilich zeigt sich im Blick auf die Rolle, die die Liturgie im Rahmen ihrer Arbeit gespielt hat. Guardini war schon vor seinem Zusammentreffen mit der Jugendbewegung auf die Liturgische Bewegung gestoßen. Die Bekanntschaft mit den Benediktinerabteien Beuron und Maria Laach hatte die Liebe zur Liturgie in ihm geweckt. Der Laacher Abt Ildefons Herwegen (1874–1946) nahm Guardinis Schrift »Vom Geist der Liturgie« (1918) als ersten Band in die neugegründete Reihe »Ecclesia orans« auf und verhalf so dem Autor zu seiner frühen Berühmtheit. Auf Burg Rothenfels wurden die Impulse der Liturgischen Bewegung in die Praxis umgesetzt und erprobt⁵⁹. Schließlich konnten die Früchte solcher Arbeit in der Liturgiekonstitution des 2. Vatikanischen Konzils geerntet werden. Karl

⁵⁶ Siehe in der oben bei Anm. 30 zitierten Guardini-Biographie die beiden Kapitel »Hingabe an die Jugendbewegung: Burg Rothenfels am Main (1920–1926)« und »Rothenfels als Mitte einer Kulturbewegung: Guardini als Burgleiter (1927–1939)«, in: H.-B. Gerl, a. a. O., 153–211.212–249.

⁵⁷ Dr. Robert Rast starb an den Folgen eines Lungenleidens am 16. Mai 1946, nachdem er vier Wochen zuvor als Novize der Gesellschaft Jesu die Ordensgelübde abgelegt hatte. Die »Studentische Schulungsgemeinschaft« ist nach dem Vorbild der Kurse des »St.-Michaels-Institut« (vgl. oben Anm. 7) konzipiert worden.

⁵⁸ »Ich übertrug die 'Exerzitien' und durfte an die hundert Kurse geben: wenn irgendwo, waltet hier christliche Freude« (B., Rechenschaft–1965, in: ders., Mein Werk, 40).

⁵⁹ Erhellend ist ein Tagebucheintrag vom 26. 5. 1953, wo Guardini seine Gedanken über die verschiedenen Phasen der Liturgischen Bewegung festhält: »Die Liturgische Bewegung hat zuerst die restaurative Phase durchlaufen (Solesmes); dann die akademische (Maria-Laach, Beuron, Akademikerverband); dann die realistische (Rothenfels, Leipziger Oratorium, Klosterneuburg) – jetzt tritt sie in die pädagogische: ob der heutige Mensch die tradierten Texte und Agenden überhaupt realisieren könne« (G., Notizen, 31)? Siehe auch Th. Maas-Ewerdt, »Anwalt des liturgischen Anliegens«. Guardini und die Liturgische Bewegung, in: W. Seidel (Hrsg.), Wiederbegegnung mit Romano Guardini, Würzburg 1985, 163–183.

Rahner hat die einmalige weltkirchliche Wirkung hervorgehoben: »Wenn die deutsche Kirche neben der westeuropäischen Entscheidendes zu jenem Durchbruch zu lebendiger, neu wachsender Liturgie beigetragen hat (und nur diese Kirchen haben es getan), die auf dem Konzil die feierlich angenommene Aufgabe der hierarchischen Kirche in aller Welt wurde, dann verdankt die deutsche Kirche dies in erster und ursprünglicher Weise Romano Guardini: Selten, glaube ich, ist der Ursprung einer geistigen Bewegung von weltweiter Art und unermeßlicher Tiefe in Geist, Herz und in der religiösen Existenz fast eines einzelnen Menschen geschichtlich so deutlicher greifbar wie in diesem Fall«⁶⁰.

Im Schnittpunkt von Liturgischer Bewegung und von Jugendbewegung liegt für den Seelsorger und Erzieher Guardini der Kairos seines Wirkens, dem eine ungewöhnliche Resonanz beschieden war. Bei Balthasars Einsatz unter den Schweizer Studenten und noch mehr Akademikern kommt dem liturgischen Element offensichtlich wenig Bedeutung zu. Sein Konzept der Akademikerseelsorge war im wesentlichen auf Bildungs- und Kulturarbeit ausgerichtet. Die Grundformen seines priesterlichen Einsatzes sind der gelehrte Vortrag des Kursleiters oder der theologisch-spirituelle Vortrag des Exerzitienmeisters. Seine Exerzitienkurse folgten konsequent dem ignatianischen Modell⁶¹.

Auch im inneren Bereich der Frömmigkeit und des geistlichen Lebens, soweit sich diese persönlichste Sphäre überhaupt einem Außenstehenden erschließt, scheint eine Differenz zwischen beiden zu walten. Hier könnte eine detaillierte Einzelstudie von thematisch benachbarten Werken vielleicht etwas Licht bringen. So haben sowohl Guardini (1940) wie auch Balthasar (1977) dem Rosenkranzgebet eine eigene Publikation gewidmet. Während der erste um die Einfachheit der Gedanken und die Schlichtheit ihres Ausdrucks ringt⁶², liegt das Qualitätszeichen von Balthasars Schrift in dem entgegengesetzten Pol der theologischen Fülle. Er bestimmt den Zweck seines Opusculums so: »... das Rosenkranzgebet aus einer dem Geist Marias fremden Engführung (die leicht zur Eintönigkeit führt) zu befreien und es ihrem Geist entsprechend zu nähren mit der Fülle der Heilsgedanken und Heilstaten Gottes für die Welt«⁶³. Ein ähnlich erhellender Vergleich könnte zwischen der Guardinischen »Vorschule des Betens« (1943) und Balthasars »Das betrachtende Gebet« (1955) gezogen werden. Der erste behandelt in seiner »Vorschule« alle Formen des Gebetes und baut den ganzen Kosmos des christlichen Gebetslebens auf. Seine Anweisungen sind betont auf die praktische Erfüllung hin orientiert. Der Gebetsmeister versteht auch die psychologische Seite eindringlich darzustellen. Balthasars anspruchsvolle Gebetslehre begibt sich sogleich auf den Gipfel der Kontemplation und nimmt von hier aus die anderen Arten des Gebetes in den Blick. Als drittes Fallbei-

⁶⁰ K. Rahner, Festvortrag, in: Katholische Akademie in Bayern, Feier zum 80. Geburtstag von Romano Guardini, Würzburg 1965, 21.

⁶¹ Vgl. die Einleitung von Jacques Servais in der von ihm getroffenen Auswahl mit Balthasar-Texten: B., Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch (Christliche Meister 46), Freiburg 1993, 13–46.

⁶² G., Der Rosenkranz Unserer Lieben Frau, Würzburg ⁶1960. »Der Rosenkranz ist etwas sehr Einfaches; so müßte man von ihm auch in der Weise der Einfachheit sprechen« (a. a. O., 10).

⁶³ B., Der dreifache Kranz. Das Heil der Welt im Mariengebet, Einsiedeln 1977, 94.

spiel könnten schließlich noch die den Kreuzweg betreffenden Gebetstexte herangezogen werden. Guardini schreibt sein »der schönsten und ältesten aller Volksandachten« gewidmetes Büchlein als Kaplan (1919)⁶⁴. Balthasar erhielt von Johannes Paul II. den ehrenvollen Auftrag, für die vom Papst gefeierte »Via crucis« am Karfreitag 1988 die Texte zu verfassen. Diese Meditationen zählen zu den letzten Arbeiten des Theologen⁶⁵. Guardini gibt seine Betrachtungen dem einzelnen Beter an die Hand, der sich still in das Leidensgeheimnis des Herrn versenkt und in dieser Schule der Leidensüberwindung für sich Kraft schöpft. Balthasar mußte im Blick auf Tausende von Pilgern und Touristen, die am Karfreitagabend den Platz um das römische Kolosseum füllen, die Gebetstexte abfassen. Beim Lesen gewinnt man den Eindruck, daß ihn das Vermittlungsproblem wenig geschreckt hat, sondern daß sein ganzes Bemühen darauf zielt, in einer ursprünglichen Schau das dramatische Handlungsgefüge der einzelnen Stationen zum Leuchten zu bringen. Er bleibt sich seinem Charisma ganz und gar treu⁶⁵.

3. Nähe und Abstand

Wenn wir auf die Sequenz der inhaltlichen Berührungsmomente zurückblicken: Affinität zu Dichtung und Kunst, Erkennen als Gestaltsehen, Ausgriff ins Universale, kritische Distanz zur Neuzeit, der »dritte Bereich«, Unterscheidung des Christlichen, seelsorgerliches Wirken, Frömmigkeit und geistliches Leben... und nun versuchen, die Berührungspunkte gleichsam auf einen gemeinsamen Nenner zu bringen, bietet sich die Formel von Nähe und Abstand als Grundkategorie der Verhältnisbestimmung an. Gerade darin dürfte das Wesen der Wahlverwandtschaft am ehesten erfaßt werden, wobei Nähe und Abstand in Bezug auf jedes in Betracht gezogene Moment zwar in unterschiedlicher Intensität, aber wesentlich gleichzeitig am Wirken sind⁶⁶.

Die Nähe liegt vornehmlich in der ähnlichen geistigen Veranlagung begründet. Beide sind mit einem ausgeprägten Formgefühl und Stilempfinden begabt, das man als romanisches Element namhaft machen könnte. Bei Guardini ist das Romanische schon in seiner Herkunft gegeben. Aber auch Balthasars Vorfahren stammen aus dem Tessin. Der Abstand dagegen hat seinen Grund in der verschieden konturierten Lebenskurve, die auf die dem Leben zustoßenden Herausforderungen reagiert. Bei

⁶⁴ G., *Der Kreuzweg unseres Herrn und Heilandes*, Mainz 1919. Mit der 27. Auflage (1976) war eine Auflagenhöhe von 340 000 Exemplaren erreicht. Siehe die Angaben in der von Hans Mercker erarbeiteten Guardini-Bibliographie, Paderborn 1978, 5.

⁶⁵ B., *Der Kreuzweg des Herrn*. Im Kolosseum gebetet von Papst Johannes Paul II. Karfreitag 1988. Mit Graphiken von Christa-Maria Weber-Keimer, Trier 1989. Die 1964 veröffentlichten Texte Balthasars zu den Zeichnungen von Josef Hegenbarth (1884–1962) für den Kreuzweg der St. Hedwigs-Kathedrale in Berlin sind keine Gebetstexte, sondern gehören zum Genus der Kunstbetrachtung.

⁶⁶ Daß der Kundige viele Züge entdecken wird, die sich den Passionskommentaren (und Passionserfahrungen) der Adrienne von Speyr verdanken, ist kein Widerspruch zu dieser Behauptung, sondern Ausdruck des »Doppelcharismas«.

näherem Betrachten zeigt sich, daß die beiden Lebensgestalten sich in einer gegenläufigen Richtung entfaltet haben.

Guardinis eigentlicher Weg setzt mit der systematischen Theologie ein und führt ihn dann zu dem ihm gemäßen Standort des christlichen Weltanschauens. Beim Rückblick anläßlich des 70. Geburtstages zeichnete der Jubilar die Bewegung selbst nach: »Innerhalb meiner geistigen Arbeit hat sich so wiederholt, was in meiner persönlichen Lebensgeschichte geschehen war: daß ich Eines verließ, um zu etwas Anderem zu gehen; das Erste aber nicht aufgeben konnte und daher gezwungen war, eine Einheit zu suchen, in der Beides verbunden war. Was ich hier verließ, war die systematische Theologie; was ich suchte, war die 'Welt'. Das Erste durfte aber nicht verlassen werden; so entstand die Einheit jenes Blickes, der vom Glauben her die lebendige Wirklichkeit der Welt erfaßt«⁶⁷. Balthasars Weg verlief in genau umgekehrter Richtung. Sein Ausgangspunkt war die »Welt«. Er hatte bereits verschiedene Weltbereiche durchmessen, bis ihn der Ruf Gottes traf: die Welt der Musik, die Welt der Literatur, die Welt der Philosophie. Dann aber wurde immer mehr die Theologie seine Welt und geistige Heimat. Es findet sich eine wichtige Aufzeichnung aus dem Sommer 1946, in der Balthasar in bewußter Abgrenzung zu Guardini den Weg reflektiert, den er zu ergreifen gedenkt: »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 gescheiterten Außenseiter, die man vorschickt, um die Fische zu fangen und ins Netz zu treiben, und die große, träge Masse dahinter... ? 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 der Kirche draußen hindurchscheinen würden«⁶⁸? In dieser Aufzeichnung sind m. E. die Weichen gestellt worden, die den Plan der Trilogie reifen ließen, mit deren Abfassung er etwa ein Jahrzehnt später dann begonnen hat⁶⁹ und die ihn fast bis an sein Lebensende in Beschlag nehmen sollte. Der »Dombau« der Trilogie (1961–1987) ist Balthasars theologisches Lebenswerk geworden⁷⁰.

Guardini und Balthasar: Sowohl die in der Biographie vorgefundenen wie die zahlreichen thematischen Berührungspunkte rechtfertigen, im Blick auf die beiden christlichen Zeugen von einer geistigen Wahlverwandtschaft zu sprechen. Unübersehbar sind die Linien, die sie miteinander verbinden und dem aufmerksamen Betrachter ihre Nähe und ihren Abstand markieren.

⁶⁷ G., Stationen und Rückblicke, Würzburg 1965, 20/21.

⁶⁸ B., Persönliche Notizen, Sommer 1946, in: A. von Speyr, Erde und Himmel Bd. II: Die Zeit der großen Diktate, Einsiedeln 1975, 194/195.

⁶⁹ Die Publikation des Aufsatzes »Offenbarung und Schönheit«, 1959 im »Hochland« erschienen, markiert in etwa den Arbeitsbeginn am ersten Band der »Herrlichkeit«.

⁷⁰ M. Lochbrunner, Hans Urs von Balthasars Trilogie der Liebe. Vom Dogmatikentwurf zur theologischen Summe, in: Forum Katholische Theologie 11 (1995) 161–181.

Deformata Reformare - Liturgische Mißbräuche und Reformanliegen in den Trienter Reformdekreten

Von Reinhard Knittel, St. Pölten

1. Dogmatische und disziplinarische Zielsetzung des Trienter Konzils und die Frage der Liturgie

Wahrhaftig nicht die einzige Großtat des Konzils von Trient bildet die, inmitten des häretischen Abfalls des 16. Jhdts geradezu providentielle, Wiederherstellung der sicheren dogmatischen Glaubensnorm mit Hilfe seiner dogmatischen Lehrdekrete.

Es gilt sogar festzuhalten: Hätte sich das Bemühen des Trienter Konzils allein auf die doktrinelle Klärung der umstrittenen Lehrfragen beschränkt, wäre es wohl kaum gelungen, auch das kirchliche Leben in seiner konkreten Gestalt, nicht selten durch schon lange eingerissene Mißbräuche disziplinar verformt, in treuer Übereinstimmung mit dem vom Konzil doktrinell festgelegten zu erneuern¹.

Umso mehr muß dies von der kirchlichen Liturgie im Allgemeinen und von der Meßliturgie im Besonderen gelten, die ja gerade infolge ihrer komplexen dogmatisch-disziplinarischen Natur sich im Krisenfall nicht nur mit einer doktrinellen Klärung zugrundeliegender Wahrheiten, etwa der zentralen Meßopferlehre, begnügen kann, sondern damit verbunden und der dogmatischen Lehre stets verpflichtet, auch die

¹ Dogmatische und disziplinarische Stoßrichtung werden schon seit jeher in programmatischen Erklärungen der Konzilsleitung erwähnt, u.a. etwa in der Einberufungsbulle Papst Pauls III., wo es heißt, daß auf dem Konzil behandelt werden solle »...quae ad integritatem & veritatem Christianae religionis, quae ad bonorum morum reductionem, emendationemque malorum...« (MANSI 35,7 AB).

Beide Aspekte sind jedoch in ihrer Verschiedenheit vielfach voneinander abhängig und in den Konzilsdekreten oft miteinander verbunden, wie etwa das Trienter Dekret zur Bilderverehrung (Sessio XXV, vom 3. 12. 1563) eindrucksvoll belegt. Ein an sich dogmatisches Dekret, welches das Prinzip der katholischen Bilderverehrung gegen den kalvinistischen Ikonoklasmus dogmatisch verteidigt, ohne dabei direkte disziplinarische Normen für die liturgische bzw. außerliturgische Ikonographie zu erlassen, wobei dann aber dennoch und folgerichtig die bischöfliche Autorität angewiesen wird, gegen profanisierende, häretische oder laszive Darstellungen einzuschreiten. In diesem dogmatischen Dekret ist also implizit auch ein disziplinarer Bezugspunkt gesetzt, der als solcher zu einem gereinigten Neuaufschwung des katholischen Kunstschaffens auch im liturgischen Bereich in der Folge des Konzils von Trient maßgeblich beitragen konnte (vgl. dazu: E. Kirschbaum: L'Influsso del Concilio di Trento nell'arte. In: Gr. 26 (1945), S. 100-116).

disziplinäre Sorge und Wachsamkeit der hierarchischen Autorität der Kirche gegenüber Mißbräuchen einschließen muß, damit die konkrete Gestalt der Liturgie wirklich authentischer Ort des kirchlichen Glaubensvollzuges sein kann².

Im Bereich der kirchlichen Liturgie nisteten sich, im »Herbst des Mittelalters«, eben im Rahmen der Wende zu einer mehr subjektiven und verinnerlichten *devotio moderna*, Mißbräuche ein³, die einerseits, wenn auch eher im entfernteren Sinn, auf doktrinellem Irrtümern beruhten, andererseits jedoch auch selbst, eben aufgrund der Natur der Liturgie, Ursache und Motor für die Ausbreitung dieser wurden. So konnte auch eine wirksame disziplinäre Beseitigung dieser Mißbräuche nur im Interesse einer doktrinellem Reinigung und Erneuerung sein.

Nur zum Teil jedoch ist das Reformwerk des Konzils von Trient allein den spezifischen Reformdekreten zu verdanken. Diese geben mehr die allgemeinen Richtlinien und Ziele der Reform als verbindlichen Ausgangspunkt vor, finden jedoch erst in der Folge des Konzils konkrete Umsetzung. Es handelt sich bei den Reformdekreten um eher vorsichtig gefaßte Kompromißdekrete⁴, die deshalb aber auch nicht immer wirklich umfassend die Mißstände oder entsprechende Maßnahmen im Einzelnen enthalten⁵.

Auch der seinem Wesen nach sicher dogmatisch motivierte Angriff der Neuerer gegen die katholische Meßopferlehre⁶, der jedoch nicht selten unter dem Vorwand einer tatsächlich von gravierenden Mißbräuchen gekennzeichneten Praxis in *liturgicis* propagandistisch erfolgreich vorgebracht werden konn-

² Der alte Merksatz *Legem credendi statuat lex supplicandi*, der die Liturgie als Quelle und Zeugnis für die rechte Glaubenserkenntnis definiert, gilt auch umgekehrt (vgl. etwa Pius XII., Enzyklika *Mediator Dei*, I. Teil, Nr. 111). So muß im Interesse des Schutzes der dogmatischen Integrität der Liturgie auch das disziplinäre Eingreifen gegen Mißbräuche eingeschlossen sein, jedoch nie willkürlich, »sondern nur im Glaubensgehorsam und in Ehrfurcht vor dem Mysterium der Liturgie« (KKK, Nr. 1125).

³ So etwa eine unkontrollierbare Zunahme von Eigenriten nationaler oder sogar regionaler Färbung, Uneinigkeit im Festkalender, unzählige neue Meßformularen für Motiv- und Totenmessen, neue Segnungen beim Offertorium, hymnische Begrüßungen vor der Kommunion, neue Gebete, Hymnen, Sequenzen und Präfationen mit oft apokryphem Gehalt, aber auch die Versuche einer, durch überspannte Vorstellungen von der Wirkung der Hl. Messe bedingten, quantitativen Steigerung von Messen durch »Schachtelämter«, »Stilmessen«, »Missa sicca« (vgl. dazu: A. Franz: *Die Messe im deutschen Mittelalter*, Freiburg i. Br.: 1902, S. 115–291, H. Jedin: *Das Konzil von Trient und die Reform der liturgischen Bücher*. In: *EphLit* 59 (1945), S. 5–8; J. A. Jungmann: *Missarum, Sollemnia*. I. Bd. Wien, 1948, S. 162–169; A. Nocent: *La célébration eucharistique avant et après saint Pie V.* Paris, 1977, S. 35–42).

⁴ H. Jedin: *Das Konzil*, S. 27–28: »Wie das gesamte Werk der Kirchenreform, das während der dritten Tagungsperiode des Konzils unter der sicheren Leitung des Kardinals Morone nach Überwindung großer Schwierigkeiten doch noch zustande kam, so ist auch die liturgische Reform ein Kompromiß zwischen den Reformvorschlägen der in Trient vertretenen Nationen und den Traditionen der römischen Kurie«.

⁵ So etwa bewertet H. Jedin: *Il Significato del Concilio di Trento*. In: *Gr* 26 (1945), S. 127, die drei Reformdekrete der dritten Konzilsperiode (1562–1563) besonders aufgrund ihres Kompromißcharakters eher kritisch und einschränkend: »Anche essi non sono, dal punto di vista della riforma cattolica, per molto un'opera da ogni lato perfetta«.

Anders hingegen F. M. Cappello: *Carattere e importanza della riforma tridentina*. In: *Gr* 26 (1945), S. 85, wo die unmittelbare Bedeutung der Trienter Reformdekrete sehr hoch eingeschätzt wird.

⁶ H. Jedin: *Das Konzil*, S. 9: »Der Angriff der Reformatoren richtete sich nicht etwa nur gegen die unlegbar vorhandenen Mißstände im liturgischen Leben, sondern kam aus dem Bereich des Dogmas«.

te⁷, verlangte eine klare dogmatische Stellungnahme des Konzils, die schließlich, nach zweimaligem Ansatz, erst in der dritten Konzilsperiode im dogmatischen Meßopferdekret der Sessio XXII (vom 17. 9. 1562) gegeben werden konnte. Ein Dekret, das, nach H. Jedin, zusammen mit dem Dekret über die Rechtfertigung, die wichtigste aller dogmatischen Entscheidungen des Konzils von Trient darstellt⁸.

Mit einer dogmatischen Standortbestimmung allein war es jedoch noch nicht getan. Ja das Meßopferdekret selbst konnte sich nicht auf eine rein dogmatische Fassung der katholischen Meßopferlehre beschränken, sondern fügt im selben Dekret und ohne nähere Differenzierung auch konkrete Fragen der liturgischen Gestalt der Messe an⁹.

Zusammenfassend kann mit J. A. Jungmann, ganz in Entsprechung zur gegenseitigen Bedingtheit und notwendigen Entsprechung von dogmatischer Klärung und disziplinarer Reform im Bereich der Liturgie, gesagt werden:

»Es war eine Tat, daß das Konzil von Trient in seinen Lehrentscheidungen Wahrheit und Irrtum schied, und den objektiven Charakter des Meßopfers, der es über eine bloße Erinnerung an das Kreuzesopfer oder über einen bloßen Kommunionritus hinaus hob, klarstellte. So waren die Grundlagen katholischer Liturgie gesichert. Aber es war auch eine Reform nötig, die eingriff in die kirchliche Praxis der Meßfeier und nicht zuletzt in das Meßbuch selbst, das vielfach einer Verwilderung verfallen war«¹⁰.

Um nun also ein wirksames Instrument für das spezifische Anliegen der Reform der Meßliturgie im römischen Ritus bereitzustellen, wurde demnach in der Sessio XXII ein eigenes *Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae* (= *Decretum de observandis*)¹¹ dem dogmatischen Meßopferdekret beigefügt. Dieses Dekret bildet nun im engeren Sinn die Hauptquelle unserer Untersuchung hinsichtlich des Beitrags der Trienter Reformdekrete zu einer wirksamen Überwindung der liturgischen Mißstände der damaligen Zeit. Doch zuvor sollen, wenn auch nur kurz, die übrigen Reformdekrete des Trienter Konzils untersucht werden. Diese streifen jedoch, wie sich zeigen wird, nur im weiteren Sinn und mehr zufällig unseren Themenbereich.

⁷ In der *Confessio Augustana* werden etwa disziplinäre Mißbräuche (z.B. im Hinblick auf Profanisierungen durch Stipendien und Habsucht) geschickt mit dogmatischen Positionen der Reformation (etwa gegen die sogenannte »*Missa privata*« und die häufige Zahl ihrer Feier) verbunden. Nur im Hinblick auf die tatsächlichen Mißstände kann Melanchthon aber berechtigterweise feststellen: »*Neque ignorauerunt hos abusus Episcopi, qui si correxissent eos in tempore, minus nunc esset dissensionum*« (vgl. Ph. Melanchthon: *Confessio Augustana ipsa*. In: *Corpus Reformatorum*, Bd. 26, S. 297–302).

⁸ H. Jedin: *Il Concilio di Trento: Scopi, svolgimenti e risultati*. In: *Div.* 1961, S. 352.

⁹ H. Jedin: *Geschichte des Konzils von Trient*. Bd. IV/1. Herder: Freiburg i. Br./Basel/Wien 1975, S. 188: »Die Hälfte der *Canones* hatte strenggenommen keinen dogmatischen Inhalt, sondern verteidigte die liturgische Form der Messe«.

¹⁰ J. A. Jungmann: *Missarum sollemnia*, I, S. 169.

¹¹ MANSI 35, 132–133.

2. Die Trienter Reformdekrete und die liturgische Krise

H. Jedin nennt vor allem drei Hauptanliegen, welche in den Reformdekreten des Trienter Konzils berücksichtigt sind, und zwar das Anliegen der Einhaltung der Residenzpflicht von Bischöfen und Pfarrern, dann die Reform der Priesterausbildung durch das Trienter Seminardekret und schließlich die Reform der kanonischen Eheschließung durch das Dekret Tametsi¹².

Unter den Reformdekreten befindet sich jedoch kein einziges, das sich unmittelbar und im weiteren Rahmen dem Thema der liturgischen bzw. meßliturgischen Mißstände und ihrer Reform widmen würde.

Wohl aber lassen sich in manchen Reformdekreten auch Andeutungen und Rückschlüsse auf bestehende Mißstände im Gesamtbereich des öffentlichen Kultes der Kirche ziehen. Drei Beispiele mögen dies näher belegen.

Zunächst etwa, wenn im 2. Kapitel des Reformdekretes der Sessio V (17. 6. 1546) über die Prediger des Gotteswortes, wohl entgegen dem damals tatsächlich vielfach bestehenden Mißbrauch, die Pflicht nachdrücklich eingeschärft wird, das gläubige Volk »wenigstens an Sonn- und Festtagen«¹³ durch die Predigt zu belehren.

Oder dann etwa im 8. Kapitel des Reformdekrets der Sessio VII zur Visitationspflicht, wenn hinsichtlich der, wohl nicht immer mit entsprechender Sorge behobenen und dementsprechend auch eine würdige Zelebration beeinträchtigenden, Bauschäden an Kirchen und Gottesdiensträumen dem Ordinarius eingeschärft wird, daß er »durch geeignete Rechtsmittel vorsorgen solle, daß das repariert werde, was der Reparatur bedarf...«¹⁴.

Schließlich als drittes Beispiel, wenn etwa im Rahmen eines Reformdekretes, das erst in der letzten Stunde des Konzils (Sessio XXV, vom 3. 12. 1563) beschlossen werden konnte, Abhilfe für den Mißstand der übergroßen Messenzahl an bestimmten Kirchen gesucht werden mußte¹⁵, meist aufgrund von Stiftungen für Verstorbene eines nicht mehr bewältigbaren Ausmaßes¹⁶.

Zusammenfassend muß also gesagt werden: Im Bereich der disziplinierten Reformdekrete des Konzils von Trient stoßen wir nur sehr vereinzelt in Form von mehr zufälligen Erwähnungen und eher im weiteren Sinn auf Mißstände im liturgischen Bereich sowie auf konkrete Anordnungen zu deren disziplinierten Behebung. Daraus kann jedoch keineswegs abgeleitet werden, daß dieses Thema das Konzil nicht beschäftigt hätte oder daß die liturgische Reform nicht als wesentliches Anliegen im Gesamt des tridentinisch inspirierten Reformwerks angesehen werden müßte. Ein Blick auf das Trienter *Decretum de observandis* kann dies weiter verdeutlichen.

¹² Vgl. H. J. Jedin, *Il Concilio*, S. 354.

¹³ MANSI 35, 31: »...diebus saltem dominicis & festis solemnibus«.

¹⁴ MANSI 35, 57 C: »...& opportunis juris remediis providere, ut quae reparatione indigent, reparentur...«.

¹⁵ Vgl. J. A. Jungmann: *Missarum sollemnia*, I, S. 166; A. Nocent: *La Celebration*, S. 42.

¹⁶ Vgl. MANSI 35, 183–184.

3. Reformansätze zur Meßliturgie im Trienter *Decretum de observandis et evitandis in celebratione missae*

Von seiner formalen Eigenart her gesehen kann das nun näher zu untersuchende *Decretum de observandis* nicht zu den Trienter *Decreta de reformatione* im eigentlichen und spezifischen Sinn gezählt werden¹⁷, da es vom Konzil als Zusatz zum dogmatischen Meßopferdekret konzipiert wurde und deshalb auch nicht formal als *Decretum de reformatione* bezeichnet wurde, wenngleich es von seinem Inhalt und seiner Zielsetzung her der praktischen Reform der Meßliturgie in der Überwindung bestehender liturgischer Mißstände und damit auch der positiven Umsetzung und praktischen Anwendung der vorher dogmatisch begründeten Prinzipien dienen soll.

3.1. Zur historischen Genese des Dekrets

Seit dem Tagungsbeginn des Trienter Konzils wollten die Lamentationen über weithin auftretende Mißbräuche in der Liturgie sowohl von Seiten einzelner Konzilsväter als auch im Rahmen der verschiedenen Reformlibelle der Nationen nicht mehr verstummen¹⁸.

Ja selbst unter manchen Konzilsvätern scheinen gewisse Mißstände keineswegs verbannt gewesen zu sein, wie etwa das Dekret der 2. Sessio *De modo vivendi & alii in concilio servandis* belegt, eine Art Lebens- und Verhaltensordnung für die Konzilsväter, in der die Konzilsväter u.a. ermahnt werden mußten, daß sie das Hl. Meßopfer wenigstens an jedem Sonntag darbringen sollten¹⁹.

Alle gutgemeinten Ansätze zur liturgischen Reform blieben aber in den ersten beiden Konzilsperioden stecken, ohne daß die stete Ausbreitung des Flächenbrands der Reformation oder die auch dadurch immer mehr sich ausweitenden liturgischen Mißbräuche²⁰ nur einigermaßen hätten eingedämmt werden können. Mit H. Jedin muß deshalb zurecht für den Beginn der dritten Konzilsperiode (1562 – 1563) festgestellt werden: »Der Höhepunkt des liturgischen Chaos war damals erreicht«²¹.

¹⁷ Während die Dekrete im Bereich der Glaubenslehre auf dem Konzil von Trient mit der Bezeichnung *Doctrina* oder *Decreta de fide* aufscheinen, erhalten die disziplinären Entscheidungen die spezifische Bezeichnung *Decreta de reformatione*. Zur fluktuierenden Terminologie im Rahmen der Konziliengeschichte, vgl. A. M. Stickler: *Historia iuris canonici latini: Institutiones Academicæ*. Bd. 1. LAS: Rom 1985, S. 13–14.

¹⁸ Schon im März 1546 wurde etwa im Zusammenhang mit der Diskussion über Mißbräuche beim Gebrauch der Hl. Schrift auf unpassende Texte in Brevier und Meßbuch hingewiesen, ebenso wurde schon im Jahr 1547 eine Deputation zur Sammlung der Mißbräuche bei der Meßfeier gebildet, über deren Arbeitsverlauf jedoch nichts bekannt wurde (vgl. dazu: H. Jedin: *Das Konzil*, S. 18–19, J. A. Jungmann: *Mis-sarum sollemnia*, I, S. 170).

¹⁹ MANSI 35, 17 D: »Sacrificium missae quolibet saltem die dominico... peragere satagant«.

²⁰ Mit Verweis auf die Visitation Kaiser Ferdinands I. im Jahre 1561 in Österreich beschreibt H. Jedin: *Das Konzil*, S. 25, eine zunehmende Protestantisierung der Meßliturgie: »Es gab dort Pfarrer, die den Meßkanon einfach wegließen oder wenigstens die darin vorkommenden Heiligennamen unterdrückten; andere ließen Introitus, Graduale und Offertorium weg oder fügten eigenmächtig neue Gebete ein, keiner zelebrierte mehr eine Privatmesse«.

²¹ H. Jedin: *Das Konzil*, S. 24.

So war es schließlich der dritten Konzilsperiode vorbehalten, in welcher die französische Delegation verstärkt präsent war, wodurch nunmehr die wachsende Bedrohung durch den Calvinismus im Vordergrund stand²² und damit, aufgrund des kalvinistischen Radikalismus in liturgischen Fragen (Bilderstürmerei, Biblizismus), auch das Anliegen einer einheitlichen und gesamtkirchlichen Reform der Liturgie des römischen Ritus zusätzlich gestärkt wurde, die ersten, langersehnten Reformschritte einzuleiten. So wurde am 20. 7. 1562 neben der Deputation zur Vorbereitung des dogmatischen Meßopferdekrets noch eine zweite Deputation bestellt, mit dem Ziel »ad colligendos abusos de sacrificio missae«²³.

Die Zusammensetzung dieser Deputation ist insofern bemerkenswert, als ihr Vorsitzender (= Erzbischof L. Beccadelli von Ragusa) und die drei italienischen Mitglieder (= Erzbischof G. Pavesi von Sorrent, Bischof U. della Rovere von Senigallia, Bischof B. del Bene von Nimes) schon vorher verschiedentlich als exponierte und mutige Reformer hervorgetreten waren, sowie in Verbindung zu schon bestehenden Reformkreisen standen²⁴, während hingegen die französischen und spanischen Mitglieder der Deputation diesbezüglich eher weniger scharf profiliert waren²⁵.

Trotz der im Allgemeinen soliden und wohl auch zeitlosen Gültigkeit der von der Deputation zunächst erarbeiteten *Desiderata* sollte sich dennoch im Einzelnen der aufgelisteten Mißbräuche und Reformanliegen als problematisch erweisen, daß diese – bedingt dadurch, daß sie zum einen die Anliegen der verschiedenen Reformlibelle aufnahmen, die nicht selten in typisch humanistischem Ambiente entstanden waren, das seit jeher für eine, mitunter allzu radikale, Kirchen- und Liturgiereform offen war, und zum anderen die Vertreter der Deputation, vor allem aber ihr Vorsitzender, selbst humanistischem Gedankengut ausgesprochen nahestanden²⁶ – ebenso zum Teil von zeitgenössisch humanistischem Gedanken-

²² H. Jedin: *Il Concilio*, S. 350, charakterisiert die dritte Konzilsperiode dahingehend, daß sie »non era più rivolto, in prima linea, alla Germania, ma bensì alla Francia, che a partire dalla morte di Enrico II, sotto la reggenza di Caterina de Medici versava nel gravissimo pericolo di divenire calvinista«.

²³ St. Ehses (Hrsg.): *Concilii Tridentini Actorum pars quinto*. Freiburg i. Br. 1919 (*Concilium Tridentinum: Diariorum, Actorum, Epistularum, Tractatum/SOCIETAS GOERESSIANA* [Hrsg.], Bd.VIII), S. 721 (wird abgekürzt: *Conc. Trid.*).

²⁴ So etwa war L. Beccadelli im Reformkreis CONTARINIS aus der Zeit Papst Pauls III. tätig (vgl. H. Jedin: *Geschichte*, S. 189) und G. Pavesi, Seripando nahestehend (vgl. ebd., S. 189), konnte selbst genügend Erfahrung und Material für die liturgische Reform im Rahmen seiner eigenen Reformtätigkeit in Neapel sammeln (vgl. ebd., S. 340, Note 22).

²⁵ Vgl. ebd., S. 189.

²⁶ L. Beccadelli, der zunächst im Jahre 1545 anstelle von Massarelli zum Konzilssekretär ausersehen war, aber aufgrund von diplomatischen Aufträgen im Ausland im Herbst 1545 nicht in Trient erschien (vgl. H. Jedin: *Das Konzil von Trient: Ein Überblick über die Erforschung seiner Geschichte*. Rom 1948, S. 13), galt als feingebildeter Humanist und in enger Verbindung zu jenen, für eine umfassende Kirchenreform aufgeschlossenen, italienischen Humanistenkreisen (vgl. H. Jedin: *Das Konzil*, S. 30).

gut mitgeprägt waren, wodurch sich auch manche Einseitigkeiten und Übertreibungen einschleichen konnten²⁷.

Manche *Desiderata* verraten folgerichtig eine verklärende Vorliebe für das »reine« Altertum in der Meßliturgie oder eine mitunter überkritische und fast ans Puritanische grenzende Voreingenommenheit gegenüber späteren, oft mehr volkstümlichen und, vor dem gestrengen, historisch-kritisch motivierten Urteil des Humanismus keinerlei Gnade findenden »apokryphen« Elementen der Meßliturgie²⁸.

Allerdings war der Weg von diesem ersten Entwurf, welcher von der Deputation, unter Einbeziehung schon rechtzeitig vorliegender Reformschriften²⁹, in fünf Arbeitssitzungen vom 24. 7. bis zum 5. 8. 1562 erstellt und schließlich am 8. 8. dem zuständigen Konzilspräsidenten überreicht werden konnte, bis zum endgültigen Wortlaut des Dekrets noch weit. Dieser erste Entwurf wurde am 19. 8. wieder mit der Auflage zurückgereicht, daß ein kürzeres Kompendium erstellt werden möge, in dem zahlreiche Einzelheiten – unter ihnen auch sämtliche der schon erwähnten problematischen und unausgereiften *Desiderata* des ersten Entwurfs – unterdrückt würden³⁰.

Aber auch das kürzer gefaßte Kompendium sollte nicht im Konzilsplenum diskutiert werden; zuvor mußte es, noch einmal stark verkürzt, in die Form von 9 Canones

²⁷ So richtet sich eine wohl aus rationalistischer Enge des Humanismus heraus stammende Kritik gegen angeblich theologisch anfechtbare Teile des Meßordo, so z.B., wenn kritisiert wird, daß die Ausdrücke »hostia immaculata« und »calix salutaris« schon vor der Wandlung für die Opfermaterie verwendet werden (vgl. Conc. Trid., VIII, 917, 16–18), oder wenn bestimmte Bildworte im Offertorium des Requiems rationalistisch gepreßt und dann als dogmatisch fragwürdig bezeichnet werden (vgl. ebd., VIII, 917, 26–27).

Auch einzelne Zeremonien des damals gültigen Meßordo werden überaus kritisch gesehen, etwa wenn die Kreuzzeichen, die der Zelebrant nach der Wandlung über die beiden Species macht, als für viele anstoßerregend bezeichnet werden (vgl. ebd., VIII, 917, 19–20).

Als Mißbrauch wird auch angesehen, daß in derselben Kirche Privatmessen gleichzeitig mit dem Hochamt gefeiert werden (vgl. ebd., VIII, 918, 8–9) und es wurde gewünscht, daß vom Konzil als Norm bestimmt werden möge, daß Privatmessen nur dann gefeiert werden dürfen, wenn zwei Kerzen auf dem Altar brennen und mindestens zwei Zuhörer (sic!) zugegen sind (vgl. ebd., VIII, 918, 29–30).

Das Konzil von Trient nahm diese übertriebenen Forderungen jedoch (noch) nicht auf. Umso bemerkenswerter muß aber erscheinen, daß sämtliche (!) der oben angeführten *Desiderata* der Deputation im Rahmen des liturgischen Reformwerks nach dem II. Vatikanum doch noch, wenn auch sehr verspätet, in die liturgische Gesetzgebung im erneuerten römischen Ritus eingehen konnten. Ob damit nicht dieser humanistisch-rationalistische Grundzug der *Desiderata* der Trienter Deputation mehr als bisher hinsichtlich ihrer liturgiegeschichtlichen Bedeutung für die Liturgiereform nach dem II. Vatikanum einbezogen werden müßten?

²⁸ Immer wieder werden apokryphe Präfationen (etwa zu Ehren des Hl. Hieronymus, Augustinus, Rochus, Christophorus) oder als apokryph angesehene Meßformulare und damit verbundene Gebräuche als abusiv bzw. abergläubisch bewertet (vgl. Conc. Trid., VIII, 917, 11–15 und 31–35), wobei jedoch auch der pastorale Verantwortung verratende Zusatz bemerkenswert ist: »In quibus tamen abolendis summa ratio est adhibenda, cum in devotione sint apud multos« (Ebd., VIII, 917, 35–36).

H. Jedin deutet diese humanistische und in manchem einfach kleinliche Engführung sehr allgemein und vorsichtig mit den Worten an: »Nicht alles, was die Deputierten als Mißbrauch empfinden, widerspricht geradewegs dem Wesen der Mysterienfeier...« (vgl. H. Jedin: Geschichte, S. 190).

²⁹ Etwa die sehr bedeutende des Erzbischofs Bartholomäus de Martyribus von Braga, während hingegen die erst am 3. 8. an Kardinal Hosius überreichte Sammlung der *abusus missae* des Hl. Petrus Canisius wohl keine Berücksichtigung mehr finden konnte (vgl. H. Jedin: Geschichte, S. 340, Note 22).

³⁰ H. Jedin: Das Konzil, S. 32.

umgearbeitet werden³¹, bis die Canones schließlich ab dem 10. 9. in den Generalkongregationen behandelt werden konnten. Dort allerdings mißfiel der Entwurf der 9 Canones einer so großen Zahl von Konzilsvätern³², daß es nochmals zu einer weitreichenden Umarbeitung und Kürzung des Entwurfs kam, der schließlich am 17. 9. 1562 zusammen mit dem Meßopferdekret ohne Schwierigkeiten angenommen werden konnte³³.

3.2. Die Mißbräuche und Reformanliegen im Einzelnen

Ausgehend von der hohen und heiligen Würde des von Christus selbst eingesetzten Mysteriums wird im *Decretum de observandis* gefordert, daß das Meßopfer mit größter religiöser Ehrfurcht zelebriert werde³⁴, zugleich mit größtmöglicher innerlicher Reinheit des Herzens und äußerlicher Devotion und Frömmigkeit³⁵.

Schon von diesem Ansatz her ist also eine einseitige Reduzierung auf das bloß äußerlich sichtbare Tun in der Liturgie ebenso ausgeschlossen, wie ein die äußere Handlung und Form vernachlässigender Rückzug auf die pure Innerlichkeit.

Aufgrund der eingeschlichenen Mißstände, die der heiligen Würde des Meßopfers entgegenstehen, entscheidet dann die heilige Synode, »daß die Bischöfe als Ortsordinarien all das verbieten mögen sowie sorgfältig danach trachten mögen und gehalten sind, aus ihrer Mitte auszureißen, was entweder Habsucht, Götzendienst oder Ehrfurchtslosigkeit, welche kaum von Gotteslästerung getrennt werden kann, oder Aberglauben, als falsche Nachäffung wahrer Frömmigkeit, eingeführt haben«³⁶.

Im Anschluß werden die drei Wurzeln der liturgischen Misere, nämlich Habsucht, Aberglauben und Ehrfurchtslosigkeit auf konkrete Mißbräuche hin untersucht, wobei jedoch gerade hier die zahlreichen Einzelheiten des ursprünglichen Entwurfs wegfallen und eher allgemein die betreffenden Mißbräuche benannt und zurückgewiesen werden. Im Bezug auf die Habsucht etwa wird jede Art von Käuflichkeit oder Handel im Bereich der Meßliturgie zurückgewiesen³⁷.

³¹ Vgl. Conc. Trid., VIII, 926–928.

³² Meist aus dem Wunsch heraus, daß anstelle der 9 Canones nur ein mehr allgemeiner Canon entstehen möge (so etwa der Erzbischof von Granada [vgl. Conc. Trid., VIII, 928], der Bischof von Coimbra [vgl. ebd., VIII, 931], der Bischof von Terni [vgl. ebd., VIII, 931], der Bischof von Modena [vgl. ebd., VIII, 933], und andere). Der Bischof von Krk hingegen kritisiert, daß die 9 Canones, obwohl sie doch nur Leichtes beinhalten, unnötigerweise jeweils einen doktrinellen Teil beinhalten (vgl. ebd., VIII, 932).

³³ Diese letzte Umarbeitung folgte dem Vorschlag des Erzbischofs von Segovia, der von vielen Konzilsvätern unterstützt wurde. In der endgültigen Fassung wird, zusätzlich zu den bisherigen zwei Wurzeln der liturgischen Mißstände, nämlich Habsucht und Aberglauben, nun zusätzlich die Ehrfurchtslosigkeit zugefügt (vgl. Conc. Trid., VIII, 932), ebenso wird die vorherige Form der Darbietung in verschiedenen Canones gänzlich aufgegeben.

³⁴ MANSI 35, 132: »Quanta cura adhibenda sit, ut sacrosanctum missae sacrificium omni religionis cultu ac veneratione celebretur...«.

³⁵ Ebd., 132: »...ut quanta maxima fieri potest interiori cordis munditia & puritate, atque exteriori devotio- nis ac pietatis specie peragatur«.

³⁶ MANSI 35, 132: »...decernit sancta synodus, ut ordinarii locorum episcopi ea omnia prohibere, atque e medio tollere sedulo curent ac teneantur, quae vel avaritia, idolorum servitus, vel irreverentia, quae ab impietate vix sejuncta esse potest, vel superstitio, verae pietatis falsa imitatrix, induxit«.

³⁷ MANSI 35, 132: »...cuiusvis generis mercedum conditiones, pacta, & quidquid pro missis novis celebrandis datur, nec non importunas atque illiberales elemosynarum exactiones, potius quam postulationes, aliaque huiusmodi, quae a simoniaca labe, vel certe a turpi quaestu, non longe absunt, omnino prohibeant«.

Im Bezug auf die Ehrfurchtslosigkeit werden die Bischöfe ermahnt, zu verbieten, daß herumstreunende und unbekannte *clerici vaghi* die Hl. Messe zelebrieren oder öffentliche und notorische Verbrecher liturgische Dienste verrichten oder an den Zeremonien teilnehmen³⁸.

Weiters sollen, um jede Art von Profanisierung zu vermeiden, die in Privathäusern oder gänzlich außerhalb von Kirchen stattfindenden Zelebrationen keinesfalls geduldet werden, sondern nur in jenen Gebäuden, die ausschließlich dem göttlichen Kult gewidmet und von den Ordinarien als solche bestimmt und visitiert wurden³⁹.

Alle Teilnehmer an der Meßliturgie jedoch sollen in dezenter Kleidung daran teilnehmen und ihre Bereitschaft bekunden, nicht nur körperlich an der Liturgie teilzunehmen, sondern auch im Geist und in frommem Einklang des Herzens⁴⁰.

Aus der Kirchenmusik soll schließlich jede Art von lasziven oder unreinen Beimengungen ausgeschieden werden⁴¹, ebenso mögen aus den Kirchen »alles weltliche Tun, eitle und profane Unterhaltungen, Spaziergänge, Lärm, Geschrei« verbannt werden, damit »das Gotteshaus wirklich als ein Haus des Gebetes erscheinen möge und so genannt werden könne«⁴².

Um schließlich jede Art von Aberglauben aus dem Gottesdienst der Kirche zu verbannen, mögen die Bischöfe schließlich mit Vorschriften und Strafen dafür sorgen, daß die Priester nur zu den vom Recht her festgelegten Stunden zelebrieren⁴³, daß sie nicht »andere Riten oder andere Zeremonien und Gebete in der Zelebration der Hl. Messe verwenden, außerhalb jener, die von der Kirche

³⁸ Keine Aufnahme fand hingegen der Wunsch des Bischofs von Cava, der explizit festgeschrieben haben wollte: »A missis deberent excludi meretrices publicae« (Conc. Trid., VIII, 929, 52–53).

³⁹ Diese Bestimmung geht schon im Wesentlichen auf den ersten Entwurf zurück, findet aber auch schon Raum in vorausgehenden Reformdenkschriften, wie etwa der des schon früher (vgl. Note 25) erwähnten Erzbischofs von Braga, in welcher nach H. Jedin: Das Konzil, S. 28, u.a. auch enthalten ist: »...durch das Verbot der Zelebration in Privathäusern und auf gewöhnlichen Speisetischen ist zu verhindern, daß das Meßopfer wie eine Privatandacht behandelt wird«.

⁴⁰ Im ursprünglichen Entwurf der *abusus* finden sich neben den Bestimmungen über die Sauberkeit und Vollständigkeit der zu tragenden Paramente (vgl. Conc. Trid., VIII, 920, 28–36) auch vereinzelte Anweisungen zur Kleidung und zur Körperbereitung des Zelebranten und der Altardiener (etwa wenn es in Conc. Trid., VIII, 919, 43–46, heißt: »Item provideatur, ut clerici, maxime sacerdotes, in habitu et tonsura incendant, tunica usque ad talos demissa, nec sericeis utantur ornamentis, caveantque, ne barbam, maxime circa os, nutriumque superius detondeant, ne sacratissimo sanguine Domini abluatur«, oder auch Ebd., VIII, 920, 21–23: »Item cum absonum sit, nudis pedibus aut cruribus celebrare,...), während jedoch im Allgemeinen von der dezenten Kleidung aller Teilnehmer am Gottesdienst wie in der endgültigen Fassung noch nicht die Rede ist.

⁴¹ Das Thema der Reform der Kirchenmusik findet sich schon seit dem ersten Entwurf, vgl. Con. Trid., VIII, 918, 12–15.

⁴² MANSI 35, 133: »...item saeculares omnes actiones, vana atque adeo profana colloquia, deambulationes, strepitus, clamores, arceant, ut domus Dei vere domus orationis esse videatur & dici possit«. Die endgültige Fassung gibt hier also nur einzelne wenige Mißbräuche des ersten Entwurfs wieder.

⁴³ Diese Bestimmung nimmt im Wesentlichen die schon im ursprünglichen Entwurf enthaltenen Bestimmungen »De tempore« auf (vgl. Conc. Trid., VIII, 921, 10–16).

geprüft und durch beständigen und lobwürdigen Gebrauch aufgenommen worden sind«⁴⁴.

Ebenso werden jene, den Aberglauben leicht fördernde, Sonderriten zurückgewiesen, wie etwa bestimmte Kerzenzahlen zu bestimmten Motivmessen mehr oder weniger apokrypher Heiliger⁴⁵.

Als Waffe gegen den Aberglauben wird zusätzlich an die Pflicht der Hirten zur katechetischen Unterweisung des gläubigen Volkes erinnert, woher die eigentliche und himmlische Wirkung dieses Opfers stammt, sowie an die Pflicht zur Ermahnung der Gläubigen zum Besuch der Pfarrkirche wenigstens an den Sonn- und Feiertagen⁴⁶.

Abschließend werden noch einmal die Ortsordinarien, bestärkt durch die ihnen vom Konzil gegebene Gewalt und gleichsam als Delegaten des Apostolischen Stuhles, in feierlicher Weise und damit besonders eindrucksvoll auf den bestimmenden Ernst und die Wichtigkeit des im *Decretum de observandis* Festgelegten hingewiesen und ermahnt, daß sie »verbieten, gebieten, korrigieren, bestimmen mögen, wozu an kirchlichen Zensuren und anderen Strafen dienen soll, was sie nach ihrem Willen festsetzen, das gläubige Volk mögen sie so zur Einhaltung zwingen, unter Aufhebung aller entgegenstehenden Privilegien, Exemptionen, Appellationen und jedweder Gewohnheit«⁴⁷.

Auffallend ist, daß sich im endgültigen *Decretum de observandis* im Gegensatz zu den Vorentwürfen keine expliziten Normen für eine einheitliche und für den gesamten römischen Ritus verbindliche Vorlage des *Ordo missae*, unter Ausschluß entgegenstehender Mißbräuche und des weithin bestehenden liturgischen Partikularismus, oder aber für eine allgemeine Reform der Meßliturgie selbst, etwa in einzelnen rituellen Elementen oder Gebeten mehr finden, was in bemerkenswert kluger und zurückhaltender Weise erst durch die Meßbuchreform nach dem Konzil von Trient in Angriff genommen werden sollte⁴⁸.

⁴⁴ Im ursprünglichen Entwurf noch konkreter auf die Mißbräuche hinweisend, wenn dort etwa festgehalten wird, »ut idem in dicenda missa ab omnibus sacrificantibus initium, idem verborum exitus servetur, neque ullus sibi suo arbitrio novos introitus, novas aliquas orationes, ut fieri plerumque videtur, comminiscatur, sed eodem ritu ubique ab omnibus res sacra peragatur« (Conc. Trid., VIII, 917, 1–3) und die offizielle und einheitliche Festschreibung der Rubriken angeregt wird mit der Begründung »ne novis aut diversis ritibus populus offendatur et scandalizetur« (Ebd., VIII, 917, 10).

⁴⁵ Nimmt hierin einen abusus des ersten Entwurfs auf, vgl. Conc. Trid., VIII, 917, 31–38.

⁴⁶ Diese Bestimmung stammt ebenfalls schon aus dem ersten Entwurf, vgl. Conc. Trid., VIII, 921, 34–39.

⁴⁷ MANSI 35, 133: »...prohibeant, mandent, corrigant, statuunt, atque ad ea inviolate servanda, censuris ecclesiasticis aliisque poenis, quae illorum arbitrio constituentur, fidelem populum compellant, non obstantibus privilegiis, exemptionibus, appellationibus, ac consuetudinibus quibuscumque«.

Diese explizite Zuweisung der jurisdiktionellen Gewalt, nun auch in der Autorität des Konzils und als Quasi-Delegaten des Apostolischen Stuhles in dieser Materie, sowie unter besonderer Hervorhebung ihres koerzitiven Aspekts, findet sich in den ersten beiden Entwürfen noch nicht. Erst ansatzweise werden die Bischöfe als Verantwortliche des liturgischen Reformwerkes im dritten Entwurf eingeführt und dann wohl aufgrund der Forderungen der Konzilsväter (so etwa in der Wortmeldung des Bischofs von Brescia, wo es heißt: »...et detur facultas episcopis puniendi transgressores, exemptione et appellatione non obstantibus« (Conc. Trid., VIII, 937, 33–34) in dieser feierlichen Form ermahnt und beauftragt.

⁴⁸ J. A. Jungmann: *Missarum Sollemnia*, I, S. 171: »Von der Reform des Missale war nicht mehr die Rede. Sie wurde ebenso wie die Reform des Breviers durch ein Dekret der 25. Sitzung dem Papste übertragen«; vgl. dazu auch: H. Jedin: *Das Konzil*, S. 36–37.

Damit bewegen sich die im *Decretum de observandis* aufscheinenden Mißbräuche und Reformanliegen also weniger auf der Ebene einer Reform der mehr objektiv zeremoniellen Strukturelemente der Meßliturgie selbst, als vielmehr auf der Ebene einer subjektiv-moralischen Reform der inneren und äußeren Verfaßtheit des Zelebranten und der Gläubigen beim liturgischen Handeln, sowie auf der Ebene einzelner und nicht direkt von den Rubriken des Meßordo genau geregelter Gestaltelemente des liturgischen Ambiente (wie etwa die Kirchenmusik).

Im Vergleich zum reichen Material an meßliturgischen Mißbräuchen, welches von der Konzilsdeputation ursprünglich gesammelt werden konnte, mag das endgültige Dokument insgesamt als eher mager erscheinen⁴⁹.

Unverkennbar ist es jedoch geprägt vom Bemühen, nur allgemeine Richtlinien für eine Reform der Meßliturgie in Richtung vermehrter Würdigkeit des liturgischen Handelns und größerer Ehrfurcht anzugeben, die jedoch geeignet sein sollten, das rechte, katholische Bewußtsein von der heiligen Würde der Meßliturgie in der Kirche neu aufzubereiten. Für diese allgemeinen Richtlinien war zudem leichter ein Konsens unter den Konzilsvätern zu finden, als in vielen Detailfragen, die sicher auch Anlaß zu unnötigen und verzögernden Diskussionen in der Konzilsaula geboten hätten⁵⁰, und von denen manche im Einzelnen, wie schon erwähnt, aufgrund der zugrundeliegenden ideologischen Prämissen eines allzu puritanisch-kritischen Reformstrebens, mitunter auch theologisch doch zu diskutabel erschienen, so aber Anlaß zu exzessivem Reformeifer mit größerem Schaden für das liturgische Leben als wirklichem Nutzen bieten hätten können und insgesamt gesehen eben doch zu unausgereift waren.

⁴⁹ Nur ein Konzilsvater, der Bischof von Krk, erhob gegen die Reduzierung der zahlreichen Mißbräuche nach dem ersten Entwurf im Rahmen der Generalkongregation vom 11. 9. 1562 Einspruch: »...et cum ultra centum abusus collecti sint circa celebrationem missarum et soli 9 et leviores in his canonibus adnotantur« (Conc. Trid, VIII, 932, 33–933, 1).

Vor allem jene abusus, die den Zelebranten und die Altardiener betreffen – gerade hier käme so manchem abusus wohl auch heute noch durchaus aktuelle Bedeutung zu, etwa wenn als abusus gebrandmarkt wird, wenn der Zelebrant unfähig ist, die Zeremonien zu vollziehen und sie, zum Anstoß der Gläubigen, wenig erhebend und würdig vollzieht (vgl. ebd., VIII, 919, 1–2), oder kritisiert wird, daß gewisse Zelebranten den nötigen Ernst bei der Zelebration vermissen lassen und sie mehr als Schauspiel vollziehen, ja mitunter dabei ungehörig zu schreien oder zu lispeln beginnen (vgl. ebd., VIII, 919, 10–13), bis hin zu wirren Gestikulationen bei der Konsekration (vgl. ebd., VIII, 919, 14–19) und den Kreuzzeichen, sodaß die Anwesenden zum Lachen gereizt werden (vgl. ebd., VIII, 919, 28–29), oder wenn der Mißbrauch erwähnt wird, daß manche Zelebranten entweder so langsam sprechen, daß es lästig wird, oder so schnell, daß sie nicht verstanden werden (vgl. ebd., VIII, 919, 53–55) – wurden leider im endgültigen *Decretum* nicht im Einzelnen berücksichtigt.

⁵⁰ Vgl. H. Jedin: *Das Konzil*, S. 32.

Ein Indiz für die reale Gefahr solcher verzögernder und kaum zu einer einheitlichen Position führender Diskussionen mag die in den Generalkongregationen bemerkenswert häufig geäußerte Kritik am generellen Verbot der sogenannten *Missa sicca* darstellen, wie es noch bis zum letzten Entwurf der 9 *Canones* beibehalten worden war, ein konkreter Mißstand, der jedoch bei den Konzilsvätern durchaus umstritten blieb und schließlich im endgültigen Text keine Erwähnung mehr fand.

4. Das Trienter Dekret und seine Bedeutung für die Gesamtreform der Liturgie

Das *Decretum de observandis* bildet einen ersten, entscheidenden Meilenstein im Anliegen einer einheitlichen und allgemein verbindlichen Reform der Liturgie im römischen Ritus⁵¹.

Es kann demnach also nur den bescheidenen Anfang im Gesamt des erst nachtridentinisch abgeschlossenen und umgesetzten liturgischen Reformwerks darstellen, ein gelungener Anfang allerdings, der die großen, wesentlichen Ziele und Richtlinien für den späteren Verlauf der Reform festlegen und bestimmen konnte. Damit mündeten die zahlreichen Reformversuche im Bereich einzelner Diözesen und Kirchenprovinzen, welche schon in den Jahrzehnten vor der Einberufung des Trienter Konzils angegangen worden waren⁵², aber praktisch völlig ineffizient geblieben waren, ja den liturgischen Wildwuchs oft sogar noch verstärkten, in den Strom einer einheitlichen und gesamtkirchlichen Reform, die allein noch Erfolg versprach.

Verantwortlich für den gänzlichen Mißerfolg der partikularen Reformbestrebungen waren allerdings nicht nur Nachlässigkeit und mangelnde Energie in der Durchführung bei den dafür Verantwortlichen, sondern auch eine mehr objektiv und strukturell bedingte Anfälligkeit für Mißbräuche. Diese strukturell bedingte Anfälligkeit ist darin begründet, daß die seit jeher bestehenden Rechtsquellen für die liturgische Gesetzgebung einerseits ihren Ursprung auf teilkirchliche Gewohnheiten zurückführten und andererseits die Gesetzgebung bei den Bischöfen und Ordensoberen lag. Erschwerend kam oft hinzu, daß deren Autorität zumindest *de facto* vor den *contra legem* eingeführten Mißbräuchen scheiterte oder auch *de iure* durch manche Privilegien *praeter* und *contra legem*, die gern für das Beibehalten von Mißbräuchen in Anspruch genommen wurden, praktisch wirkungslos erscheinen mußte.

Die Folge war ein unübersichtliches Chaos in *liturgicis* ohne entscheidende Einflußmöglichkeit der zuständigen bischöflichen Autorität und der exempten Ordensoberen⁵³; damit waren aber auch ideale Bedingungen für ein zunächst kaum merkbares Einschleusen häretischen Gedankengutes auf dem Umweg der Liturgie geschaffen. Dieses wurde also weniger durch die nur auf einen engeren Kreis beschränkten akademischen Lehrthesen transportiert, als vielmehr durch oft geringfügig erscheinende, aber das einfache Empfinden des gläubigen Volkes umso nachhaltiger mani-

⁵¹ Nach J. A. Jungmann: *Missarum sollemnia*, I, S. 169–170, setzten sich vor allem Italien, Spanien und Portugal für eine einheitliche Reform der Liturgie und vor allem für das Einheitsmissale ein, während Frankreich und England eher an eine landesweite Initiative dachten.

⁵² Eine umfassende Übersicht über die vielfachen Ansätze zu einer partikulären Reform der liturgischen Mißstände vor dem Konzil von Trient, nicht nur im Ursprungsland der Glaubensspaltung, sondern auch in Frankreich, Spanien und Italien, findet sich bei: H. Jedin: *Das Konzil*, S. 11–24, vgl. auch: J. A. Jungmann: *Missarum sollemnia*, I, S. 169–170, A. Nocent: *La Célébration*, S. 43.

⁵³ Vgl. H. Jedin: *Das Konzil*, S. 5–6

pulierende Veränderungen der Liturgie eingeführt, die im Übrigen oft nur schwer von der damals allgemein sich ausbreitenden Vielfalt und Uneinheitlichkeit in der Liturgie unterscheidbar waren⁵⁴.

Somit ist zu sagen: Die universalkirchliche Vereinheitlichung der liturgischen Gesetzgebung im römischen Ritus, welche mit dem *Decretum de observandis* einen ersten entscheidenden Durchbruch erzielen konnte, war keineswegs durch einen wie immer gearteten »römischen Zentralismus« erzwungen worden, sondern schlichtweg eine durch das tatsächliche Übel und das beständige Scheitern im Mühen um eine wirksame liturgische Reform motivierte und schließlich auch allgemein akzeptierte Notmaßnahme *ad bonum Ecclesiae*.

Damit werden zwar die anderen in der liturgischen Gesetzgebung seit jeher bestehenden liturgischen Rechtsquellen nicht einfach willkürlich und gänzlich außer Kraft gesetzt⁵⁵, wohl aber werden sie, stets unter Beachtung und Anleitung der subsidiären Zielsetzung, von der gesamtkirchlich höchsten Autorität (Papst bzw. Konzil) her relativiert und, durch den dadurch bedingten neuen Zuwachs an Autorität, gleichzeitig restabliert. Als Beweis dafür mag gelten, daß sich das *Decretum de observandis* ja durchaus an die jurisdiktionelle Autorität der Bischöfe wendet, allerdings nicht ohne eine subsidiäre Überhöhung ihrer eigenen Autorität durch die Autorität des Konzils und des Apostolischen Stuhles mit dem Ziel verstärkter Effizienz gegen die Mißbräuche, wobei die Bischöfe nun im Interesse der Wirksamkeit auch zur Anwendung der kanonischen Strafen aufgefordert werden und jede Hinderung der bischöflichen Autorität durch entgegenstehende Privilegien aufgehoben wird.

Diese subsidiäre Überhöhung der partikulären Instanzen zugunsten der universalen Instanz der potestas regendi in der Kirche, mit dem Effekt einer gleichzeitigen Relativierung und Stabilisierung der Autorität der partikulären Instanzen, ist also aus der Not der Stunde geboren und sollte sich, erstmals für den meßliturgischen Bereich mit dem Trienter *Decretum de observandis* eingeführt, in der Folge bleibend, wenn auch nicht immer mit denselben Akzenten versehen oder gleich energisch angewandt, in der positiven Rechtsordnung der lateinischen Kirche niederschlagen, oft als einzig probates Mittel in Krisenzeiten. Denn nur damit war der höchsten und universalen Autorität in der Kirche, ganz im Sinn der Ausübung der austeilenden Gerechtigkeit, die Vermeidung einer Überforderung der in schwerer Krise auf sich allein gestellten und meist

⁵⁴ So etwa begann Luther in kluger Weise mit nur geringfügigen Abänderungen im äußerlichen Erscheinungsbild der liturgischen Praxis, indem er zwar den römischen Meßkanon und die sogenannte Privatmesse beseitigte, wohl aber sonst den Aufbau der katholischen Messe, ja sogar weithin die lateinische Kultsprache zunächst bestehen ließ. H. Jedin: Das Konzil, S. 10–11 kommt so zum Schluß: »Je weniger die prinzipielle, dogmatische Kluft sichtbar wurde, die den protestantischen Gottesdienst vom katholischen trennte, desto schlimmer waren die Rückwirkungen auf diesen: die liturgische Mannigfaltigkeit des Spätmittelalters wurde unter dem Einfluß der Glaubenspaltung zur Willkür, zum Chaos.«

⁵⁵ So etwa wird einer den neuen Bestimmungen des reformierten Meßbuchs zuwiderlaufenden *consuetudo* in liturgicis auch in der Bulle *Quo primum* (19. 7. 1570) des Hl. Papstes Pius V., wenn auch eingeschränkt, durchaus Rechnung getragen.

ineffizienten partikulären Instanzen möglich, sowie das einzige Mittel gegeben, die für die kirchliche *Communio* notwendige Einheit und legitime Vielfalt *in liturgicis*, im Dienst der Sicherung der ungebrochenen und vollen Glaubensidentität der Kirche in der Zeit, wirksam bewahren zu können.

Kirche im freiheitlichen Staat

Von Georg May, Mainz*

I.

Joseph Listl vollendete am 21. Oktober 1994 sein 65. Lebensjahr. Aus diesem Anlaß ist die Sammlung seiner verstreuten Abhandlungen und Gutachten entstanden, die hier angezeigt wird. Die Vorstellung des Werkes soll zuerst Anlaß sein, auf die Person des Autors einzugehen. Das Werk wird eingeleitet durch eine Würdigung der Persönlichkeit und des wissenschaftlichen Wirkens von Joseph Listl durch die beiden Herausgeber Josef Isensee und Wolfgang Rübner. Unter Aufnahme einzelner Gedanken, die sie unter der Überschrift »Zu Wirkung und wissenschaftlichem Profil von Joseph Listl« vortragen, sei folgendes bemerkt. Listl ist katholischer Priester. Ungebrochene Gläubigkeit und loyale Kirchlichkeit sind ihm selbstverständliche Haltungen und Voraussetzungen seines Wirkens. Es sei auch nicht verschwiegen, daß Listl viel daran gelegen ist, priesterliche Funktionen auszuüben. So hält er in Bonn regelmäßig einen Sonntagsgottesdienst mit Predigt in dem Oratorium der Jesuitenniederlassung. Joseph Listl ist Mitglied der Gesellschaft Jesu. Er hatte bereits ein volles philosophisch-theologisches Studium absolviert, als er sich der Rechtswissenschaft zuwandte und hier zu akademischen Ehren gelangte. Seine beiden wichtigsten akademischen Lehrer in der Jurisprudenz waren Ulrich Scheuner (Promotion) und Paul Mikat (Habilitation). Beide vertraten das öffentliche Recht mit dem besonderen Schwerpunkt Staatskirchenrecht. Von daher war die Richtung, die Listl in der Forschung einschlagen würde, in gewisser Hinsicht vorgezeichnet. Schon als junger Gelehrter ist ihm die fundamentale Bedeutung des Grundrechts der Religionsfreiheit für die staatskirchenrechtlichen Gewährleistungen des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses aufgegangen; er begriff, daß es sich hier um ein Individual- und zugleich um ein Verbandsgrundrecht handelt, und er hat diese Erkenntnis mit der Konsequenz, die ihm eigen ist, durch die Jahrzehnte verfochten. Das Thema hat ihn nicht mehr losgelassen; denn um den interpretatorischen Konsens mußte und muß ständig neu gerungen werden. Doch hat sich Listl mitnichten auf diesen Sektor beschränkt, vielmehr das gesamte Gebiet des Staatskirchenrechts bearbeitet. Die weiter unten folgende Besprechung des Sammelwerkes wird die Spannweite seines Interesses aufzeigen. Eine besonderes Augenmerk hatte er stets für das Vertragskirchenrecht, im besonderen die Konkordate.

* Besprechung zu: Joseph Listl, Kirche im freiheitlichen Staat. Schriften zum Staatskirchenrecht und Kirchenrecht, 2 Halbbde., hrsg. von Josef Isensee und Wolfgang Rübner in Verb. mit Wilhelm Rees (= Staatskirchenrechtliche Abhandlungen, Bd. 25), Duncker und Humblot, Berlin 1996, XXXVI u. 1173 S., DM 128,-.

Die Herausgeber rühmen den Praxisbezug der wissenschaftlichen Tätigkeit Listls. In der Tat gibt es nur ganz wenige Veröffentlichungen aus seiner Feder, die nicht in irgendeiner Weise auf Gegenwartsfragen Bezug nehmen. Die Ausrichtung auf die Verwertbarkeit mag teilweise eine Folge der Tatsache sein, daß ihm im Institut für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands, das er seit seiner Gründung im Jahre 1971 leitet, die vielen aktuellen Fragen zuwachsen, die zu beantworten er sich bemüht. An diese Stelle richten die deutschen Bischöfe und Ordinariate ihre zahlreichen Anfragen, wie aufgetretene Schwierigkeiten zu lösen sind. Sie bedeuten für Listl ständig neue Herausforderungen. Mit der ihm eigenen Flexibilität und Gewandtheit, die mit Grundsatztreue gepaart ist, gibt er Auskunft. Die Geschwindigkeit, mit der er seine Gutachten und Stellungnahmen erarbeitet, dürfte von den Fragestellern dankbar begrüßt werden. Es ist kein Geheimnis, daß sich auch der Apostolische Nuntius seines gelehrten Rates bedient.

Listl ist ein Wissenschaftsorganisator von Format. Er besitzt die Gabe, eine große Zahl höchst unterschiedlicher Gelehrter zur Mitarbeit an einem Werk zu gewinnen und dabei zu halten, denn er ist ein verlässiger Mensch und ein Kollege ohne Falsch. Aus dem Bonner Institut sind Großwerke wie das Handbuch des Staatskirchenrechts der Bundesrepublik Deutschland und die Sammlung der Konkordate und Kirchenverträge in der Bundesrepublik Deutschland sowie der Grundriß und das Handbuch des katholischen Kirchenrechts hervorgegangen. Listl ist Begründer und Mitherausgeber der Reihe »Staatskirchenrechtliche Abhandlungen«, die in erstaunlicher Geschwindigkeit wächst. Die wissenschaftsorganisatorische Tätigkeit setzt viel praktischen Verstand voraus; Listl besitzt ihn. Mit überlegenem Verhandlungsgeschick weiß er mit Verlagen und Verlegern umzugehen.

Listl ist von Hause aus Staatsrechtler. Er hätte ohne weiteres einen Lehrstuhl für öffentliches Recht an einer juristischen Fakultät übernehmen können. Doch den Ruf auf einen entsprechenden Lehrstuhl in Köln lehnte er 1983 ab, um weiterhin auf dem Lehrstuhl für Kirchenrecht an der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Augsburg zu bleiben. So ist Listl der einzige Staatsrechtler, der einen Lehrstuhl für Kirchenrecht an einer katholisch-theologischen Fakultät innehat. Diese Tatsache ist von großer Bedeutung. Denn die Zahl der deutschen Kanonisten, die sich im Staatskirchenrecht auskennen und auf diesem Gebiet arbeiten, ist äußerst gering. Frühere Generationen von Kanonisten widmeten diesem Gegenstand erheblich mehr Aufmerksamkeit. Auch die Zahl der katholischen Lehrer des öffentlichen Rechts, die sich intensiv mit Fragen des Staatskirchenrechts beschäftigen, ist nicht sonderlich hoch. So stellt Listl geradezu einen Glücksfall dar. Die deutschen Kanonisten besitzen in ihm einen erstklassigen Fachmann für das existentiell wichtige Gebiet des Staatskirchenrechts. Diese Tatsache gibt seinem wissenschaftlichen Wirken selbstverständlich eine besondere Note. Man tut ihm kein Unrecht, wenn man feststellt, daß das Schwergewicht seiner Forschungs- und Publikationstätigkeit dem Staatskirchenrecht gilt. Doch hat er sich keineswegs auf die Materien beschränkt, die sich aus seinem wissenschaftlichen Werdegang und seinen Bonner Verpflichtungen ergeben, sondern sich auch der Kanonistik in bestimmtem Umfang zugewandt. Dies gilt namentlich für das *Ius Publicum Ecclesiasticum*. Hier hat er Bahnbrechendes ge-

leistet und mit Tabus aufgeräumt. Ich erinnere nur an seinen zähen Kampf um die Kennzeichnung der Kirche als vollkommene Gesellschaft.

Das literarische Werk, das Listl in den Jahrzehnten seiner wissenschaftlichen Tätigkeit vorgelegt hat, ist gewaltig. Man erinnere sich an erster Stelle seiner hochbedeutenden selbständigen Veröffentlichungen, von denen das Werk über die Religionsfreiheit inzwischen als klassisch anerkannt ist. Sodann sind die zahlreichen Aufsätze und Abhandlungen zu Fragen des Staatskirchenrechts zu erwähnen, die meist in Zeitschriften, die dem öffentlichen (staatlichen) Recht gewidmet sind, erschienen und von denen viele weiter unten vorzustellen sind. Ein erheblicher Teil der Arbeit Listls ist unsichtbar geblieben. Die zahlreichen Gutachten und Stellungnahmen, die er in seiner Eigenschaft als Direktor des Instituts für Staatskirchenrecht der Diözesen Deutschlands abgegeben hat, sind zum größten Teil nicht veröffentlicht. Alle Arbeiten Listls sind, wie die Herausgeber mit Recht rühmen, von strenger Sachlichkeit geprägt. Er hält sich an Normen und strebt zu sachgerechten Ergebnissen. Dabei kommt ihm die Urteilskraft, die ihm die Herausgeber zutreffend bescheinigen, zu Hilfe. Ideologie, Wunschdenken und Gefälligkeitsarbeit sind ihm fremd. Keine Voreingenommenheit trübt seinen Blick. Er ist in ständigem Gespräch mit den Gelehrten der verschiedenen einschlägigen Disziplinen, und zwar auch und gerade mit jenen, die anders denken als er. An Listl ist zu sehen, daß ein Gelehrter nicht bloß Intellekt, sondern auch Charakter benötigt. In einer Welt der Zwänge hat der Opportunismus hohe Konjunktur. Anpassung an Trends verspricht Ruhe und Förderung. Listl ist dieser Versuchung nie erlegen.

Listl hat sich schließlich eines Feldes, das von anderer Seite kaum bearbeitet wurde, angenommen, nämlich der Weiterbildung der Praktiker. Seit Jahren organisiert er Fortbildungskurse für Juristen der kirchlichen Verwaltung. Von dem anspruchsvollen und abwechslungsreichen Programm zeugen die Berichte, die er regelmäßig ins »Archiv für katholisches Kirchenrecht« gibt.

Listl hätte die gewaltige Arbeit der letzten Jahrzehnte nicht vollbringen können, wenn ihm nicht auch die natürlichen Voraussetzungen für den pausenlosen Einsatz zur Verfügung gestanden hätten. Er verfügt über eine robuste Gesundheit und eine unverwüstliche Arbeitskraft, die ihm, im Verein mit energischer Konzentration und Verzicht auf ein Privatleben, erlaubt haben, ein imposantes wissenschaftliches Werk zu schaffen. Eine Quelle seiner Kraft mag auch die Liebe zu seiner bayerischen Heimat sein, die gelegentlich aus seinen Veröffentlichungen spricht.

II.

Wer die schriftstellerische Tätigkeit Listls durch die Jahrzehnte beobachtet und davon profitiert hat, wird den vorliegenden Band seiner gesammelten Abhandlungen und Aufsätze mit dankbarer Freude entgegennehmen. Die Beiträge seien im folgenden jeweils kurz vorgestellt. Der erste Abschnitt vereint Untersuchungen zu der Freiheit der Religion und des Gewissens. Er wird eröffnet mit dem epochemachenden

Beitrag Listls von 1968 zu der Religionsfreiheit als Individual- und Verbandsgrundrecht in der neueren deutschen Rechtsentwicklung und im Bonner Grundgesetz (S. 3–64). Mit einem Schlage war der junge Gelehrte ein bekannter Mann. In den folgenden Jahren und Jahrzehnten hat Listl jeweils die neuere Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zur Religions- und Kirchenfreiheit aufgearbeitet (S. 65–150). Diese Beiträge zeigen die schier unglaubliche Spannweite, innerhalb der sich die gerichtlich entschiedenen Kontroversen bewegen. Religionsunterricht und Lehrbeanstandung, Disziplinarmaßnahmen gegen Geistliche und Kirchensteuer, Arbeitsrecht und Kriegsdienstverweigerung sind nur einige der Themen, die hier angegangen sind. Im Auftrag der Deutschen Bischofskonferenz erarbeitete Listl eine Stellungnahme zu der Verfassungsbeschwerde, die sich gegen das Anbringen von Kruzifixen in der Gemeinschaftschule richtete. Hierbei kam der immer mehr Bedeutung gewinnende Ausgleich zwischen positiver und negativer Religionsfreiheit zur Sprache (S. 158–175). Der brisante Beitrag über das Gewissen und die Gewissensentscheidung im Recht der Kriegsdienstverweigerung (S. 192–215) kann an der Tatsache nicht vorübergehen, daß das Zweite Vatikanische Konzil das Gewissen des Kriegsdienstverweigerers gerade nicht als irrend bezeichnet. Es ist dies einer der Einbrüche in die katholische Lehrtradition, die von dem Konzil zu verantworten sind. Instruktiv ist auch der folgende Aufsatz Listls zu der Verbindlichkeit der verfassungsmäßigen Ordnung für die Religionsgemeinschaften (S. 216–233). Es scheint, daß dieses Thema in der nahen Zukunft gesteigerte Bedeutung gewinnen wird. In den Großkirchen, die in einem Prozeß der Selbsterstörung begriffen sind und denen die Mitglieder fortlaufen, scheint nämlich die Neigung zuzunehmen, gegen die erfolgreiche Werbung betreibenden kleinen Religionsgemeinschaften, leicht verächtlich als »Sekten« bezeichnet, die Keule der Verfassungswidrigkeit zu schwingen.

Der zweite Abschnitt ist überschrieben »Historische Fundamente des deutschen Staatskirchenrechts«. Listl ist die Geschichtsträchtigkeit des deutschen Staatskirchenrechts wohl bewußt. Er weiß, daß das subtile Gefüge der normativen Gewährleistungen zwar jeweils aktuell begründet werden muß, aber jedenfalls teilweise nur aus der Geschichte verstanden werden kann. An erster Stelle steht der umfangreiche Aufsatz über die Entwicklung des Verhältnisses von Staat und Kirche in Deutschland vom Preußischen Allgemeinen Landrecht bis zum Bonner Grundgesetz (S. 237–294), in dem sich Listl allerdings noch weitgehend an Stereotypen (z. B. in bezug auf den sogenannten Kirchenkampf) hält. Es schließt sich die Rezension über die Quellensammlung von Ernst Rudolf und Wolfgang Huber an (S. 295–308). Der Rang dieser Edition wird von Listl richtig eingeschätzt. Die gelegentlich angebrachte Kritik ist berechtigt. Der dritte Abschnitt beschäftigt sich mit »Grundstrukturen des Staatskirchenrechts«. Es handelt sich dabei um zusammenfassende Darstellungen des deutschen Staat-Kirche-Verhältnisses (S. 311–354), die aber gewichtige Einzelgegenstände, z. B. die theologischen Fakultäten und das Arbeitsrecht, nicht aussparen. Daß dabei manche Wiederholungen vorkommen, ist angesichts der Entstehung selbstverständlich. Neuland betritt Listl mit dem Beitrag über das Staatskirchenrecht in den neuen Ländern der Bundesrepublik Deutschland (S. 355–391). Er läßt dabei die Zeit bis 1989 beiseite und setzt erst mit diesem Jahre ein. Dabei kön-

nen vor allem die Kirchenartikel der neuen Verfassungen und das Kirchenvertragsrecht mit Aufmerksamkeit rechnen. Die subtilen Ausführungen verdienen volle Zustimmung. Ob das jetzt geschaffene System des Verhältnisses von Staat und Kirche lange Bestand haben wird, bleibt allerdings abzuwarten. In dem folgenden Aufsatz über Staat und Kirche bei Ulrich Scheuner (S. 392–466) setzt Listl seinem Lehrer ein literarisches Denkmal. Der umfassende Beitrag vermittelt eine Ahnung von der wissenschaftlichen Bedeutung, die Scheuner einst für diese Materie hatte, die aber seit geraumer Zeit ständig mehr in Frage gestellt wird.

Der vierte Abschnitt ist dem Thema »Konkordate und Kirchenverträge« gewidmet. Diesem Gegenstand hat Listl allezeit besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Hier ist an erster Stelle die Einleitung abgedruckt, die er seiner Textausgabe der Konkordate und Kirchenverträge vorangestellt hat (S. 469–493). Daran schließt sich der Beitrag aus der Festschrift Carlen über die Fortgeltung des Reichskonkordats vom 20. Juli 1933 (S. 493–521). Sein Plädoyer für die Beibehaltung des bischöflichen Treueids (S. 508f.) wird manchen als antiquiert vorkommen. Doch hat Listl recht, wenn er eine Revision des Reichskonkordats für illusorisch ansieht. Im folgenden Aufsatz sucht er die Motive deutlich zu machen, die den Heiligen Stuhl zum Abschluß von Konkordaten bewegen (S. 522–543). Zu Recht insistiert er auf der religiösen Bedeutung des Paktierens (S. 524). Die Staaten mögen dabei nicht ganz selten andere Absichten verfolgen. Man denke in diesem Zusammenhang an das Reichskonkordat von 1933. Die dagegen gerichteten Vorwürfe gehen jedoch ins Leere, weil sie der Kirche Motive und den Konkordaten Auswirkungen unterstellen, die nicht zutreffen. Mit besonderer Sympathie geht Listl auf die konkordatäre Entwicklung in Bayern von 1817 bis 1988 ein (S. 544–590). Gerade an dem Beispiel Bayern kann man die unterschiedliche Interessenlage von Staat und Kirche beim Abschluß von Konkordaten beobachten. Das Bayern des Königs Max I. Joseph war nicht mehr jenes des Kurfürsten Maximilian. So erklären sich Inhalt und Folgen des Konkordats.

Der fünfte Abschnitt des Sammelwerkes befaßt sich mit Kirchenamt und Kirchenloyalität. Es springt sogleich ins Auge, daß dieses Thema von einer Aktualität ist, die sich zu Zeiten eines Pius' XII. niemand hätte vorstellen können. Listl setzt ein mit einem Beitrag über das Amt in der Kirche, der hier zum ersten Mal veröffentlicht wird (S. 593–599). Er kommt dabei ohne Anmerkungen aus. Anschließend geht er auf die Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur parteipolitischen Tätigkeit der Priester vom 27. September 1973 ein (S. 600–609). Dabei wählt er als Ausgangspunkt die von Horst Herrmann und Knut Walf vorgetragenen Einwände gegen die Erklärung. Ich stimme Listl im Ergebnis zu, hätte aber gern die Vereinbarkeit der Erklärung mit dem Verfassungsrecht der Bundesrepublik umfassender begründet gesehen. Der knappe Beitrag über Konkordatslehrstühle (S. 610–614) stützt sich auf ein Urteil des Bayerischen Verfassungsgerichtshofes und kommentiert es. Ohne Frage hätte sich zu diesem (kontroversen) Gegenstand erheblich mehr sagen lassen. Die staatskirchenrechtlichen Implikationen im Fall Küng werden von Listl völlig zutreffend entfaltet (S. 615–620). Ein ständig heikler gewordenes Thema geht er an bei der Beschreibung der Arbeitsverhältnisse der kirchlichen Dienstnehmer in der

Rechtsprechung der Gerichte der Bundesrepublik Deutschland (S. 621–647). Es ist eine Tatsache, daß zahlreiche Arbeitnehmer der Kirche den Loyalitätspflichten, welche Glaube, Sittenlehre und Recht der Kirche ihnen auferlegen, immer weniger entsprechen. Der innerkirchliche Zusammenbruch schlägt auf das religiös-sittliche Verhalten derselben mit voller Wucht durch. In den dadurch ausgelösten Konflikten hat die Kirche, unter dem Druck der Gesellschaft, der eigenen Dienstnehmer und bald auch der Gerichte, immer weiter zurückstecken müssen. Damit erhebt sich die Gefahr, daß das Proprium des kirchlichen Dienstes verlorengeht. Listl erkennt sie, wie z. B. bei seiner Besprechung des Urteils des Bundesarbeitsgerichts vom 14. Oktober 1980 deutlich wird (S. 633–636). Noch hat das Bundesverfassungsgericht (in seiner Entscheidung vom 4. Juni 1985) bremsend gewirkt (S. 638–642). Es fragt sich, wie lange diese Rechtsprechung aufrechterhalten bleiben wird. Anschließend behandelt Listl die Rechtsfolgen des Kirchenaustritts in der staatlichen und in der kirchlichen Rechtsordnung (S. 638–671). Eingehend stellt er die Meinungen der Autoren zu dem *actus formalis* des c. 1117 CIC/1983 dar, wobei er gegen die Ansicht Lüdickes Stellung nimmt. Auf ihn kommt er noch einmal zu sprechen, wo er sich mit dessen Meinung auseinandersetzt, der lediglich kirchensteuerlich motivierte Kirchenaustritt sei rechtlich irrelevant. Energisch wendet er sich gegen modifizierende Zusätze zu der Austrittserklärung. Ich frage mich, ob er hier nicht die Gewissensnot jener treuen katholischen Christen außer acht läßt, die es nicht mehr verantworten können, zu einem Vorgang finanzielle Beiträge zu leisten, den sie als Selbsterstörung der Kirche ansehen.

Der sechste Abschnitt des Sammelbandes ist »Kirchliches Wirken« überschrieben. Er setzt ein mit einem Beitrag über den Religionsunterricht, der dem Handbuch des katholischen Kirchenrechts entnommen ist (S. 675–693). Hierbei bringt er völlig zu Recht vorsichtige Kritik an dem entsprechenden Beschluß der Würzburger Synode an und geht auch auf einige bedenkliche innerkirchliche Entwicklungen ein. Ein ganz anderer Gegenstand tritt mit dem bisher nicht veröffentlichten Gutachten zur polizeilichen Erlaubnispflicht von Fronleichnamsprozessionen vor den Leser (S. 694–702). Dem Ergebnis ist ohne Einschränkung zuzustimmen. Der folgende Beitrag gilt aktuellen Rechtsfragen in den Beziehungen zwischen Staat und Kirche in der Bundesrepublik Deutschland (S. 703–732). An einen allgemeinen Teil schließen sich Ausführungen zu einzelnen Themen wie Religionsunterricht, theologische Fakultäten, Dienst- und Arbeitsrecht sowie Kirchensteuerwesen. Hier werden frühere Bemerkungen Listls fortgeführt und auf den damals (1987) erreichten Stand gebracht. Aus der Festschrift Mikat (1989) bringt Listl seinen Beitrag zur Rechtsprechung betreffend das kirchliche Besteuerungsrecht zum Abdruck (S. 733–767). Mit größter Akribie werden die zerstreuten Entscheidungen gesammelt, systematisiert und kommentiert. Gelegentlich sind auch unveröffentlichte Urteile berücksichtigt. Danach legt Listl eine Abhandlung über die Auskunfts- und Beurkundungspflicht aus Kirchenbüchern vor (S. 768–779). Sie ist für die pfarrliche Praxis von großer Bedeutung. Die folgende Rezension eines Buches von Wolfgang Huber (S. 780–787) deckt manche Ungereimtheiten des Werkes auf, die etwas von dem sozialemischen Dilemma des deutschen Protestantismus ahnen lassen. Festeren Boden hat der

Leser wieder unter den Füßen in dem Beitrag »Staatliche und kirchliche Gerichtsbarkeit« (S. 788–812). Es geht dabei hauptsächlich um die Frage, welche kirchlichen Angelegenheiten der staatlichen Gerichtsbarkeit unterliegen. Richtig weist Listl die These ab, das kirchliche Dienstrecht sei staatlich delegiert und deswegen der staatlichen Gerichtsbarkeit unterworfen (S. 805). Man kann nur hoffen, daß Listls Erwartung, die der Kirchenfreiheit günstige Rechtsprechung von Bundesverwaltungs- und Bundesverfassungsgericht sei irreversibel (S. 811), sich erfüllt.

Der siebente Abschnitt des Sammelwerkes ist der Kirchenorganisation gewidmet. Er wird eröffnet mit dem aus dem Handbuch des katholischen Kirchenrechts stammenden Beitrag über Plenarkonzil und Bischofskonferenz, wobei in dankenswerter Weise die Einzelkompetenzen der Bischofskonferenz umfassend aufgelistet werden (S. 815–841). Die Entwicklung im Zusammenhang mit der Wiedervereinigung Deutschlands gab Listl Anlaß, über die Bistumsgrenzen nachzudenken (S. 842–862). Er schildert die normativen Grundlagen derselben und die Wege, welche eingeschlagen werden müßten, falls man an eine neue Diözesanzirkumskription herangehen möchte. Die illusorischen Vorstellungen der Würzburger Synode zu diesem Thema werden von ihm völlig zu Recht kritisiert. Das Thema der Diözesanzirkumskription wird in dem folgenden Beitrag weitergeführt (S. 863–885). Hier liegt das Schwergewicht in der Behandlung der Jurisdiktionsbezirke in den neuen Bundesländern. Listl macht dazu instruktive Ausführungen für die Entwicklung der Verhältnisse seit 1945, wobei die Schwächen der Kirchenpolitik Pauls VI. nicht verschwiegen werden. Aus der Festschrift Stimpfle übernimmt Listl seinen Aufsatz über die Besetzung der Bischofsstühle (S. 886–917). Im Hintergrund desselben stand die »Kölner Erklärung« von 1988. Richtig weist Listl die Ansicht zurück, nach c. 377 § 1 CIC seien freie Ernennung und Bestätigung einer Wahl prinzipiell gleichberechtigt (S. 911–913); sie geht völlig am Sinn der Norm vorbei und ist vom Wunschenken eingegeben. Wieder ganz in seinem Element ist Listl, wenn er das beziehungsreiche Verhältnis der klösterlichen Verbände und ihrer Angehörigen zu der staatlichen Rechtsordnung darstellt (S. 918–941). Wer sich einigermaßen in der Praxis auskennt, wird die Hilfe zu schätzen wissen, die ihm in diesem Aufsatz bereitgestellt wird.

Der achte Abschnitt beschäftigt sich mit dem Verhältnis von Staat und Kirche im katholischen Verständnis. Listl gibt einen knappen Überblick über das Wesen der katholischen Kirche (S. 945–956) und des Staates (S. 957–967). Da es sich dabei um Lexikonartikel handelt, fehlt der Anerkennungsapparat. Anschließend beschreibt er, wie sich Staat und Kirche nach dem Zweiten Vatikanischen Konzil darstellen (S. 968–988). Dessen zentrales Dokument zu dieser Frage ist die Erklärung über die Religionsfreiheit. Listl gebraucht bei deren Bewertung starke Worte, indem er z. B. von dem »unwiderruflichen Verzicht auf die Inanspruchnahme staatlicher Machtmittel zur Durchsetzung und Erfüllung kirchlicher Forderungen« und von dem »endgültigen Abschied von der Idee des konfessionellen Staates« spricht (S. 974). Damit scheint mir das lehramtliche Gewicht der *Declaratio* überzeichnet. Ich erblicke darin eine pragmatische Aussage bzw. Handlungsanweisung für die Gegenwart. Die einseitige Sicht des Konzils auf den liberalen demokratischen Rechtsstaat zeugt von

einer argen Blickverengung der Konzilsväter. In der weit überwiegenden Zahl der Länder bestehen andere Verfassungssysteme. Außerdem ist an die grundsätzliche Indifferenz der kirchlichen Staatslehre gegenüber der Staatsform zu erinnern, solange die Menschenrechte und die Kirchenfreiheit gewahrt sind. Der folgende Beitrag führt den vorangegangenen weiter, wenn er nach »Aufgabe und Bedeutung der kanonistischen Teildisziplin des *Ius Publicum Ecclesiasticum*« fragt (S. 989–1031). Mit erfreulicher Anbindung an die kirchliche Tradition legt er, gelegen oder ungelegen, den Gehalt der Lehre von der Kirche als einer rechtlich vollkommenen Gesellschaft dar. Er findet sie im CIC/1983 voll aufrechterhalten. In Auseinandersetzung mit Ernst-Wolfgang Böckenförde und Eugenio Corecco zeigt er die Mißverständnisse auf, denen die Lehre von der *societas perfecta* ausgesetzt war und ist. Ich stimme mit Listl überein, wenn er sinngemäß erklärt: Die kanonistische Teildisziplin des *Ius Publicum Ecclesiasticum* (internum und externum) ist für die allseitige Darstellung der Kirche unverzichtbar. Passend schließt sich an die Abhandlung über die Aussagen des CIC/1983 betreffend das Verhältnis von Kirche und Staat (S. 1032–1058). Listl geht aus von dem Begriff der Kirche im Konzil (nicht im CIC, wie die Überschrift S. 1036 ankündigt) und interpretiert dann die einzelnen Aussagen des CIC zu diesem Thema. Der Überblick zeigt, daß der CIC zu dem Verhältnis von Kirche und Staat viele bedeutsame Aussagen macht, die sich aber je nach dem Staat, auf den die Kirche trifft, in sehr verschiedener Weise realisieren lassen.

Der neunte Abschnitt ist den Grundlagen des katholischen Kirchenrechts gewidmet. Aus dem Staatslexikon wird der Artikel »Codex Iuris Canonici« abgedruckt, aus dem Evangelischen Staatslexikon jener über die »Quellen des katholischen Kirchenrechts« (S. 1061–1069). Der zehnte Abschnitt ist »Geschichtliche Exempel« überschrieben. Listl hat auch in anderen Abschnitten erforderlichenfalls immer wieder auf geschichtliche Vorgänge zurückgegriffen. Hier aber legt er rechtsgeschichtliche Abhandlungen vor. Die erste ist dem Verhältnis von Kirche und Staat bei Optatus von Mileve gewidmet (S. 1073–1099). Dieser Bischof war in die Auseinandersetzung mit den Donatisten hineingestellt. Er plädierte für eine enge Verbindung zwischen dem römischen Reich und der Kirche, wobei er jedoch dem Kaiser eine Stellung einräumte, die nicht ohne Risiken war. Das Einschreiten des Staates gegen die (entweder als Schismatiker oder als Häretiker zu betrachtenden) Donatisten war ihm kein Problem. Listl schließt mit einem Ausblick auf Augustinus, der den Einsatz staatlicher Mittel gegen die Donatisten unter dem Stichwort »Compelle intrare« für gerechtfertigt hielt. Den Abschluß des Bandes bildet die Rezension des Werkes über Ludwig Kaas (S. 1100–1122). Es folgt die wissenschaftliche Gesamtbibliographie Listl auf 14 Seiten. Register der Personen und der Sachen (dieses von Wilhelm Rees erarbeitet) schließen das Werk ab. Es kann im ganzen gesehen nur als eine wohlgeplante Ehrung des verdienten Autors und als ein echter Dienst an der Wissenschaft bezeichnet werden.

Die Moraltheologie sichtet ihre wahren Grundlagen

Von Josef Rief, Ellwangen

Die hier angezeigte Untersuchung¹, die ihrer Anlage und Intention nach alle Arbeiten zum Phänomen und zur Rechtfertigung des in den zurückliegenden Jahren vonstatten gegangenen Umbruchs im ethischen Denken und in der moralischen Praxis hinter sich läßt, kann als moraltheologisch grundlegende Äußerung nur im Kontext der bisherigen Äußerungen des Autors zu den Denkwegen der modernen Moraltheologie verstanden werden. Den Anreiz zur Lektüre des sehr voluminösen Bandes und das dafür notwendige Durchhaltevermögen müssen die Einsichten erzeugen, über die der Autor in bisherigen Veröffentlichungen bereits Rechenschaft gegeben hat. An seine neueste Untersuchung werden gewiß zuerst die Aristoteles- und Thomasforscher ihre Fragen stellen, um darüber Klarheit zu schaffen, was Aristoteles und Thomas gesagt und mit ihren Aussagen tatsächlich gemeint haben, aber durch die Inblicknahme seiner moraltheologischen Intentionen auch von Seiten der Aristoteles- und Thomas-Interpreten wird deren kritisch angelegtes Bemühen um Texte und ihre Deutung nur gewinnen können. Martin Rhonheimer (= MR) kann jedenfalls zeigen, daß insbesondere Texte zu ethischen Grundfragen – auch solche in nicht-ethischen Zusammenhängen – die Entscheidung über unsichere und dunkle Passagen gegebenenfalls erst dann möglich machen und zu ihrem vollen, auch ethisch relevanten Gehalt führen, wenn sie vor dem Hintergrund einer gezielten philosophischen Durchdringung des sittlichen Handelns gelesen werden. Darauf hat MR seine Methode abgestimmt, in der er mit Rücksicht auf sein »Unterfangen«, das er als »höchst komplex« (27) bezeichnet, mehrere Prinzipien zur Geltung bringen muß. Derlei Absichten und Rücksichten machen die Lektüre seines Buches nicht gerade leicht.

1. Die Autonomie des sittlichen Subjekts als Gegenstand der moraltheologischen Diskussion

Der Autor, 1950 geboren, 1977 in Philosophie promoviert, 1983 zum Priester geweiht, gegenwärtig Professor für Ethik und politische Philosophie an der Philosophischen Fakultät der Römischen Hochschule vom Heiligen Kreuz, stellt mit der hier angezeigten Untersuchung eine schon vor nahezu zehn Jahren erschienene Arbeit – nunmehr in extenso – in den Zusammenhang der philosophischen, besonders der ethischen Gedankenwelt des Aristoteles und des heiligen Thomas. Aus dieser Gedankenwelt, der über all die Jahre seines Schaffens hinweg alle erdenkliche Mühe

¹ Rhonheimer, Martin: *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis. Handlungstheorie bei Thomas von Aquin in ihrer Entstehung aus dem Problemkontext der aristotelischen Ethik.* Berlin: Akademie-Verlag 1994. XVII und 611 Seiten. Gebunden 120,00 DM.

des Autors gegolten hat, ist diese frühere Arbeit tatsächlich auch herausgewachsen; MR hatte ihr den jedenfalls von der Sache her auf einen breiten wissenschaftlichen Diskurs zielenden Titel gegeben: *Natur als Grundlage der Moral*². In dieser Arbeit hatte sich MR mit der aus mancherlei Quellen und Systemen gespeisten modernen Moralthologie, d. h. der autonomen Moral und teleologischen Ethik, auseinandergesetzt. Diese Moralthologie, oft auch als Theologische Ethik bezeichnet, war vor allem im Namen einer auf ein rein wissenschaftliches Selbstverständnis des Menschen setzenden Handlungstheorie, die unter diesen Bedingungen zwangsläufig nur weltimmanent argumentieren kann, entworfen worden und konnte sich von wenigen Ausnahmen abgesehen mit viel Zustimmung sowohl von wissenschaftlicher Seite als auch von seiten kirchenamtlicher Vertreter einen inzwischen faktisch unangefochtenen Platz in der theologischen Lehre erobern. Daß diese Handlungstheorien für säkularistisches Denken offenstanden und offenstehen sollten, wurde von ihren Vertretern zu keinem Zeitpunkt in Abrede gestellt oder als Mangel angesehen. Im Gegenteil: Wegen ihres rein wissenschaftlichen Ansatzes, so wurde gesagt, würden sie auch jener Kritik standhalten, die es aus Glaubensgründen mit dem der Gegenwart gemäßen Wissenschaftsverständnis nicht halten kann. Die traditionelle Moralthologie, die sich an das kirchliche Lehramt zurückgebunden weiß, lag mit ihrer Kritik an der modernen Moralthologie beziehungsweise Theologischen Ethik – wie deren Vertreter sagen – also bereits von vornherein außerhalb der wissenschaftlich noch ernstzunehmenden Auseinandersetzung. Für die Vertreter einer autonomen Moral oder der teleologischen Ethik gab es in der Tat keine wissenschaftliche Notwendigkeit mehr, sich mit dieser Kritik zu befassen. In ihr sahen sie einfach nur geschichtlich interpretierbare Interessen am Werk.

Um diese theologisch untragbare Situation aufzuhellen und der traditionellen Moralthologie den Anspruch, Wissenschaft zu sein, wieder zurückzugewinnen, hat sich MR daran gemacht, die Grundlagen der traditionellen Moralthologie zu sichten und etwaige Klärungen und Richtigstellungen vorzunehmen. In Übereinstimmung mit der Lehrtradition der Kirche hatte MR die subjektivistisch überzogenen Theorien, die von der modernen Moralthologie über die Entstehung sittlicher Normen und über den Umgang mit ihnen vertreten wurden und zudem als eine auch von der Theologie geforderte oder doch theologisch mittragbare Lehre verstehbar gemacht werden sollten, an den verlässlichen Weg der abendländischen Geistigkeit und der moralthologischen Tradition zurückzubinden versucht. Er hatte näherhin auf die der menschlichen Natur inhärente, aber diese zugleich auch übersteigende praktische Vernunft hingewiesen, die sich zwar durchgängig in allen ihren Akten als die Vernunft des seiner selbst mächtigen und so über seine Natur sich erhebenden Menschen behaupten müsse, aber dabei sich ebenso durchgängig vor sich selber als praktische Vernunft zu rechtfertigen habe, wenn sie dem Anspruch des sittlich Guten und nicht nur dem theoretischen Anspruch des Richtigen genügen wolle.

² Die Arbeit trägt den Untertitel: Die personale Struktur des Naturgesetzes bei Thomas von Aquin: Eine Auseinandersetzung mit autonomer und teleologischer Ethik (Innsbruck–Wien: Tyrolia 1987).

MR war also nicht darauf aus, dem Menschen die Autonomie im Bereich des ihm naturhaft auferlegten sittlichen Engagements abzusprechen; es war ihm aber, und zwar aus sachlichen Gründen, sehr daran gelegen, auf der anthropologischen Grundlage der philosophischen und moraltheologischen Tradition auch die Vernunft selber, d. h. die praktische Vernunft, näherhin alle ihre auf sittliches Handeln zielenden inneren Vollzüge an ihre, die Gesetzlichkeit sittlichen Handelns zu wahren und auch dem einzelnen sittlichen Subjekt zugängliche Vernünftigkeit gebunden zu sehen. Aristoteles und Thomas von Aquin sind die Gewährsmänner, die MR in seiner Untersuchung mit dem Titel *Natur als Grundlage der Moral* für sein Verständnis der der praktischen Vernunft zukommenden Autonomie bemühte.

MR vermag dem Begriff Autonomie, wie er ihn verwendet wissen will, also durchaus einen der Würde des Menschen angemessenen Inhalt zu geben; er tut es mit der These, daß es die menschliche Vernunft ist, die durch Partizipation am göttlichen Gesetz das Naturgesetz konstituiert³.

Man kann den Erfolg dieses in den achtziger Jahren erschienenen Buches nicht überwältigend nennen – jedenfalls nicht bei den Vertretern der autonomen Moral und der teleologischen Ethik, es sei denn, man will deren Bereitschaft, von autonomer Moral im theologischen Kontext zu sprechen, bereits als Selbstkritik ansehen. Auf keinen Fall jedoch könnte diese etwaige Selbstkritik schon als Hinwendung zu der Moraltheologie angesehen werden, deren Grundlagen und Grundforderungen in der Enzyklika *Veritatis splendor* vom 6. August 1993 sowohl im Blick auf die folgeschweren Verkürzungen der praktischen Vernunft in den Theorien der teleologischen Ethik und autonomen Moral als auch gegenüber den Fehleinschätzungen in der gelebten neuen Moral herausgestellt wurden. Der Erfolg blieb MR jedoch nicht wegen der mangelnden Wissenschaftlichkeit seiner Darlegungen versagt, sondern weil eine Diskussion nicht stattfand. Der Autor des Buches *Natur als Grundlage der Moral*, dessen Intentionen in dem hier angezeigten neuen Werk *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis* allenthalben präsent sind, ohne jedoch den Gang der Untersuchung zu bestimmen, wurde aufgrund einer eigenartig stillschweigend zustande gekommenen Übereinkunft der Vertreter einer modernen Ansprüchen verpflichteten Moraltheologie kurzerhand den sogenannten Glaubensethikern zugerechnet. Mit diesen Moraltheologen aber brauchte man sich gemäß der Selbsteinschätzung und Akzeptanz der modernen Moraltheologie jedenfalls im deutschen Sprachraum nicht mehr auseinanderzusetzen; die theologische und die innerkirchliche Entwicklung waren über diese dem Glaubensethos verpflichteten Lehrer der christlichen Moral ja nachweislich hinweggegangen.

MR hatte sich gegen den Geist der Zeit vergangen, weil er der Moralverkündigung und -lehre der Kirche ihren angestammten Platz innerhalb der wissenschaftlichen Moraltheologie erhalten wollte. Man sah aber nicht und wollte wohl auch nicht sehen, daß MR dem modernen Menschen zugleich zu einer seinem freiheitlichen Selbstverständnis wahrhaft entsprechenden Kompetenz auch im Bereich christlicher Sittlichkeit verhelfen wollte. Der Anspruch, den die traditionelle Moraltheolo-

³ Vgl. MR, *Natur als Grundlage der Moral* (siehe Anmerkung 2) 196–204, besonders 204.

gie mit Berufung auf die Eigenart der praktischen Vernunft gegenüber einem freischwebenden Verlangen nach Autonomie zu erheben hat, sollte aber durch seine Bemühungen nicht angetastet werden. MR stellte sich also nicht gegen die Autonomie des Menschen in sittlichen Entscheidungen; aber die Autonomie, für die er aus ethischen, also philosophischen, Gründen eintritt, versteht er als die nach den allgemeinen Grundprinzipien der Ethik zu rechtfertigende und gegebenenfalls erst zu entwickelnde Autonomie.

Wie MR ohne Zweifel richtig sieht, kann die sittliche Autonomie nie und nimmer eine Autonomie *gegen* die Vernunft der Sittlichkeit sein. Also tritt er – anders ausgedrückt – für eine sittliche Autonomie ein, in deren Inanspruchnahme sich der seiner selbst mächtige und darum auch vor sich selbst voll verantwortliche Mensch der sittlichen Gestalt der praktischen Vernunft unterwirft. Dieser Unterwerfungsakt ist philosophisch unverzichtbar; denn die praktische Vernunft kann in ihrer Ganzheit vom handelnden Subjekt nicht eingeholt werden. Was von der Vernunft einzuholen wäre, ist ein prakton, ein zu Tuendes, das als Sein-Sollendes durch die praktische Vernunft aufgrund ihrer Teilhabe am ewigen Gesetz in einem nach ethischen Kriterien vordringenden elektiven Prozeß konstituiert wird.

2. Die sittlich zu rechtfertigende Autonomie als philosophische Aufgabe

MR hat die Untersuchung mit dem Titel *Praktische Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis* unter der Voraussetzung in Angriff genommen, daß die abendländische Geistigkeit durch Aristoteles und durch Thomas von Aquin zu einer Behandlung des mit diesem Titel bezeichneten Themas geführt worden ist, die es verdient, unbedingt festgehalten zu werden, und zwar um ihres Wahrheitsgehaltes willen (7–8). Mit diesem Gehalt an Wirklichkeitserfassung und -deutung ist, wie MR den Philosophen und den Moraltheologen mit Recht in Erinnerung ruft, dem ethischen Gedankengut des Aristoteles und heiligen Thomas eine die Jahrhunderte überspannende Reichweite gegeben, die darum von aktueller Bedeutung ist, weil sie ein klärendes Wort auch für eine Gesellschaft bereithält, die nicht mehr über anerkannte beziehungsweise durch das Gesetz für verbindlich erklärte Meinungen darüber verfügt, »was ... im Zusammenhang der menschlichen 'koinonia' als gut zu gelten habe« (596). Jedoch konnte sich MR unmöglich damit zufriedengeben, die Auffassungen des Aristoteles und des heiligen Thomas über den Zusammenhang zwischen praktischer Vernunft und Vernünftigkeit der Praxis lediglich anhand einschlägiger Texte darzustellen. Dem standen sowohl die Aristoteles-Exegese älteren und neueren Datums als auch der Dissens bezüglich der Aristoteles-Rezeption durch Thomas entgegen. MR mußte den Nachweis bringen, daß die durch Aristoteles und Thomas maßgeblich geformte Geistigkeit nicht nur geschichtlichen Auffassungen über das Feld des Ethischen verpflichtet ist, sondern im – allerdings – geschichtlichen Gewand bleibende philosophische Aussagen über die Prinzipien des sittlichen Handelns bietet. Für MR begannen die diesbezüglich notwendigen Klarstellungen bereits mit der Erörterung der »Doppelbedeutung des Begriffs 'aristotelische Ethik'« (6–10). Diese erweisen

sich als unverzichtbar im Blick auf die Frage, inwiefern die ethischen Auffassungen des Aristoteles überhaupt geeignet sein konnten, von Thomas ein Jahrtausend nach ihrer Entstehung zur Erstellung einer Ethik auf der Grundlage des Glaubens an das Evangelium rezipiert zu werden. MR mußte sich auf die Suche begeben nach den ethischen, also durch philosophische Reflexion zu erhebenden Prinzipien, die in dem enthalten und wirksam waren, was Aristoteles für seine Zeit als Problemlösungen anbot.

Für die Untersuchung, die MR im Jahr 1994 vorgelegt hat, ist seine Wertung der Ethik des Aristoteles als eines Konzeptes, das Thomas in die christliche Theologie ohne sachliche Veränderungen übernehmen beziehungsweise für die Belange dieser Theologie weiter entfalten konnte, von grundlegender Bedeutung. Wie MR in den vielen Gedankenschritten, die seine Untersuchung schließlich an ihr Ziel bringen, plausibel machen kann, erschöpfen sich die Thesen des Aristoteles nicht als Ansammlung allein dessen, was man damals auf der Basis eines rein philosophischen Menschenbildes über das sittlich Gute sagen konnte, um es als ethischen Niederschlag eines bestimmten philosophischen Nachdenkens über die ethische »Existenzweise in der attischen Polis ... an deren Angehörige« (6) zu vermitteln. Wir können, betont MR, »von 'aristotelischer Ethik' als einer bestimmten Form von Handlungstheorie sprechen«. Wir können darüber hinaus »unser Augenmerk« aber auch »auf die aktpsychologischen und handlungstheoretischen Erkenntnisse richten, die uns diese Ethik und ihre zahlreichen Einzelpragmatien zu liefern vermögen, insbesondere die in ihnen ausgesprochene Konzeption von sittlicher Tugend, praktischer Vernunft und der Idee der 'Vernünftigkeit der Praxis'« (7). Damit will MR die Frage nach dem »'historischen Aristoteles'« nicht beiseite schieben. »Gemeint ist vielmehr, daß die Frage nach dem *Wahrheitsgehalt* 'aristotelischer Ethik' eigentlich erst in einer Perspektive akut wird«, die in dem, was Aristoteles unter dem Eindruck der Fragen seiner Zeit gesagt hat, das für das sittliche Handeln Grundlegende in den Blick bekommt, ohne es jedoch bereits für die ethischen Belange seiner Zeit *expressis verbis* als das eigentlich Grundlegende zu artikulieren. MR insistiert: Wir wollen »wissen, wie es sich denn nun mit der Wahrheit verhalte« (7), die Thomas in die aristotelische Philosophie inkarniert sah, obgleich er in dieser Philosophie Anschauungen am Werk fand, die »mit einer christlichen Perspektive unvereinbar waren« (9). Diese Wahrheit muß, wie MR fort und fort verdeutlicht, für Thomas insbesondere in der Überzeugung gelegen sein, »daß in der aristotelischen Ethik das entscheidende Instrumentarium für eine ethische Handlungstheorie gefunden werden könne« (9). Thomas habe dieses Instrumentarium – wie selbstverständlich – zu einer »fortgeschrittene(n) Position« aristotelischer Ethik weitergebildet. »Zu untersuchen, wie sich diese 'fortgeschrittene Position' aus derjenigen der aristotelischen Ethik und ihrem Problemkontext entwickelt«, schreibt MR, »ist das Thema dieser Arbeit« (9). Seine Komplexität sprengt, wie man unschwer erkennen kann, den Rahmen der in den vergangenen Jahrzehnten der wissenschaftlichen Öffentlichkeit vorgelegten Untersuchungen.

Führend bei der Behandlung dieser Thematik ist »ein ... philosophisches Sachproblem«, nämlich – und dieses darf beim Nachvollzug der von MR in Gang gesetz-

ten gedanklichen Bewegungen gar nie beiseite gelassen werden – »die Frage nach der Begründung der Vernünftigkeit menschlicher Praxis durch die praktische Vernunft«. Mit seinen Fragestellungen zur praktischen Vernunft und zur Vernünftigkeit der Praxis bewegt sich MR also auf dem Gebiet der Philosophie, auch wenn es wahr ist, daß das genannte Sachproblem »der aristotelischen Ethik und der Rezeption durch Thomas entspringt« (27), also erst bei jenem Umgang mit der aristotelischen Ethik zum Vorschein kommt, der in der Rezeption des Aristoteles durch Thomas in besonderer Weise vonstatten ging. Anders ausgedrückt: Bei der Behandlung seines Themas ist MR von dem erst nach und nach erkennbar gewordenen Zusammenhang ausgegangen, daß Thomas von Aquin, indem er seine Rezeption des Aristoteles auf dem ihm vorgegebenen Boden des Glaubens an das Evangelium vollzog, die im Grunde beim Stagiriten bereits vorhandenen, aber noch nicht durchwegs reflektierten philosophischen Grundlagen seiner Ethik durch Integration in die grundlegenden Fragestellungen christlichen Glaubens überhaupt erst ins Blickfeld der philosophischen Ethik rücken und diese Grundlagen als notwendiges Thema der (philosophischen) Ethik aufweisen konnte. MR übernimmt dieses für die christliche Theologie in Wahrheit selbstverständliche Vorgehen des integrativen Denkens als Element seiner eigenen Methode, obwohl er sich bewußt ist, daß er unkonventionell gewordene Wege gehen würde; aber ihm liegt nicht so sehr an der Wiedergewinnung eines bestimmten Vorgehens in Fragen der Ethik oder der Moraltheologie, sondern an der von der Sache der Ethik selbst dringlich geforderten *Zurückgewinnung der praktischen Vernunft* für die nur so zu gewinnende sachgerechte Behandlung der sittlichen Aspekte menschlichen Entscheidens und Handelns. Darum zögert MR nicht, die vielen abwegig erscheinende These aufzustellen: »Es scheint paradox: Die philosophische Absicht und ihre Eigenständigkeit wird bei Thomas durch das theologische Interesse besser gesichert als durch manch anderes Interesse, das uns heute weniger mit Philosophie im Widerspruch zu stehen scheint, wie etwa jenes, 'die Welt zu verändern', das ja gemäß seinem ursprünglichen Verfechter zur 'Aufhebung der Philosophie' führen soll – und leider auch tatsächlich führt« (27). Man wird MR kaum widersprechen können: Indem psychologisch und soziologisch aufweisbare Fakten in den Rang ethischer Argumente erhoben werden, ergibt sich unausweichlich die Konsequenz, daß technische Vernunft an die Stelle der praktischen Vernunft tritt, so daß das Nützlichkeitsargument zu einem ethischen Rang gelangt, den es gegenüber dem Argument des sittlich Guten nicht erhalten darf, wenn Ethik als Ethik betrieben werden soll.

Angesichts dieser Aufgabenstellung wurde das ebenso umfängliche wie subtil angelegte Forschungsunternehmen unausweichlich, das MR in der hier angezeigten Arbeit in Angriff genommen hat: MR mußte sich mit Texten des Aristoteles und des heiligen Thomas befassen; er mußte diese Texte auf ihren wahren, in der Forschung möglicherweise noch umstrittenen Lehrgehalt hin untersuchen und gegebenenfalls aus dem Ganzen des aristotelischen und thomasischen Denkens erheben; er hatte der Frage nachzugehen, wie Thomas die einschlägigen und wichtigen Aristotelesexte, nicht nur die aus den drei Ethiken, zueinander in Verbindung gebracht und kommentiert hat; aber über all das hinaus mußte er die in seinem Forschungsunternehmen zur

Schlüsselposition erhobene »Aneignung des handlungstheoretischen Aristotelismus durch Thomas und dessen produktive Verarbeitung« (27) beobachten, um zu einem Urteil darüber zu kommen, ob Aristoteles und Thomas beziehungsweise die Behandlung des Ersteren durch den Letzteren zu denjenigen philosophischen Grundlagen führen können, die den Weg der praktischen Vernunft zur Vernünftigkeit der Praxis erkennen lassen und als gangbar erweisen, und zwar nicht nur aufgrund allgemein gültiger Normierungen, sondern auch aufgrund der Vernünftigkeit der Praxis, an die das einzelne sittliche Subjekt sich zu halten hätte, wenn ihm die genannten Normierungen nicht zur Verfügung stehen sollten. Aus diesen Notwendigkeiten ergab sich für MR der Griff nach zwei grundsätzlich verschiedene(n) Methoden der Textinterpretation: »Die Analyse des Textes in seinem unmittelbaren Kontext und aus diesem Text heraus; sowie die 'integrative Methode', die einen Text aus der Gesamtheit der Doktrin zu verstehen sucht, also im Rückbezug auf andere Lehrstücke und Textparallelen, was sich gerade im Vergleich der drei Ethiken, aber auch hinsichtlich der aktpsychologisch und handlungstheoretisch so wichtigen *De Anima* und *De Motu Animalium* als fruchtbar erweist« (29). MR wollte somit nicht stehenbleiben bei dem, was Aristoteles *expressis verbis* sagte und Thomas nachweislich übernommen hat beziehungsweise als christlicher Theologe übernehmen konnte oder aber nicht übernehmen durfte; MR wollte vielmehr zu jenen allgemein gültigen Grundlagen aristotelischen Denkens gelangen, von denen Thomas überzeugt war, daß sie von dem her, was Aristoteles nachweislich gesagt hat, erreichbar waren, wenn man das vom Philosophen, der Aristoteles für Thomas war, Gesagte von jenem Weitblick her reflektierte, der Thomas auch im Umgang mit der Denkwelt des Aristoteles – wohl nicht nur im ethischen Bereich – zugewachsen war.

3. Der Denkweg des Aristoteles und Thomas zur sittlich zu rechtfertigenden Autonomie

Die Darstellung des Denkweges, auf dem MR zu seinem Ziel kommen will, ist von dem Gedanken bestimmt: Das sittliche Subjekt hat seine Autonomie beim sittlichen Handeln dadurch zu wahren, daß es sich unter Wahrung der die praktische Vernunft als Vernunft bindenden Sollensansprüche der Vernünftigkeit beugt, die vom Subjekt selbst als die Vernünftigkeit des zu Tuenden zu bestimmen ist, und zwar *durch die praktische Vernunft*. Unter welchen Rücksichten das sittliche Subjekt für die Vernünftigkeit des von der praktischen Vernunft zu konstituierenden sittlich Guten eintritt, wenn es die Vernünftigkeit der Praxis aus der praktischen Vernunft gewinnen will, zeigt MR – fortwährend in Anlehnung an die Handlungstheorie des Aristoteles, die Thomas rezipiert und weitergebildet hat⁴ – in der Behandlung der nachstehend genannten Themenkreise:

⁴ »Die Thematik der aristotelischen Ethik« hat MR sowohl hinsichtlich dessen, was in ihr wirklich zu finden ist, als auch hinsichtlich dessen, was aus ihr zur Lösung heutiger Probleme nicht herangezogen werden darf, umschrieben S. 415–422.

I. *Zur Einleitung: Ethische Handlungstheorie und das Problem der praktischen Vernunft*, Seite 1–31: MR gibt Rechenschaft über die Spannweite seiner Untersuchung. Diese erhält ihre inhaltliche Fülle und methodische Gestalt nicht nur dadurch, daß »die Arbeit ... von einer deutlichen Aktualisierungsabsicht getragen« (28) ist. Die Spannweite der Untersuchung ergibt sich vielmehr, auch was die Aktualisierungen betrifft, aus der Verbindung, die MR zwischen der ethischen Handlungstheorie und der praktischen Vernunft mit Berufung auf Aristoteles und Thomas von Aquin aufweisen und philosophisch rechtfertigen will. Die methodischen Schwierigkeiten, die sich aus diesem Vorhaben ergeben, bestehen darin, daß Aristoteles seine von MR so genannte Handlungstheorie auf platonischem Gedankengut aufgebaut und sie insoweit nicht im Sinn heutiger Fragestellungen ausgearbeitet hat. Somit entsteht für MR die Notwendigkeit, sich u. a. fortwährend den vom Ziel der Untersuchung geforderten komplizierten Denkweg vor Augen zu halten: »Es geht (so bemerkt MR im Blick auf die von ihm nachgewiesene Behandlung, die Thomas aristotelischen Texten im Zuge seiner ethischen und moraltheologischen Ausführungen angedeihen läßt) nicht nur darum, die Lösung eines philosophischen Problems bei Thomas darzustellen, sondern auch die Fragen zu behandeln, auf welche (Frage) diese Lösung jeweils eine Antwort ist« (28). Durch dieses Vorgehen wird MR nicht nur ein einziges Mal vor umfängliche, weil die Aristotelesdeutung berücksichtigende Auseinandersetzungen mit anerkannten Aristoteles- und Thomas-Interpreten genötigt. Meist sind es aber gerade diese Auseinandersetzungen, mit denen MR den Leser mit der Sache der Ethik selber, d. h. mit ihrer Wahrheit, vertraut machen kann, und zwar durch die philosophische Reflexion, die in immer neuen Ansätzen den intentionalen Charakter der praktischen Vernunft in ihren Vollzügen aufleuchten läßt.

II. *Die normative Begründung des menschlichen Handelns durch die praktische Vernunft*, Seite 33–172: Man kann diesen Teil der Untersuchung, in dem die Vernunft der ethischen Handlung, also die Normativität des in der sittlichen Praxis angestrebten Guten zur Sprache kommt, als Aufriß der praktischen Vernunft verstehen. MR gelangt in diesem Teil vor die Frage, wie »das 'kata orthon logon prattein' (= das Handeln gemäß der rechten Vernunft) zustande kommt, da ja die Vernunft nicht nur Ordnungsprinzip des Strebens, sondern selbst in das Streben eingebettet ist, und somit das Streben selbst wiederum *Prinzip* für die praktische Vernunft genannt wird« (172). MR hat damit dem bei ihm durchwegs führenden Gedanken vom intentionalen Charakter der praktischen Vernunft den Weg bereitet und zugleich den notwendigen Zusammenhang zwischen dem orthos logos und der praktischen Vernunft, der in den sittlichen Tugenden⁵ – jedoch nicht ohne die Klugheit – zur normgebenden Kraft wird, als Leitlinie seiner weiteren Untersuchung herausgestellt. Spätestens mit dieser Betonung der Tugend ist der Abstand deutlich gemacht, den MR zur autonomen Moral und teleologischen Ethik gewahrt wissen will.

⁵ Auch bei der Erörterung der Tugend steht MR vor der Notwendigkeit, die Tugend, wie Aristoteles sie in seinen ethischen Darlegungen sieht, zu unterscheiden vom Tugendverständnis des heiligen Thomas. MR insistiert von Anfang an auf dieser Unterscheidung: »Ethische Tugend ist für Aristoteles nicht eine Vervollkommenheit des Wissens, sondern eine solche des Strebens, wobei nicht gelehnet wird, daß dies dialektische Tugend, also Vervollkommenheit des Wissens, voraussetzt« (415).

III. *Streben und Handeln: Der intentionale Charakter der Praxis*, Seite 173–317: In den Fragestellungen und Antworten, die in diesem III. Teil untergebracht sind, mußte im wesentlichen die Entscheidung darüber fallen, ob Aristoteles und Thomas in einer philosophisch begründeten Handlungstheorie miteinander im Sinn der Aufgabenstellung der hier angezeigten Untersuchung in Verbindung gebracht werden dürfen. Diese m. E. für die ganze Arbeit zentrale Entscheidung stand deswegen an, weil Aristoteles und Thomas, was den Begriff der Intention betrifft, verschieden weit gehen. Die mit diesem Begriff aufgeworfene Frage lautet seit eh und je so: Betrifft die Entscheidung des Handelnden im Akt des Wählens (*prohairesis*, *electio*) nur die Mittel, die ihn zu dem (etwa durch Gesetze vorgegebenen) Ziel seines Handelns bringen? Oder wählt der Handelnde angesichts der (z. B. technischen) Mittel, die ihm für einen ins Auge gefaßten Eingriff in die ihn umgebende und bedrängende Sach- beziehungsweise Lebenswelt faktisch zur Verfügung stehen, im Blick auf einen sinnvoll erscheinenden Umgang mit dieser Welt der Dinge im Vorgang seiner Kenntnisnahme von den Mitteln auch das Ziel des Handelns, und zwar aufgrund der bestehenden Möglichkeiten des Eingreifens in seine Welt? Oder ist es so, daß der Handelnde bei der Wahl der Mittel im Blick auf die dem Ziel des sittlich Guten objektiv eigene Ausrichtung auf das durch Praxis zu erreichende Gute zu verfahren hat? Diese zuletzt genannte Art des Zusammenhangs zwischen dem Ziel der Handlung und den Mitteln zur Erreichung dieses Ziels bedeutet, daß der Handelnde die Wahl der Mittel nie losgelöst von der Frage nach der sittlichen Gutheit des Ziels vornehmen darf. Der Beantwortung dieser Fragen muß MR deswegen die allergrößte Umsicht widmen, weil Aristoteles der *prohairesis* (Wahl) – jedenfalls in bestimmten Zusammenhängen – lediglich die Mittelwahl angesichts eines vorgegebenen Zieles zugewiesen hat. Unter der Voraussetzung der Ordnung, die für die athenische Polis galt, konnte Aristoteles das ethische Problem der *prohairesis* tatsächlich auf die Wahl der Mittel durch den tugendhaften *spoudaios* einengen. Von ihm verlangte die Tugend lediglich, daß er die Leidenschaften von seinem Entscheiden und Handeln fernhielt.

Diese Auffassung des Aristoteles wurde in der Diskussion über eine neue Grundlegung der Ethik dahingehend ausgelegt, daß die von der traditionellen Moralthologie immer festgehaltene Behauptung von dem in der Intention des Handelnden zu berücksichtigenden Zusammenhang zwischen dem Handlungsziel und den Mitteln zur Erreichung dieses Zieles durch die Äußerungen des Philosophen, als der bei Thomas von Aquin Aristoteles fungiert, nicht oder jedenfalls nicht eindeutig gedeckt sei. MR muß diese Wertung der einschlägigen Äußerungen des Aristoteles zurückweisen; er tut es mit der sachlich unangreifbaren Begründung, Aristoteles habe die sittliche Rechtfertigung des Zusammenhangs zwischen dem Ziel der Handlung und den Mitteln zur Erreichung dieses Zieles im Blick auf die Verhältnisse in der Polisgemeinschaft nicht zu reflektieren brauchen. Durch den sittlich hochstehenden Bürger der Polis, den *spoudaios*, sei dieser Zusammenhang sittlich bereits festgelegt, also verbindlich gemacht und so anerkannt gewesen. Die intentionale Verbindung zwischen dem Ziel oder dem Objekt der Handlung und den Mitteln zur Erreichung dieses Zieles, erklären Vertreter der autonomen Moral und der teleologischen Ethik, sei

für heutiges, nicht mehr der Metaphysik verpflichtetes Denken nicht mehr als ethisch und darum verbindlich aufzuweisen; heutige Philosophie könne dem modernen Individuum für den genannten ethischen Zusammenhang zwischen Mittel und Zweck der Handlung keine Gründe mehr nennen; Aristoteles wisse von einem solchen Zusammenhang nichts; Thomas sei ihm darin prinzipiell gefolgt. Wie Aristoteles habe er in Sachen der Ethik analytisch und nicht synthetisch gedacht. Wenn man anderer Meinung sei, trage man in Aussagen des heiligen Thomas unter dem Einfluß christlichen Denkens ein Element hinein, das, weil es mit philosophischen Argumenten nicht gefordert werden könne, seiner Ethik fremd bleiben müsse und somit für das Verständnis der sittlichen Autonomie keine Verbindlichkeit besitze. MR ist sich der Schwierigkeit durchaus bewußt, die er sich mit der These vom »intentionale(n) Charakter der Praxis« (173) beziehungsweise mit der Deutung der aristotelischen Prohairesis als »ein 'mittelwählendes Zielstreben'« (293) eingehandelt hat. Gleichwohl bleibt er bei seiner Sicht der Dinge und rechtfertigt sein Verständnis der aristotelischen Prohairesis und die Konsequenzen, die der heilige Thomas daraus gezogen hat, als »implizites Erfordernis ... (der) Lehre« (176) des Aristoteles. Was mit dieser Auffassung gemeint und intendiert wird, breitet MR aus in den langen gedanklichen Bewegungen der beiden letzten Teile seiner Untersuchung. Sie gelten dem Prozeß der Intentionalität auch aller Einzelvollzüge innerhalb des einzelnen sittlichen Aktes, stellen diesen Prozeß als die alles tragende Voraussetzung für die Gemeinsamkeit heraus, durch die Thomas mit Aristoteles verbunden ist und der erstere zugleich die »um den Begriff der thomasischen Intention erweiterte aristotelische Handlungstheorie ... zu ihren letzten Möglichkeiten« (176) weitergebildet hat.

IV. *Praktische Vernunft als Klugheit und ihr intentionaler Charakter*; Seite 319–401: In der Fortführung seiner Gedanken mit dem unverändert festgehaltenen Ziel, den Zusammenhang zwischen der praktischen Vernunft und der Vernünftigkeit der Praxis von der prozeßhaft sich behauptenden Intentionalität her zu erhellen, ohne die ebendiese praktische Vernunft ihre Verpflichtung dem logos gegenüber nicht einlösen kann, wird MR zu der Frage nach der »Gesundheit« (331) der praktischen Vernunft geführt. Dieser Frage will er nachgehen unter der Rücksicht, daß »die praktische Vernunft in einem einzigen Akt Ziel und Mittel« (305) erfaßt, die zwar beide als ein einziges Objekt zu verstehen sind, jedoch einen »formellen und materiellen Teilaspekt« (305) aufweisen. Anders ausgedrückt: MR hat nunmehr die Frage zu klären, wie praktische Wahrheit verwirklicht wird, wobei der Akt der praktischen Vernunft einerseits – das ist der formelle Teilaspekt – auf ein Ziel gerichtet ist, »sich also um 'etwas willen' vollzieht« (305), andererseits aber – das ist der materielle Teilaspekt – das Handeln zum Gegenstand hat, bei dem *etwas* getan wird, ohne daß dieses *Etwas* aus der Intentionalität der praktischen Vernunft, die das Ziel des sittlich Guten verfolgt, herausfallen dürfte. Es darf deswegen nicht herausfallen, weil der Anspruch des sittlich Guten der Anspruch des zu Tuenden ist; dieses weist den Handelnden als den Tugendhaften aus, also als denjenigen, der sich in der Verfolgung seiner Ziele als *spoudaios* (so Aristoteles) oder (letztlich) als Heiliger (so Thomas) zeigt (siehe 596). Dabei ist vorausgesetzt, daß der Handelnde sowohl durch die Entscheidung für die Handlungsziele als auch durch die Wahl der Mittel zur Erreichung

der Ziele seine Tugend oder die Gesundheit der praktischen Vernunft zur Wirkung oder, was aristotelisch und thomasisch gesehen dasselbe ist, zum Erfolg bringt. Die gemeinte Tugend heißt Klugheit (*phronesis*, *prudentia*). Ihre Aufgabe besteht darin, »das konkrete Handeln zu bestimmen, oder genauer: die Angemessenheit, die Übereinstimmung des konkreten Handelns mit dem tugendhaften Zielstreben, dem 'richtigen Streben' ... zu verwirklichen« (326).

Das große Interesse, mit dem MR die Klugheit behandelt – er nennt sie »Tugend der praktischen Vernunft« (333) – hat mehrere Gründe: **Einmal** kommt es MR darauf an, der Klugheit im Ganzen der sittlichen Handlung die Stellung zuzuweisen, die ihr Aristoteles zuerkennt. Er bestimmt sie als »eine Art 'Geschicklichkeit', 'Findigkeit', 'Gewandtheit' der Vernunft, der es eigen ist, daß sie« – nach den Worten des Aristoteles – »das, was zum vorgesetzten Ziel führt, zu tun versteht und zu treffen weiß« (333), aber so, daß sie die »mittelbestimmende Vernunfttätigkeit«, also die »Geschicklichkeit oder Gewandtheit der Vernunft, auf tugendhafte Ziele ausrichtet und somit ... die Übereinstimmung zwischen praktischer Vernunft und richtigem Zielstreben, d.h. praktische Wahrheit erwirkt« (333). **Sodann** kommt es MR darauf an, die beiden Teilaspekte der Klugheit, die »praktisch-vernünftige Geschicklichkeit« der Vernunft und die »Tugend dieser Geschicklichkeit«, d.h. »den Habitus, der dieses praktische Vernunftvermögen auf die Ziele der Tugend ausrichtet« (334–335), als zusammengehörige Elemente der einen Tugend der Klugheit aufzuweisen, und zwar bereits in den Aussagen des Aristoteles. Thomas hat, so betont MR, die Lehre des Aristoteles über die Klugheit lediglich »verfeinert und präzisiert und ihr eine definitive Gestalt verliehen« (377). An dieser Erkenntnis und an den Klarstellungen zum Begriff der Klugheit mußte MR **schließlich** auch im Blick auf die gegenwärtige ethische und moralthologische Grundlagendiskussion, d.h. im Blick auf die in ihr wirkenden Mißverständnisse gelegen sein.

Zu Mißverständnissen, die besonders in der Theologie der Neuscholastik anzutreffen sind, kommt es vor allem aufgrund »einer verfänglichen und falschen, weil 'mechanistischen' oder 'technischen' Auffassung der Beziehung Mittel-Zweck«, die, wie MR mit Recht betont, ihren Grund darin hatte und hat, »daß man die Lehre von der fundamentalen Abhängigkeit der Klugheit von der *vorbestimmten* Zielorientiertheit der sittlichen Tugend aufgab« (366). An nicht wenigen Beispielen kann MR zeigen, daß sich die Mißverständnisse, von denen die Klugheit betroffen ist, bereits in der Sprache ihren Ausdruck verschaffen, so daß die philosophische Erfassung des Objekts der sittlichen Handlung folglich schon im Ansatz verfehlt wird. Zu dieser Fehlleistung kommt es deswegen mit Nowendigkeit, weil der Einsatz der Mittel zur Erreichung des Ziels (wie z.B. in dem Ausdruck: Einen Menschen erschießen) für die sprachliche Verständigung über sittliches Tun wichtiger erscheint als die Bezeichnung des Objekts der sittlich relevanten Handlung (die im Fall des genannten Beispiels in Wahrheit die Bezeichnung erhalten muß: Töten eines Menschen). Vor allem in seinen Hinweisen auf die unterschiedliche habituelle Orientierung des Unenthaltensamen (*akrates*) beziehungsweise des Lasterhaften (*akolastos*) auf das Ziel der sittlichen Ordnung kann MR auch dem philosophisch und ethisch Unerfahrenen zur Einsicht verhelfen, daß der Verzicht auf die adäquat erfaßte Tugend der Klugheit

in einer Handlungstheorie die sittliche Wahrheit bis zur Unkenntlichkeit verdunkeln muß (besonders 348–382).

Was MR über die phronesis oder die Klugheit ausführt, wird unaufgebbbar für das rechte, d.h. philosophische, Verständnis des Gewissens – zumal angesichts der gegenwärtig allenthalben emphatisch kolportierten und leidenschaftlich als theologische Lehre ausgegebenen Wertung des Gewissens als letzte Norm der Sittlichkeit. Soweit auch katholische Moraltheologen diese These undifferenziert vertreten, hat sie ihren Grund darin, daß Klugheit und Gewissen, d.h. das *iudicium* der Klugheit und das *praeceptum* der praktischen Vernunft, das dem sittlichen Subjekt im Spruch des Gewissens vernehmbar wird, miteinander vermengt werden. MR zögert nicht, die Misere beim Namen zu nennen, die aus einer Vermengung der Klugheit mit dem Gewissen entsteht. »Denn wäre die Stimme des Gewissens«, so folgert MR, »identisch mit dem Urteil der Klugheit, so wäre jeder Mangel an Klugheit uneinsehbar und unkorrigierbar ... Andererseits führte die Verwechslung des Gewissens mit dem 'iudicium electionis' (d.h. mit dem Urteil der Klugheit) zu einer Moral, die überhaupt nicht mehr von der Möglichkeit des praktischen Irrtums sprechen könnte. Sie müßte jeweils das, was einem jeden 'hic et nunc' als zu tun erscheint, als schlechthin sittlich normativ und gut betrachten. Die Möglichkeit, partikulare praktische Einsicht an universalen Wahrheits- und Richtigkeitskriterien zu messen, wäre damit ausgeschaltet, denn beurteilungsfähig wäre nur noch, was mir jeweils 'hic et nunc' im elektiven Akt richtig erscheint. Das Gewissen mit dem Vermögen der praktischen Vernunft schlechthin oder mit der Klugheit zu identifizieren, hat eine Moral zur Folge, dergemäß 'dem Gewissen folgen' bedeutet, allein das für richtig zu halten, was mir 'hic et nunc' in eligendo als richtig erscheint. Dann würde jedoch die Rede vom Gewissen überhaupt fragwürdig, ganz abgesehen davon, daß dies mit einer Phänomenologie des Gewissensaktes kaum in Übereinstimmung zu bringen ist. Phänomene wie jenes des 'Gewissensbisses' und des 'schlechten Gewissens' wären damit unerklärbar« (396–397).

Es spricht für den philosophischen und moraltheologischen Ernst des Autors dieser Sätze, daß er mit seiner Bestimmung des Verhältnisses zwischen Klugheit und Gewissen nicht alle Fälle erfaßt wissen will, die sich für denjenigen ergeben, der auf der Suche nach dem zu Tuenden in Konflikt gerät mit dem richtigen Verhältnis zwischen dem Ziel der Handlung und den Mitteln, die ihn ans Ziel bringen sollen, aber sich selber als Ziel darbieten. MR geht folglich davon aus, daß auch der Kluge in Irrtum geraten, daß die Erfahrung mit der Klugheit versagen und daß der in einer Entscheidung Stehende so auf sein Gewissen verwiesen sein kann, daß dieses zur allein noch anzurufenden Instanz aufrückt. MR bestreitet die Enge dieser Entscheidungssituation nicht; er stellt auch nicht in Abrede, daß das Gewissen in einem derartigen Fall für die zu treffende Entscheidung, und nur für sie, die Verantwortung zu tragen hat; aber er kann sich nicht dafür aussprechen, dem Gewissensspruch in diesen Fällen die Kompetenz für das zu Tuende objektiv zuzuweisen, d.h. ihn nicht nur als *praeceptum*, sondern zugleich auch als *iudicium electionis* zu werten und so Gewissen und Klugheit zusammenfallen zu lassen.

In diesen Fällen, mit deren Erörterung MR seine Handlungstheorie gerade auch im Blick auf einen überzogenen Autonomieanspruch mit Hilfe aristotelischer Gedanken und mit Hilfe ihrer thomasischen Weiterführung zu Ende denkt, ist es gemäß dieser zu Ende gedachten Handlungstheorie Aufgabe des Gewissens, den in der Entscheidung Stehenden zu veranlassen, »zu höheren, sogenannten 'reflexen', Prinzipien ... Zuflucht zu nehmen«, und zwar »durch einen Akt des Gewissens« (400). Mit diesen Gedanken gelangt MR freilich an jene Grenzen ethischer und moraltheologischer Reflexion, die zur Frage Anlaß geben, ob und inwieweit die sittliche Problematik in rein innerweltlichen Zusammenhängen überhaupt so zur Lösung gebracht werden könne, daß am Ende das sittlich Gute als Selbstverständlichkeit vor dem sittlichen Subjekt steht. Von demjenigen, der durch einen Akt des Gewissens zu reflexen Prinzipien Zuflucht nimmt, um in einem reflektierenden Suchen nach ethisch verlässlichen Entscheidungskriterien zugunsten des sittlich Guten, das den Handelnden zugleich gut macht, die Stimme des Gewissens zu vernehmen, sind, wie MR sehr bewußt sagt, Starkmut und Demut verlangt. Die Gegenposition charakterisiert er mit den Worten: »Es mag allerdings auch Menschen geben, deren Vernunft dermaßen stark im Affekt verfangen ist, daß sie diese Stimme des Gewissens nicht mehr hören oder sie allzu leichtfertig überhören. Sie meinen dann zumeist, ihr irrendes elektives Urteil sei selbst ihr Gewissen. Diese sind es dann auch, die am stärksten ein 'Recht auf Amoralität' mit dem Anspruch auf Gewissensfreiheit betonen« (400). Die Ethik, welcher Couleur sie auch wäre, darf die Erörterung derartiger Fälle in der Tat nicht mit der These beenden, daß es keinen Weg gebe, mit einem ethisch gerechtfertigten Argument das Recht auf Amoralität und den aus diesem vermeintlichen Recht hervorgehenden Spruch eines Gewissens als ethisch letzte Position aufzuweisen. Auch die philosophische Ethik ist gehalten, selbst auch noch ihre letzten Positionen und ebenso die des Handelnden nicht aus den Konsequenzen zu entlassen, die sich aus der Intentionalität der praktischen Vernunft ergeben.

Damit ist die Bestimmung des Verhältnisses zwischen Klugheit und Gewissen, was seine Konsequenzen betrifft, bis an die Grenzen der gelebten Sittlichkeit weitergedacht. Zugleich ist aber auch das Urteil gesprochen über eine teleologische Ethik und autonome Moral, die »die intentionale Einheit des sittlichen Wertes« aus dem Auge verloren haben, also nicht mehr daran festhalten, daß diese Einheit ohne »die intentionale Einheit des Aktes und Einheit des Objektes« nicht denkbar ist, und somit auch nichts Fragwürdiges an dem »Prinzip« finden können: »Faciamus mala ut eveniant bona« (301). Diese Art, die praktische Vernunft und der Vernünftigkeit der Praxis miteinander in Zusammenhang zu bringen, verfälscht den sittlichen Akt in seiner Substanz: Er ist nicht mehr dadurch qualifiziert, daß in ihm prinzipiell »das Gut-Sein des Handelnden im Vollzug der Handlung« (178) intendiert wird. Die intentionale Einheit des Aktes und die des Objektes haben so gesehen nichts mehr miteinander zu tun.

V. *Die Prinzipien der praktischen Vernunft*, Seite 403–592: In diesem letzten Teil seiner Arbeit führt MR die Erhellung der soeben genannten, in modernen ethischen Entwürfen in einem nicht mehr zu verantwortenden Ausmaß vernachlässigten intentionalen Einheit des sittlichen Aktes zu ihrer Ganzheit und zu ihrer letzten ethischen

Rechtfertigung. Alle diesem Teil vorausliegenden Erörterungen werden der das Ziel der Handlung im Sinn der Vernünftigkeit der Praxis konstituierenden praktischen Vernunft, die sich in *dieser* Vernünftigkeit als praktische Vernunft darstellen muß, zugeordnet. Dabei liegt MR vor allem an der »Struktur einer anwachsenden Konkretisierung und Determinierung eines intentionalen Zielstrebens« (512). Insbesondere aber will MR die Aufmerksamkeit darauf lenken, daß der in der praktischen Vernunft wirkende »praktische Intellekt«, durch den die genannte Konkretisierung und Determinierung geleistet wird, »selbst eine ... zunehmende Konkretisierung erfährt« (512). Deutlicher ausgedrückt: Es kommt MR darauf an, bis ins Detail des sittlichen Aktes hinein den Aufweis zu führen, daß die praktische Vernunft in der Wahl oder Bestimmung des in concreto zu Tuenden konstituierend am Werk ist.

Zur Rechtfertigung dieser Sicht der sittlichen Handlung, die, als »kata logon prattein« (413–421) verstanden, sowohl den Weg der Untersuchung als auch – jedenfalls auf weite Strecken – den ethischen Weg des abendländischen Menschen vorgezeichnet hat, tut MR den Schritt zu den auch der überkommenen Moralthologie nicht völlig unbekanntem praktischen Prinzipien. Diese waren in den vergangenen Epochen wegen der zeitweise forcierten Vermengung des moralthologischen mit dem juristischen Denken allerdings nicht mehr mit Nachdruck und vor allem nicht in der gehörigen inneren Zuordnung zum sittlichen Akt selber *philosophisch* weiterreflektiert und *ethisch* zur Geltung gebracht worden. In der Anwendung dieser Prinzipien, für die sich bei Aristoteles – wenn auch nicht in erster Linie in den ethischen Schriften – Ansätze finden lassen, die allerdings erst von Thomas aus ihrer Beschränkung auf die Ordnung der Affekte herausgelöst und in seinem Begriff der *lex naturalis* (530–557) auf intellektive Weise, d. h. unter Zuhilfenahme des praktischen Intellekts, bis zu einer Ordnung des immer auch affektiv mitgetragenen Wissens weitergeführt worden sind, kann MR die natürliche Tugend als »Organ« dieses praktischen Intellekts«, dem eine »wahrheitserschließende Bedeutsamkeit« (590–592) zukommt, in die Diskussion bringen. Mit der Erörterung der Klugheit, der »Vollkommenheit der praktischen Vernunft« (565), in der die praktische Vernunft ihre Einheit und Vollendung erreicht (vgl. 558–576) und die sittlichen Tugenden in affektiver und intellektiver Hinsicht füreinander zu grundlegender, weil die Intentionalität des »kata logon prattein« sachgemäß bewahrenden und aktpsychologisch zugleich weiterführenden Bedeutsamkeit gelangen, zeigt MR dem handelnden Subjekt schließlich sein wahres Verhältnis zu seinem *idion ergon* der sittlichen Handlung. Es ist ein Verhältnis, das ohne die Tugend auf keinen Fall in den Blick kommen kann, aber die Tugend, die ohne Klugheit nicht Tugend sein kann, zugleich befördert. So muß auch das Tugendverständnis vom Gedanken der Intentionalität profitieren.

Tatsächlich ist es MR auf diesem Weg möglich, dem Autonomieanspruch des heutigen Menschen in einer Weise Rechnung zu tragen, die seinem Freiheitspathos nicht nur keinen Eintrag tut, sondern dieses vielmehr zu einem Freiheitsethos erweitert; denn das sittliche Subjekt wird auch für den Fall, daß es in der Entscheidung der Frage nach dem zu Tuenden gänzlich auf sich zurückgeworfen ist, nicht mit dem – im Grunde zynisch klingenden – Hinweis allein gelassen, es müsse für seine selbstver-

antwortlich übernommenen, also seiner Freiheit gegebenenfalls zugemuteten Fehl-Entscheidungen und Fehl-Handlungen zwangsläufig auch geradestehen. Im Sinn des von MR mit Berufung auf Aristoteles und Thomas von Aquin vorgelegten Konzepts der praktischen Vernunft und ihrer Vollendung durch die an die *lex naturalis* zurückgebundene Klugheit, gehört es aufgrund ihres das Handlungsziel konstituierenden Wesens, die *lex naturalis* so zu fassen, daß sie die *lex aeterna* einerseits zur Voraussetzung hat, daß ihrer Abhängigkeit vom ewigen Gesetz also kein Riegel vorgeschoben wird, ohne daß andererseits der als Prozeß zu verstehenden Intentionalität der praktischen Vernunft mit der geforderten Offenheit gegenüber der *lex aeterna* eine Grenze gesetzt sein müßte, die mit ihrer intentional wirkenden Kompetenz für das sittlich Gute nicht zusammenzubringen wäre. Zu den Prinzipien der praktischen Vernunft gehört auch der Gedanke, daß sich das sittliche Subjekt durch das Gewissen gegebenenfalls zur Frage nach den besseren Prinzipien des sittlichen Handelns bewegen läßt. Jedenfalls hat eine philosophische Ethik im Namen der Intentionalität der praktischen Vernunft und folglich auch der recht verstandenen sittlichen Autonomie auch das Element der Reue und Umkehr in eine von ihr zu verantwortende Handlungstheorie aufzunehmen. Die damit gegebene denkerische Notwendigkeit, eine *lex naturalis* im Sinn der von MR vorgelegten Untersuchung anzuerkennen, dürfte dort kaum ein Hindernis sein, wo die Ethik von ihren Vertretern als *philosophisch* zu bewältigende Disziplin aufgefaßt und auf dieser Basis im Blick auf die Erfordernisse der jeweiligen Gegenwart weitergeführt wird.

4. Die Wahrheit der sittlichen Autonomie

Das von MR mit Hilfe eines sehr renommierten Verlags der Öffentlichkeit übergebene sorgsam aufgemachte Buch empfiehlt sich selbst mit dem Hinweis: »Aufgrund ihrer vielschichtigen Anlage leistet die vorliegende Studie ebenso einen Beitrag zur Aristotelesinterpretation wie zur Rezeptionsgeschichte Aristotelischer Ethik. Sie dokumentiert deren systematische Ausweitung zu einer normativ begründeten und im Kontext einer erweiterten Theorie praktischer Vernunft stehenden Tugendethik bei Thomas von Aquin.« Es wäre aber höchst einseitig, wollte man bei dieser Qualifizierung des Buches stehenbleiben und es etwa als ein Plädoyer für die Tugend im Sinn des Aristoteles und des heiligen Thomas von Aquin einstufen. Gewiß! In dem hier angezeigten Buch kommen auf weite Strecken nur diese beiden, für das Verständnis der abendländischen Geistigkeit und der Wahrheit über den Menschen maßgeblich gewordenen Autoritäten zur Sprache, jedoch nicht als Autoritäten nur für das, was einst gegolten hat. MR darf für sich in Anspruch nehmen, einer Gesellschaft auf den Mund geschaut zu haben, die über »immer weniger wirkmächtige 'endoxa'« (anerkannte Meinungen) verfügt und deswegen faktisch »die durch Thomas eröffnete Möglichkeit der Berufung auf die unmittelbare praktische Einsicht des einzelnen in den Mittelpunkt rückt« (596). Dafür hat MR die Theorie geliefert – allerdings eine Theorie, die an die Stelle des dem technisch denkenden Menschen als

machbar und plausibel erscheinenden Nützlichen und Vorteilhaften das sittlich Gute rückt und es dem Ethiker zumutet, die geistige Anstrengung nicht zu scheuen, dieses Gute wieder in den Rang der der praktischen Vernunft erreichbaren Vernünftigkeit der Praxis zu erheben – nicht im Namen einer für sich stehenden Tugend, sondern im Namen einer Vernunft, die kraft der Tugend ihre Möglichkeiten bis an die äußerste, dem Intellekt erreichbare Grenze wahrzunehmen entschlossen und fähig ist. Als Typus, dem für die Entfaltung dieser ethischen Sicht des Lebens und Zusammenlebens von der katholischen Kirche durch die Kanonisierung »eine nicht unerhebliche Funktion« zugesprochen werde, nennt MR, allerdings nur beispielhaft – »die Heiligen« (596). Auch mit diesem Beispiel bleibt MR dem primär philosophischen Anliegen seiner Untersuchung treu.

Antike versus zeitgenössische Exegese

Theodoret von Kyros' Kommentar zu Gal 1,19

Von Albert Viciano, Pamplona*

1. Einführung

Die Auslegung der Heiligen Schrift ist einer der wichtigsten Aspekte im Prozeß der Inkulturation des Glaubens. Das gilt für die Zeit der Kirchenväter genauso wie für heute. Die Methoden der Auslegung haben sich von der Antike bis zur Gegenwart weiterentwickelt, so daß bisweilen die patristische Exegese von einem modernen Standpunkt aus ungenügend erscheinen mag, wenigstens im Hinblick auf die Anwendung der Hermeneutik. Nun muß man sicher zugeben, daß den Vätern der geschichtlich-religiöse Hintergrund des ersten Jahrhunderts zu einem großen Teil nicht bekannt war, weil ihnen Dokumente darüber nicht zur Verfügung standen wie uns heute. »Die Theologie ist aus der exegetischen Tätigkeit der Väter ›inmitten der Kirche‹ und zumal in den liturgischen Versammlungen entstanden, in Kontakt mit den geistlichen Bedürfnissen des Volkes Gottes. Diese Exegese, in der sich das geistliche Leben mit dem rationalen theologischen Denken verbindet, zielt immer auf das Wesentliche, wenn auch in Treue zum gesamten heiligen Glaubensdepositum. Sie ist gänzlich auf das Geheimnis Christi konzentriert, auf das sie alle Einzelwahrheiten in einer wunderbaren Synthese bezieht. Statt sich in zahlreiche theologische Randprobleme zu verlieren, suchen die Väter das Ganze des christlichen Geheimnisses zu umfassen, indem sie der Grundbewegung der Offenbarung und der Heilsökonomie folgen, die von Gott über Christus zur Kirche geht, dem Sakrament der Vereinigung mit Gott und Ausspenderin der göttlichen Gnade, um zu Gott zurückzukehren«¹.

Ein gutes Beispiel für ein hermeneutisches Problem für die Kirchenväter stellt die neutestamentliche Rede von den Brüdern und Schwestern Jesu dar. Die antiken kirchlichen Schriftsteller erkannten darin eine Klippe, die man meiden mußte, wollte man nicht die Jungfräulichkeit Mariens leugnen. Die moderne Exegese dagegen arbeitet mit anderen Kategorien: Die Gruppe der Brüder Jesu ist keine Familie im herkömmlichen Sinn des Wortes, sondern eine religiöse Gruppe mit bestimmten messianischen Erwartungen. Die neutestamentlichen Quellen lassen erkennen, daß diese Gruppe sich von der christlichen Gemeinschaft abhob und in einer gewissen

* Übersetzt von Harald Schuwerack, Mering

¹ Kongregation für das katholische Bildungswesen für die Seminare und Studieneinrichtungen, Instruktion über das Studium der Kirchenväter in der Priesterausbildung (Verlautbarungen des Apostolischen Stuhls 96), Bonn 1989.

Spannung zu Jesus und den von ihm berufenen Jüngern stand². So wäre die Bezeichnung der »Brüder Jesu« ein terminus technicus der judenchristlichen Gemeinde von Jerusalem für eine interne Gruppe, die noch zu Lebzeiten Jesu entstanden war: Ein semitischer Ausdruck also, den die Kirchenväter nicht in seiner ganzen Bedeutung erfaßt haben. Nun haben die im römischen Reich lebenden christlichen Exegeten sicherlich von den philologischen Hilfsmitteln ihrer Zeit Gebrauch gemacht³. So konnten sie in den griechischen Wörterbüchern nachlesen, daß adelphós – Bruder – nicht immer leiblicher Bruder bedeuten mußte, sondern auch ein naher Verwandter so genannt wurde. Aber es gab keine Erklärung des Begriffs »Bruder« im Hinblick auf seine religiöse Bedeutung in der urchristlichen Gemeinde in diesen Wörterbüchern.

2. Die »Brüder und Schwestern Jesu« in der patristischen Exegese: Ein Überblick

Wie J. Blinzler⁴ und B. Schwank⁵ zeigen, faßten beinahe alle griechischen Kirchenväter die im Neuen Testament häufige Rede von den »Brüdern (und Schwestern) Jesu« (vgl. Mk 3,31–35; 6,3; Mt 12,46–50; 13,55–56; Lk 8,19–21; Joh 2,12; 7,3.5.10; Apg 1,14; 1 Kor 9,5; Gal 1,19) als Beweis für eine erste Ehe von Josef auf. Da die »Brüder und Schwestern Jesu« der ersten Ehe Josefs entstammen sollten, blieb auf diese Weise die Jungfräulichkeit Mariens gewahrt.

Diese Deutung geht auf das apokryphe Protoevangelium des Jakobus zurück, das um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstand. Durch Hegesipp, dem die alten apostolischen Traditionen Palästinas bekannt waren, ist überliefert, daß man mit »Brüder Jesu« nähere Verwandte meinen konnte⁶. Das Problem entstand mit dem Fort-

² W. Paschen, *El Hijo de María* (MC 6,3). Alcances y límites de una interpretación, in: L. F. Mateo-Seco (Hg.), *Cristo, Hijo de Dios y Redentor del Hombre*, Pamplona 1982, 567–571; vgl. J. A. Fitzmyer, *Vingt questions sur Jésus-Christ*, Paris 1983, 95–97.

³ Vgl. beispielsweise im Hinblick auf die antiochenische Schule Chr. Schäublin, *Untersuchungen zu Methode und Herkunft der antiochenischen Exegese*, Köln 1974.

⁴ J. Blinzler, *Die Brüder und Schwestern Jesu*, Stuttgart 1967, 130–144.

⁵ B. Schwank, Art. »Brüder und Schwestern Jesu«, in: *Marienlexikon I* (1988) 594 f.

⁶ Zur Bedeutung des Hegesipp'schen Zeugnisses vgl. Blinzler 94–110; J. A. de Aldama, *María en la patristica de los siglos I y II*, Madrid 1970, 225–230; M. Durst, Art. »Hegesipp«, in: *Marienlexikon III* (1991) 91–93. Das Zeugnis von Hegesipp, fragmentarisch überliefert von Eusebius von Cäsarea (*Historia ecclesiastica* 2,23,4; 3,20,1; 4,22,4), bereitet der Deutung gewisse Schwierigkeiten: Hegesipp nennt als ersten Bischof Jakobus, den »Herrenbruder«, als zweiten Simeon, den »Vetter Jesu«. Angesichts dieser Schwierigkeiten nimmt Durst unter den modernen Forschern, die diese Frage ausgiebig erörtert haben, eine vermittelnde Position ein. Einerseits hält Durst für wahrscheinlich, daß Hegesipp Jakobus für einen leiblichen Bruder Jesu hält, und stimmt mit Aldama darin überein, daß das Zeugnis von Hegesipp die »Brüder Jesu«, Jakobus und Judas nicht eindeutig als seine Vettern identifiziert. Andererseits behauptet Durst, daß man Hegesipp nicht als Zeuge für oder gegen die *virginitas post partum* Mariens anführen kann, weil dieses Problem sich außerhalb seines theologischen Horizonts befindet. Für Aldama ist es daher am wahrscheinlichsten, daß Hegesipp die Verwandtschaftsbeziehung, aufgrund derer man Jakobus und Judas »Brüder Jesu« nannte, nicht wirklich darlegt.

gang der Zeit, weil der Kontakt zu bestimmten palästinisch-christlichen Überlieferungen verloren ging. So entstand dann die neue Deutung, für die das Protoevangelium des Jakobus steht und in der griechischen Kirche stark rezipiert wurde. Auch die syrischen Väter schlossen sich dieser Überlieferung an.

In der lateinischen Kirche dagegen setzten nur wenige Theologen von Bedeutung diese Linie fort, nämlich Hilarius von Poitiers, Ambrosiaster und Gregor von Tours. Im Gegensatz dazu behauptet Hieronymus in seiner Kontroverse mit Helvidius über die Jungfräulichkeit, daß die sogenannten Brüder Jesu Vettern aus der Familie von Maria gewesen seien. Auf diese Weise gab Hieronymus dieser Überlieferung ein theologisches Fundament, das in der lateinischen Kirche über viele Jahrhunderte hinweg Bestand haben sollte⁷.

3. Der Kommentar des Theodoret von Kyros zu Gal 1,19

Unter den griechischen Kirchenvätern ragt eine der antiochenischen Schule entstammende Deutung hervor. In Übereinstimmung mit der Exegese von Johannes Chrysostomus setzte sich Theodoret von Kyros (ca. 393 – ca. 466) von der im christlichen Osten gängigen Lehrmeinung ab, nach der die Brüder Jesu als Geschwister aus einer ersten Ehe Josefs seine Stiefbrüder waren, und stimmte weitgehend der westlichen Auffassung zu, die in den Brüdern Jesu leibliche Verwandte aus der Familie Mariens erblickte.

Gal 1,19 spricht von Jakobus, dem Herrenbruder: »Von den anderen Aposteln habe ich keinen gesehen, nur Jakobus, den Bruder des Herrn«. Chrysostomus bezeichnet Jakobus in seinem Kommentar zum paulinischen Text als Sohn des Klopas, »wie auch der Evangelist sagt«. Chrysostomus verweist hier auf Joh 19,25. Und obwohl er sagt, »er war nicht ein Bruder des Herrn dem Fleisch nach«, unterläßt er doch eine genauere Bestimmung der Verwandtschaftsbeziehung zwischen Klopas und Josef oder Klopas und Maria, wie er auch eine erste Ehe Josefs nicht ausschließt⁸.

Der Kommentar Theodorets dazu ist viel ausführlicher:

»Von den anderen Aposteln habe ich keinen gesehen, nur Jakobus, den Bruder des Herrn [Gal 1,19]. Er wurde zwar Bruder des Herrn genannt, war es aber nicht von Natur. Denn er war nicht ein Sohn Josefs aus einer ersten Ehe, wie einige meinen, sondern ein Sohn des Klopas und ein Vetter des Herrn. Die Mutter war nämlich die Schwester der Mutter des Herrn⁹«.

⁷ E. Peretto, *Mariologia Patristica*, in: A. Quacquarelli (Hg.), *Complementi interdisciplinari di Patrologia*, Rom 1989, 745f.; St. Frerich, Art. »Hieronymus«, in: *Marienlexikon III* (1991) 186 f.

⁸ Ioannes Chrysostomus, *Commentarius in Epistolam ad Galatas 1,19* (PG 61, 632); J. A. Cramer, *Catena in Sancti Pauli Epistolas ad Galatas*, Oxford 1842, 26. Vgl. F. Spedalieri, *La Madre di Dio nella soteriologia di San Giovanni Crisostomo*, in: *Ephemerides Mariologicae* 15 (1965) 385–411; S. Zincone, *Giovanni Crisostomo. Commento alla Lettera ai Galati. Aspetti dottrinali, storici, letterari*, L'Aquila 1980.

⁹ Theodoretus, *Commentarius in Epistolam ad Galatas 1,19* (PG 82, 468 C-D) Vgl. A. Viciano, *Cristo el Autor de nuestra Salvación. Estudio sobre el Comentario de Teodoro de Ciro a las Epístolas Paulinas*, Pamplona 1980; ders., *Theodoret von Kyros als Interpret des Apostels Paulus*, in: *Theologie und Glaube* 80 (1990) 279–315.

Chrysostomus wie Theodoret stützen sich auf Joh 19,25: »Bei dem Kreuz Jesu standen seine Mutter und die Schwester seiner Mutter, Maria, die Frau des Klopas, und Maria von Magdala«. Dieser Passus ist schwierig zu deuten, weil er keine Lösung für einige Fragen gibt: 1. Wie viele Frauen standen unter dem Kreuz: zwei, drei oder vier? 2. Wie ist der Nominativ »he toù Klopà«, die des Klopas, zu verstehen? Ist sie die Tochter, die Schwester, die Frau oder gar die Mutter? 3. Welche Verwandtschaftsbeziehung besteht zwischen »der des Klopas« und Maria, der Mutter Jesu? Ist sie eine Schwester oder Stiefschwester, eine engere Verwandte (Nichte, Cousine, Schwägerin) oder eine Verwandte im weitläufigeren Sinn. Alle diese Möglichkeiten sind im Laufe der Geschichte der biblischen Exegese vertreten worden. Möglicherweise ist Klopas identisch mit dem Lk 24,18 erwähnten Kleopas. Einige Exegeten vertraten auch die Ansicht, daß »die des Klopas« von Joh 19,25 mit der Maria, der Mutter Jakobus des Kleinen und des Joses von Mk 15,40 identisch ist¹⁰.

Theodoret von Kyros geht davon aus, daß nach Joh 19,25 drei Frauen unter dem Kreuz standen. »Die des Klopas« ist die Frau des Klopas und die Schwester der Mutter Jesu. Und schließlich sagt Theodoret ausdrücklich, daß »die des Klopas« die Mutter des Jakobus ist. Auf diese Weise setzt der Bischof von Kyros die Exegese von Johannes Chrysostomus fort und füllt die Untiefen auf, die man bei seinem Vorgänger noch wahrgenommen hat.

Die Exegese Theodorets erweist sich, auch wenn sie sich auf den Kommentar von Chrysostomus zu Gal 1,19 stützt, in hohem Maß neu für die griechische Kirche. Möglicherweise benützten Chrysostomus und Theodoret dieselbe unbekannte zur antiochenischen Schule gehörige Quelle¹¹. Es ist aber auch denkbar, daß Theodoret seine Sonderstellung in der griechischen Kirche aufgrund seiner Kenntnis der seit Hieronymus¹² dominierenden lateinischen Position eingenommen hat: Es hat keine erste Ehe Josefs gegeben, und Jakobus, der Herrenbruder, war ein Vetter Jesu und Sohn des Klopas, dessen Frau die Schwester der Mutter Jesu war.

4. Schluß

Wie alle christlichen Exegeten der Antike konnte auch Theodoret nicht die im semitisch-christlichen Konzept der »Brüder Jesu« enthaltene ekklesiologische Aus-

¹⁰ F. A. Steminger, Art. »Klopas«, in: *Marienlexikon III* (1991) 573 f.

¹¹ Diese Quelle kann nicht Hegesipp sein (s. Anm. 6), weil dieser Klopas für den Bruder Josefs und den Vater Simeons, dem Nachfolger des Jakobus als Bischof von Jerusalem, hält.

¹² Tatsächlich sagt Hieronymus: »Iacobus, qui appellatur frater Domini, cognomento Iustus, ut nonnulli existimant, Ioseph ex alia uxore, ut autem mihi videtur, Mariae sororis Matris Domini« (*De viris illustribus* 2, PL 23, 609 A). Vgl. J.-N. Guinot, *Les sources de l'exégèse de Théodoret de Cyr*, in: E. A. Livingstone (Hg.), *Studia Patristica XXV. Papers presented at the Eleventh International Conference on Patristic Studies held in Oxford 1991, Löwen 1993*, 72–94.

sage erkennen. Hier ist also ein Beispiel für ein »Randproblem«¹³ gegeben, daß die Väter bei ihrer Exegese nicht vollständig bedacht haben. Sie interessierten sich vielmehr für die neutestamentlichen Ausdrücke »Maria, die Mutter Jesu« und »Jesus, der Sohn Mariens«. Von daher verstanden die Väter die Rolle Mariens im Geheimnis der Menschwerdung. So kam es, daß die Bezeichnung »Brüder Jesu« in christologisch-mariologischen und nicht in ekklesiologischen Kategorien interpretiert wurde.

Aber auch Theodoret hat die Perspektiven, die sich aus seiner Intuition ergaben, nicht bis ins Letzte weiterentwickelt. In der Tat kann die Aufgabe, die dem heiligen Josef im Werk der Erlösung zukommt, wenn er ein alter Mann und Witwer ist – so die allgemeine Auffassung der griechischen Kirche seit dem Protoevangelium des Jakobus – nicht dieselbe sein, als wenn es sich um einen jungen, enthaltsamen und im Arbeitsleben stehenden Mann handelt: Es ist die moderne Exegese, die diese Facetten des Lebens von Josef herausarbeitet, um damit andere Aspekte des Geheimnisses der Menschwerdung zu vertiefen.

¹³ »Randproblem« im Sinn der in Anm. 1 zitierten Instruktion. Die Unterscheidung zwischen »Wesentlichem« und »Randproblemen« in der Exegese wird aus dogmatischer Perspektive getroffen. Diese Unterscheidung mag für den schockierend erscheinen, der in rein hermeneutischen Kategorien denkt. Jeder Exeget, auch der, der dem Dogma treu bleibt, will den Text nach allen möglichen Gesichtspunkten interpretieren. Dabei unterscheidet er nicht unbedingt zwischen Wesentlichem und Nebensächlichem, weil dieses ja auch zur Erhellung von jenem beitragen kann.

Volkskunde

Guth, Klaus: Kultur als Lebensform. Aufsätze und Vorträge. Band 1, St. Ottilien: Eos 1995, 480 S., ISBN 3-88096-795-4, DM 68,00.

Der verdiente Bamberger Volkskundler Klaus Guth hat in dem vorliegenden Sammelwerk ausgewählte Schriften aus beinahe drei Jahrzehnten seiner Forschungstätigkeit vereint.

Der Band enthält fünf Themenschwerpunkte: das erste Kapitel ist den volkskundlichen Kategorien gewidmet (Volk, Kultur, Nation), das zweite Kapitel faßt Beiträge zur Fest- und Brauchkultur zusammen (Heiligenverehrung, Geburt und Tod, jüdisches Brauchtum), das dritte Kapitel bündelt Abhandlungen über soziale Einrichtungen, Bewegungen und Gruppen (Spitäler, Armenfürsorge, Hausindustrie), das vierte Kapitel widmet sich Pilgerfahrten, Missionsreisen und Wallfahrten (Heiliges Land, Franken, Pommern, Polen) und das fünfte Kapitel handelt schließlich von Kulturkontakten und Kulturkonflikten über die Grenzen Frankens hinaus (Migrationsbewegungen und Einzelbeispiele). Ein umfangreicher Anhang weist die Erstveröffentlichung der Beiträge nach und dokumentiert die wissenschaftlichen Arbeiten der Absolventen des Faches Volkskunde der Universität Bamberg seit 1990. Ein sorgfältiges Orts- und Personenregister schließt den Band ab.

Schon bei der ersten Durchsicht des Werkes fällt die Vielseitigkeit der hier versammelten Forschungsbeiträge ins Auge und dieser Eindruck wird noch bestärkt, wenn man sich den einzelnen Themen genauer widmet. Die meisten Aufsätze beruhen auf einem interdisziplinären Ansatz, wobei die volkskundliche Blickrichtung nie aus den Augen verloren wird. Hier spricht ein kundiger Theologe, ein breit rezipierender Sozial- und Wirtschaftshistoriker, ein ausgewiesener Landeshistoriker sowie ein modern denkender Volkskundler. Franken mag zwar der Ausgangspunkt der meisten Forschungen sein, aber der Horizont geht weit über die Grenzen der Region hinaus und umfaßt ebenso den slawischen Kulturraum wie das heutige Polen, verfolgt die Spuren fränkischer Siedler in die USA ebenso wie die diversen Ausprägungen der bayerischen Festkultur. Nicht nur räumlich, sondern auch zeitlich ist der Bogen weit gespannt, er reicht vom Spätmittelalter bis in die unmittelbare Gegenwart hinein. Anhand einiger besonders interessanter Beispiele sei im folgenden erläutert, welches Anliegen der Autor

mit der Zusammenführung der Beiträge verbunden hat.

Beginnen wir mit einem Bamberger Thema, dem Spitalwesen im Mittelalter und der Frühen Neuzeit (S. 123–133). Guth kann anhand des St. Katharinenospitals von 1203 sowie des St. Elisabethspitals von 1328/30 nachweisen, daß es sich um reiche Stiftungen gehandelt hat, die zunächst als »Mehrzweckeinrichtungen« anzusehen sind. Findelkinder erhielten hier ebenso eine Unterkunft wie alte Menschen oder gebärende Frauen. Erst nach 1400 werden sie in reine Alters- und Pflegestätten umgewandelt, und die Kranken isoliert in anderen Häusern untergebracht. Verbänden die Stifter mit ihrer großzügigen Spende noch die religiös fundierte Hoffnung auf ihr Seelenheil, so entwickelte sich in späteren Jahrhunderten mehr und mehr ein städtisches Almosen- und Krankenwesen, das hauptsächlich auf die Grundversorgung hilfälliger Personen abgestellt war. Ein Ausblick auf den St. Johanniss-Siechkobel in Nürnberg (1234), in dem die Spitalbrüder des Deutschen Ordens zusammen mit Leprösen lebten, runden den Beitrag ab, denn auch diese Einrichtung ging bereits Mitte des 14. Jahrhunderts in die Hände des Rates über. Dennoch lassen sich über lange Zeiträume hinweg Legate und Schenkungen für die städtischen Spitäler nachweisen. Das Spitalwesen ist nach Guths Recherchen von Anfang an eine kirchliche, kirchlich-bürgerliche und bürgerliche Angelegenheit gewesen. Weitere Forschungen können an seinen Ergebnissen anknüpfen, ich darf aus Augsburger Perspektive an das Pilgerhaus erinnern, das eine ganz ähnliche Entwicklung wie die Bamberger Spitäler durchgemacht hat.

Aus einem Vortrag des Jahres 1980 ist die Publikation über Korbmacher und Korbmacherei in Oberfranken um 1900 hervorgegangen, hier liegt also ein Beitrag zur Heimarbeit vor (S. 211–224). Es handelt sich um eine besondere Variante des Korbflechtens, nämlich der Feinflechterei weißer Weidenschienen, die im ausgehenden 18. Jahrhundert in Oberfranken eingeführt wurde. Guth kann nachweisen, daß diese Variante eines Spezialhandwerks lange Zeit nicht von der Industrialisierung überrollt wurde und wie viele andere handwerkliche Fertigungstechniken der Maschine zum Opfer fiel, sondern nach einer Zählung des Jahres 1911 immer noch 12000 Beschäftigte ernährte und damit den ersten Platz in der Ausübung der ländlichen Heimgewerbe in

der Region einnahm. Das eigentliche Gewicht seiner Ausführungen liegt in der Analyse der Mentalität und Lebensform der Korbflechter, denen er eine besondere Lebendigkeit und Vielfalt des Vereins- und Festlebens vornehmlich in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts bescheinigt. Die Gründe dafür mögen in der Kontinuität der rein handwerklichen, in familiärer Atmosphäre ausgeübten Tätigkeiten liegen, die einen stabilen Wechsel vom Alltag zum Fest erlaubt. Die Lebensform bedingt die Mentalität, so lautet das Fazit der Untersuchung.

Aus den Beiträgen zur religiösen Volkskunde nimmt die Untersuchung über die Wallfahrt als Ausdruck religiöser Volkskultur (S. 271–288) einen zentralen Platz ein, da in den vergangenen zwei Jahrzehnten vielfach über die Aufgabe der Wallfahrtsforschung debattiert worden ist. Der Autor unterteilt dann auch seinen Ansatz in drei Dimensionen, nämlich in die der epochen-spezifischen Erscheinungsbilder, desweiteren in die der Sachzeugnisse, aus denen Kultstätte und Pilgerweg bestehen sowie in die Brauchhandlung einschließlich des gesamten Wallfahrtsgeschehens. Wallfahrt muß demnach als ein komplexes Handlungssystem analysiert werden.

Epocheprägende Wallfahrten lassen sich vor allem am Beispiel der marianischen Bewegung des Spätmittelalters, der Barockzeit sowie der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts ausmachen. Auf ihr fußen viele andere, sekundäre Wallfahrten, die als Überformung marianischer Kultstätten angesehen werden müssen. Im Falle der Marienwallfahrten lassen sich bereits für das 15. Jahrhundert im ganzen süddeutschen Raum Gnadenorte mit einer hohen Volksbeteiligung ausmachen, so soll etwa nach Regensburg zur Schönen Maria bereits in der vorreformatorischen Zeit ein Zug von 50000 Menschen gewallfahrtet sein. Die hohe Bindekraft volksreligiöser Praxis für weiträumige Regionen wird an diesem Beispiel besonders gut sichtbar. Die Realien der Wallfahrt werden ausführlich behandelt, da die ältere Frömmigkeitsforschung eine Reihe von Ergebnissen zum Gnadenbild, zu Votivgaben oder zu Devotionalien vorgelegt hat. Auch moderne Requisiten einer Wallfahrt, etwa aus Plastik, finden durch den Verfasser Beachtung, da sie ebenso wie ihre Vorläufer, Ausdruck der Mentalität der Wallfahrer sein können. Die komplexe Brauchhandlung zwischen Pilgerweg und Gnadenstätte bildet den Abschluß der Abhandlung. Es geht hier vornehmlich um Gemeinschaftswallfahrten, die eine Fülle von Einzelhandlungen in sich bergen. Guth unterteilt

diese in Handlungen auf dem Weg zum Kultort, religiöse Handlungen an der Gnadenstätte, liturgische Handlungen an der Wallfahrtsstätte sowie Sonderformen von Brauchhandlungen im Umkreis der Gnadenstätte. Er kann dabei feststellen, daß viele Etappen der Wallfahrt, wenn sie als »Auf-dem-Weg-Sein« verstanden werden, noch nicht genau erforscht sind und sich der Frömmigkeitsforschung auch in Zukunft ein weites Feld eröffnet.

Diese drei Untersuchungen stehen stellvertretend für den Forschungsansatz, den Klaus Guth in seinen Schriften vertritt. Erwähnt werden sollte noch sein besonderes Anliegen der Erforschung jüdischer Volkskultur auf dem Lande, der ein Beitrag über die Sabbatfeier und Hochzeit gewidmet ist, sowie seine beständige Auseinandersetzung mit den Grundbegriffen der Volkskunde, die in den einleitenden Beiträgen abgehandelt werden.

Es ist ein beeindruckender Korpus an Untersuchungen zusammengekommen, der im ganzen ebenso sachkundig wie dem Neuen und Unbekannten aufgeschlossen ist. Traditionelle Themen der Volkskunde begegnen einem hier im Gewand einer modernen Kulturwissenschaft, die die Herausforderungen der Mentalitätsgeschichte angenommen hat und viele weiterführende Fragen der Sozial- und Wirtschaftsgeschichte in volkskundliche und regionalkundliche Forschungsansätze integriert.

Kritisch anzumerken bleibt lediglich, daß sich durch das Zusammenführen verstreuter Aufsätze einige Redundanzen ergeben haben, so begegnet dem Leser Mühlmanns Kulturdefinition in mehreren Beiträgen wieder. Auch ist die Wahl der Titel und Zwischenüberschriften nicht immer glücklich, da sie bereits in anderen Kontexten im Gebrauch waren und dementsprechend Assoziationen hervorrufen, etwa bei der Überschrift zum fünften Kapitel »Kulturkontakt, Kulturkonflikt«, einem allseits bekannten Tagungsthema aus dem Jahre 1987 mit anderen inhaltlichen Schwerpunkten.

Sieht man von diesen Randerscheinungen ab, so bietet sich hier ein breites räumliches und zeitliches Spektrum an Untersuchungen, in denen viele interessante Spuren des Volkslebens in und außerhalb Frankens verfolgt werden. Der Band sei daher allen einschlägigen Bibliotheken und interessierten Fachleuten aus Theologie, Landes- und Volkskunde sowie regionaler Wirtschafts- und Sozialgeschichte zur Anschaffung empfohlen.

Sabine Doering-Manteuffel, Augsburg

Philosophie

Keller, Albert, *Philosophie der Freiheit*, Graz, Wien, Köln: Styria 1994, 350 S., ISBN 3-222-12294-6, DM 56,00.

In Anbetracht der Vielzahl von Veröffentlichungen zur Freiheitsthematik erweckt der Anspruch A. Kellers, im Rahmen einer einbändigen Monographie eine »Philosophie der Freiheit« bieten zu wollen, ebenso Neugier wie auch anfängliche Skepsis.

Die Weise, wie nun der Vf. an diese hochgesteckte Aufgabe herangeht, überrascht: Einerseits faßt er dieses Thema weiter, als es ohnehin schon ist. Vf. weist auf, daß Freiheit nicht eine Qualität oder Bestimmung neben anderen ist, die das menschliche Leben auszeichnet, sondern ein »Hauptthema der Philosophie« (16), ohne das sämtliche anderen Disziplinen der Philosophie nicht zu bewältigen wären. Sofern der Mensch nicht nur Freiheit hat, sondern Freiheit ist, läuft nach Meinung Kellers in dessen Freiheit alles brennpunktartig zusammen, wird hier der Mensch als ganzer, als Person zur Sprache gebracht.

Andererseits aber zwingt der Vf. sich und den Leser zu äußerster Strenge und gedanklicher Disziplin in der Strukturierung und Bewältigung dieses immensen Stoffes. Er wendet die drei auf eine Bestimmung des Menschen zielenden Fragen Kants nach dem Wissen, Sollen und Hoffen des Menschen auf die Freiheit an: Was kann ich von der Freiheit wissen – was soll ich mit der Freiheit tun – was kann ich durch die Freiheit hoffen (vgl. 22–24)?

Unter dem Stichwort »Was kann ich von der Freiheit wissen?« werden Wesen und Faktum der Freiheit sowie ihre Beziehung zur Vernunft und zur Personalität abgehandelt. Die Frage nach dem Sollen legt sich aus in den Verhältnisbestimmungen zwischen Freiheit und Norm, Mitmenschlichkeit, Gesellschaft und Welt. Die dritte auf das Hoffen gehende Leitfrage hingegen verknüpft die Freiheit mit dem Thema »Glück« und der Gottesfrage.

Nicht nur inhaltlich, sondern auch hinsichtlich des *Procedere* wird mit großer Disziplin strukturiert: Jeder der genannten Themenbereiche setzt ein mit einer deutlich auch im Schriftbild abgehobenen These, deren Gehalt und Sinn noch vor ihrem Erweis erläutert werden. Dabei legt Vf. auch immer wieder Rechenschaft ab über den Stand der Erörterung und ihren inneren Zusammenhang.

Wie lassen sich, wenn Philosophie nicht in unendlich vielen Zungen sprechen will, philosophische Thesen rechtfertigen und begründen? Wenn

Vf. in der Nachfolge Kants auf die »eigene Einsicht und eigene Erfahrung« als die »allein ausschlaggebenden Erkenntnisquellen der Philosophie« (19) verweist, dann scheint dies auf den ersten Blick – gerade wenn man an das Zerbrechen gesellschaftlicher Gefüge in bloße Erlebnis- oder begrenzte Kommunikationsgemeinschaften denkt – eher in Richtung auf ein Philosophieren im unaufhebbaren Dissens zu laufen. Jedoch wertet der Hinweis auf eine möglicherweise mangelnde eigene Kompetenz das Autoritätsargument wieder auf (19). Es bleibt aber die Grundintention des Vf., soweit wie nur immer möglich mit seinem Leser den Weg des Denkens in Freiheit, und d. h. in eigener Einsicht und unter Ausweis von Autorität als begründeter Sachautorität zu gehen. Und erst im Horizont dieser gedanklichen Eigentätigkeit enthüllt sich dem Leser die weite philosophiegeschichtliche Perspektive dieses systematisch angelegten Buches.

Als ausgewiesener Experte der Sprachphilosophie orientiert sich Vf. besonders am Sprachgebrauch, an der Normalsprache also, um die einzelnen Thesen zu begründen. Vf. weiß aber darum, daß die Normalsprache in der Regel eine festgelegte ist und nur mehrheitlich gilt. Deshalb sollen die Relativität und die Engführungen des Sprachgebrauches durch den Aufweis von Ungereimtheiten und Widersprüchlichkeiten überwunden werden (vgl. 21; 29). Keineswegs kritiklos übernimmt Vf. auch die ihm bereits von seinem Ansatz an der Sprache her nahestehende phänomenologische Methode: Was Husserl »natürliche Einstellung« nennt, also die »Alltagsüberzeugung des ›common sense‹« gilt ihm keineswegs als Beweis, wohl aber als Anregungen für die Behandlung eines Problems (20–21). Die Suche nach tieferliegenden »Phänomenen« für diese natürlichen Einstellungen bedient sich zwar der Einklammerung und der Reduktion, ist sich andererseits aber dessen bewußt, daß es sich hierbei nur um eine gezielt angewandte Methodik handelt, die nicht beanspruchen darf, damit schon das Ganze einer Sache ausgesagt zu haben (21). Auch die durchgängige Beschränkung auf das Wesentliche folgt nicht nur äußeren Notwendigkeiten, sondern orientiert sich am Ockhamschen Sparsamkeitsprinzip, das mit Wissenschaft immer auch Ordnung und Übersichtlichkeit verbindet und somit alles Überflüssige an Begriffen und Theorien vermeiden und sich auf unbedingt notwendige Annahmen beschränken will (22).

Dem dient auch das Bemühen, die in jeder These verwendeten zentralen Begriffe zu klären. Ein ein-

führender Teil leistet hierzu schon einen wesentlichen Beitrag (11–74). Was meinen wir etwa, wenn wir von »Möglichkeit«, »Fähigkeit« oder »Anlage« bzw. »Naturanlage« sprechen? Ebenso behandelt werden einleitend die Begriffe »Mensch«, »bewußter Mensch«, »Tätigkeit« – worunter auch der Terminus der Kausalität zu stehen kommt –, »Ich«, »Leib«, »Seele« und »Geist«, »Materie« sowie »Individualität«/»Individuum«. Notgedrungen sind all diese Klärungen gerade im Vergleich zu ihrer philosophischen Bedeutsamkeit sehr knapp gehalten; aber sie sind dafür sehr feinfühlig und mit großer gedanklicher Klarheit vorgenommen (man vgl. etwa die Differenzierung von »Möglichkeit«, »Fähigkeit« und »Anlage«). Die Positionierungen fallen dabei durchweg sehr treffsicher. Gerade derjenige, der mit philosophischen Termini und ihrer Begriffsgeschichte nicht vertraut ist, wird mit seinem Vorverständnis ernst genommen und behutsam im Sinne des Vf. geführt. Die gelungene Wahl von passenden Beispielen würde jeder Einführung in die Philosophie alle Ehre machen. Auch beeindruckt die Kohärenz dieser Festlegungen, die meist aufeinander aufbauen oder in Beziehung zueinander gebracht werden und sich so auch gegenseitig erhellen. So antwortet z. B. die Unterscheidung von Anlage und Fähigkeit auch auf die gegenwärtige Diskussion um die Ethik P. Singers, der das Menschsein mit seinen unveräußerlichen Rechten auf den bewußten Menschen beschränken will: Nur das schlechthinnige Fehlen einer Bewußtseinsanlage, nicht jedoch eine Behinderung ihrer Ausbildung zur Fähigkeit rechtfertigt die Verweigerung des Prädikates »Mensch«; und auch hier sei in jedem Fall ein »in dubio pro homine« zu setzen, da ein Vorliegen von Bewußtseinsanlagen nicht immer sicher feststellbar sei (30).

Jedenfalls hat man nie den Verdacht, auf ein willkürlich vom Vf. schon vorweg festgelegtes Begriffssystem eingeschworen zu werden.

Entsprechend der gewählten Vorgehensweise erfährt auch der Begriff der Freiheit selbst eine erste vorläufige Bestimmung, die einen möglichst weiten Rahmen für einen Konsens läßt. Sie wird eingeführt als »Fähigkeit... sich selbst zu bestimmen und nicht völlig fremdbestimmt zu sein, sowie als deren Verwirklichung« (15). Damit ist die Türe für die gegenteilige Erfahrung von Fremdbestimmung nicht zugeschlagen und festgelegt, daß »Freiheit« kein »Totalbegriff« (106) ist, der nur die Alternative zwischen absoluter Freiheit oder absoluter Unfreiheit zuließe, sondern durchaus auch Stufungen an Selbstbestimmung kennt. Diese Behutsamkeit bei der Erstellung der Eingangsdefinition erlaubt auch, zwischen Fremdbestimmung und bloßer Fremdbeeinflussung zu unterscheiden, welch letz-

tere Freiheit nicht untergräbt, sondern sie als eine von außen angeregte von der völlig unmotivierten Willkür unterscheidet (117).

Der weitere Verlauf wird dieses Freiheitsverständnis differenzieren und präzisieren. Der offene Anfang bleibt aber insofern bestimmend, als Freiheit immer in ihrem Eingebundensein in den konkreten Lebensvollzug, in »konkrete Handlungsfelder« (97) bedacht wird; zielt sie doch nie auf sich selbst ab. Damit ist Freiheit auf verschiedenen Ebenen situiert: als »physische« und »psychische« Freiheit, als »gesellschaftliche oder soziopolitische« Freiheit, wie auch als »ethische Freiheit von auferlegten Pflichten und »Gewissensnormen« (97–104). Freiheit ist daher kein »Sonderfall im Bereich menschlichen Tuns«, sondern eine bestimmte Qualität unseres Handelns überhaupt (118); ja sie wird gar als das »Selbstverständliche« (110) bezeichnet, wobei der transempirische Charakter des Freiheitsbegriffes vorausgesetzt bleibt (74). Deshalb kann der Aufweis der Freiheit, so sehr er sich auch auf Momente der Erfahrung, namentlich der Selbsterfahrung stützen und von dort aus auch an Plausibilität gewinnen mag, in letzter Gültigkeit nur ein transzendentaler sein.

Dieser unter der Überschrift »Gibt es Freiheit?« (111–128) geführte Aufweis des tatsächlichen Gegebenseins von Freiheit hebt an mit einer sehr knappen, aber konzisen Widerlegung des Determinismus, die sich im wesentlichen darauf beruft, daß die moderne Wissenschaft die Abhängigkeit ihrer Theorien vom jeweiligen Beobachter erkannt hat und daher die Annahme einer absoluten Naturgesetzlichkeit als Voraussetzung einer absoluten Determiniertheit des Menschen nicht mehr zuläßt (113). Behutsamkeit und Vorsicht des Vf. zeigen sich darin, daß er diese Widerlegung nicht selbst schon für den Erweis der Freiheit hält, sondern den Spielraum zwischen bloßer Unbestimmtheit und der Selbstbestimmung respektiert. Den geläufigen Begründungsversuchen der Freiheit aus der Selbsterfahrung – etwa die der eigenen Urheberschaft bei Entschlüssen und Tätigkeiten; dann aber auch die Erfahrung von Zwang, die *ex negativo* die Freiheit belegt, oder von Verantwortlichkeit für das eigene Tun (117–118) – fügt Vf. einen transzendentalen Aufweis hinzu, der – in der Form eines sokratischen Dialogs gehalten – zeigt, daß man, um den Determinismus zu behaupten, immer schon Wahrheit und damit auch Freiheit voraussetzen habe. Wer bewußt eine bestimmte Position, und sei es die deterministische, vertritt und damit den Anspruch auf Wahrheit erhebt, setzt dafür Freiheit voraus, sofern in jedem Beurteilen ein freies Sichentscheiden mitenthaltend ist (118–121; 125). Damit ist nicht nur Freiheit als Faktum begründet, sondern auch ihre

unausweichliche Verbundenheit mit unserem Menschsein, so daß der Mensch zu allem, nur nicht zur Freiheit die Wahl hat (121–128).

In der Verhältnisbestimmung von »Freiheit und Vernunft« (129–159) scheint der alte Streit zwischen Intellektualismus und Voluntarismus wieder auf, den Vf. damit lösen will, daß er sich von der antik-mittelalterlichen Vorstellung einer feststehenden, absolut gültigen Werteordnung verabschiedet. Freiheit dürfe sich nicht auf eine bestimmte Rücksicht festlegen, um nicht mit der durch die Vernunft vermittelte Notwendigkeit, das Bessere wählen zu müssen, zu kollidieren. So wird als Horizont der im Konkreten durchaus begrenzten Freiheit eine unendliche Freiheit ansichtig, auf die hin sich konkrete Freiheit dynamisch zu entwickeln hat. Dies bedeutet, daß Freiheit nur gewährleistet ist, wenn sie als grenzenlose angezielt wird (144).

Diese Einsicht wirkt auch in der Zuordnung von »Freiheit und Personalität« (161–191) nach: Person ist nicht als »statistische Substanz«, sondern als »Tendenz« zu verstehen, die sich erst in ihrer unendlichen Freiheitsdynamik voll individualisiert und in der Absolutheit der Freiheit selbst ihr letztes Ziel hat.

Daraus leitet Vf. unter der Überschrift »Freiheit und Norm« (193–231) die Autonomie der Moral und deren Dienstbarkeit für die Freiheit ab. Dazu werden nicht nur Begriffe wie »Sollen«, »Sinn«, »Norm« und »gut« vorgestellt, sondern auch grundlegende Entwürfe zur Ethik, die jeweils in ihrem Für und Wider gewertet werden. Die Darstellung der deontologischen Ethik – mit R. Spaemann als Hauptvertreter – bleibt zu oberflächlich. Die Behauptung, innerhalb dieser Ethik gelte als oberstes Prinzip »fiat iustitia et pereat mundus« (209), läßt nicht erkennen, warum gerade, wie Vf. selbst einräumt, R. Spaemann seinem Ethikansatz den Titel einer »christlichen Verantwortungsethik« gibt. Zwar erfährt die Behauptung des kategorischen Charakters ethischer Verpflichtung eine positive Würdigung, doch wird dies eingeschränkt auf die »Ausrichtung auf das eine unbedingte Endziel des Menschen« (209). Übersehen wird, daß im Entwurf Spaemanns die Unbedingtheit bestimmter Normen gerade mit der Verleiblichung und Versprachlichung dieser unbedingten Ausrichtung verbunden wird. Hier ist wohl das transzendente Denken Kellers übermächtig geworden und hat zu einer einseitigen Fixierung auf den absoluten Freiheits-horizont geführt, zuungunsten der ursprünglichen Absicht, die Freiheit in ihren Konkretionen zu bedenken. Dementsprechend waren im vorherigen Kapitel die Aussagen über die Person auf den Personkern und das Tendenzsein der Person reduziert unter Hintansetzung des Stufenbaues und der leib-

haften Dimension des Personalen. Darum kann sich Vf. auch über die anderen Ethikentwürfe (deren Vertreter sich wohl genauso mißverstanden fühlen dürften), wie teleologische Ethik und Gesinnungsethik, in kritischer Distanz erheben, weil er durch seine Orientierung an der absoluten Freiheit als Norm oder Grund aller Normen sich die Frage nach der konkreten Norm gar nicht mehr stellen muß.

Unter dem Stichwort »Freiheit und Mitmenschlichkeit« (233–259) wird jeder Verdacht auf eine individualistische Engführung der Freiheitsphilosophie ausgeräumt und der Mitmensch als einerseits endliches, andererseits aber gerade nicht vorläufiges Ziel der Freiheit ins Spiel gebracht. Dem schließen sich Ausführungen über »Freiheit und Gesellschaft« (261–280) an, in denen Gemeinschaft und Gesellschaft sowohl als Ausgangspunkt wie auch als Ziel der Freiheit plausibel gemacht werden. Auch wenn von der entlastenden Funktion gesellschaftlicher Strukturen die Rede ist (267), so bleibt doch eine ausführlichere Erörterung des Verhältnisses von Institution und Freiheit ausgeklammert; vielleicht auch dies in der Konsequenz des oben angeführten Mangels an Konkretion der Freiheitsthematik.

Der Abschnitt über »Freiheit und Welt« (281–296) greift die Stichworte »Natur«, »Kultur« und »Kunst« nicht isoliert auf, sondern fügt sie ein in die umfassendere anthropologische Frage nach der Rolle der natürlichen Determinanten und ihrer Gewichtung für die Bestimmung des Menschseins.

Mit der These, daß sich das Glück des Menschen nicht in einem bloßen Glücksgefühl erschöpft, sondern im »Erleben höchstmöglicher Freiheit« besteht, setzt Vf. nochmals an der Bestimmung des Personkerns als »die mit der Vernunft realidentische Freiheit« an (»Freiheit und Glück«: 297–319; hier 306). Kommt dabei schon am Rande die ferne Möglichkeit eines Hinauslangens des Menschen über den Tod in den Blick, so verdichtet sich dies im letzten, »Freiheit und Gott« (321–341) überschriebenen Kapitel. Der Bezug auf Gott wird hierin als »Fähigkeitsbedingung« der Verwirklichung unserer Freiheit angesetzt, wobei mit »Bezug« nicht nur Abhängigkeit, sondern auch Hinordnung gesagt sein soll. In diesem Bezug erst, so wird weiter ausgeführt, gründe die relative Absolutheit und Überzeitlichkeit der Person.

Ungeachtet der genannten Schwachstellen darf Kellers »Philosophie der Freiheit« als ein respektables Beispiel dafür gelten, wie man heute Philosophie nicht nur darstellt, sondern sie auch treibt. Eine spätere, den transzendentalen Ansatz um die Konkretion des Personalen wie auch der Freiheitsthematik ergänzende Neuauflage, die dieses Buch in jedem Fall verdient, sollte an der erreichten Prä-

zision der Darstellung festhalten, in jedem Fall aber ein Verzeichnis ausgewählter Literatur sowie ein Personen- u. Schlagwortregister anfügen.

Richard Niedermeier, Köflarn

Muschalek, Georg: *Verlust der Gewißheit, Nördlingen: Paul van Seth-Verlag 1993, 104 S., ISBN 3-927057-02-9, DM 17,80.*

Sich selbst zu verfehlen ist weder Gott noch einem Tier möglich, sondern nur dem Menschen. Eine solche Selbstverfehlung sieht G. Muschalek mit dem Verlust der Gewißheit bzw. dem Desinteresse an ihr gegeben: Der heutige Mensch hat Probleme und Nöte, aber nicht die Frage nach der Gewißheit. Diese Frage scheint ihm sogar unzulässig zu sein, ein Zeichen nostalgischer Gestrigkeit, eine Blindheit gegenüber der Kompliziertheit des Denkens, das keine eindeutigen Aussagen erlaubt, oder fanatischer Fundamentalismus. Demgegenüber weist Vf. auf, daß der Mensch ohne den Boden der Gewißheit schon im Alltag nicht leben könne, sie keine Infantilität bedeutet, sondern der verlässliche Lebensgrund ist, auf dem das Kind aus der Infantilität herauswachsen kann. Der Verlust der Gewißheit hat nach Muschalek aufgrund des Zerfallens der Beziehungen in Einzelstücke zum modernen Phänomen gesteigerter Angst und zur Ortlosigkeit geführt. »Jede seelische Erkrankung hat in einer zentralen Weise mit dem Verlust der Gewißheit zu tun«. Die vielen Verdrängungen und inneren Widersprüchlichkeiten paralisieren die integrierende Kraft des Ich und führen zur »fundamentalen Selbstungewißheit«.

Vf. beschreibt dann verschiedene Versuche, aus der wachsenden Unsicherheit auszubrechen. Ein Versuch, in der Unsicherheit Stabilität zu schaffen, sind Kultur und Zivilisation. Nach der Lockerung der mittelalterlichen Rückbindung des Menschen an Gott wollte man in der beginnenden Neuzeit die Gewißheit über die Selbstvergewisserung erreichen (allerdings scheint dem Rezensenten die Überschrift: Gewißheit aus der Natur, klärungs- bzw. ergänzungsbedürftig, denn Descartes suchte die Un-

gewißheit nicht durch eine Orientierung an der Natur zu überwinden). Als Surrogate für die verlorene Gewißheit werden dann die Exaktheit und die Beschleunigung aufgewiesen, die nicht mehr als Streben vom Unerlöstsein zum Erlöstsein und Endgültigen zu verstehen ist, sondern nach dem Verlust der Wahrheit und des Glaubens an die Erscheinung des Absoluten in Jesus Christus als Wert in sich gilt. Ein Pluralismus geriert sich schließlich als agnostisch und demütig in der Wahrheitsfrage und prangert die Gewißheit als Fanatismus an, gibt aber in Wirklichkeit alle Werte auf und zerstört sich selbst. Demgegenüber betont der Vf., daß der Fanatismus der inneren Schwäche und dem Haß entspringt, die Glaubensgewißheit in der Grundrichtung aber von starker Liebe geprägt ist.

Ein dritter Abschnitt verweist auf die Folgen des Verlusts der Gewißheit hin: Der Mensch ist unsicher geworden. In einem Wald von Fakten angesichts der Überflutung durch banale und geistlose Filme, der Überfülle von Informationen und des Ideals der allseits offenen Gesellschaft (wobei gerade das Offensein auf Gott hin zu kurz kommt, da der Mensch erst mit der Wahrnehmung seiner Begrenztheit die Grenze überschreiten kann) verliert der Mensch seinen intellektuellen Pfad, vereinsamt und verspürt eine fundamentale Angst, weil er zwischenmenschlich und religiös Vater und Mutter verloren hat. In seiner Kontingenz weiß er sich von keiner Kraftquelle getragen. Der Weg selbst wird zum Ziel. Mit dem Verlust der Transzendenz geht aber auch das Gespür für das Erhabene verloren. Alles Bestehende ist nur Durchgangsmoment und wird dem Fortschritt geopfert, d. h. entwertet. Die Gewißheit, so zeigt Vf. abschließend, gehört zum Menschen und wird von allen beansprucht, da ohne Wahrheit und Absolutheit auch die Würde des Menschen nicht mehr verstanden werden kann und die Liebe nach dem Absoluten verlangt.

Einem nachdenklichen Beobachter der Gegenwart wird das Buch wertvolle Einblicke zur besseren Einordnung der Gegenwart vermitteln; mit dem Verlust der Gewißheit weiß der Mensch nicht mehr, wer er selbst ist.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Systematische Theologie

Margerie SJ, Bertrand de, *Histoire doctrinale du culte envers le coeur de Jésus, Paris, Mame, 1992; t. 2: L'amour devenu lumières, Paris 1995 (Editions Saint-Paul), 277 Seiten.*

Le Coeur de Marie coeur de l'Eglise. Essai de synthèse théologique, Paris 1967, ed. 2 revue et augmentée: 1993 (ed. P. Téqui), 130 Seiten (engl.:

Heart of Mary, Heart of the Church, Washington N. J. 1992 [Ami Press]).

Herz-Jesu-Verehrung und Herz-Mariä-Verehrung hängen eng miteinander zusammen; sie haben gerade für eine neuzeitliche Theologie und Pastoral eine kaum zu überschätzende Bedeutung.

Die verbreitete Herzenskälte und nicht selten un begründete Angst vor Sentimentalismus haben jedoch nicht zuletzt in nördlicheren Ländern zu Unverständnis und Distanzierung geführt. Umso beachtenswerter sind die vorliegenden Studien eines hervorragenden Lehrers der dogmatischen Theologie im französischen Sprachbereich.

Zur Geschichte der Herz-Jesu-Verehrung gibt es bereits eine Vielzahl theologischer Untersuchungen. Im nun vorliegenden zweiten Band seines Werkes zu diesem Thema bringt der Autor manche bisher viel zu wenig bekannte Einsichten und neue Anregungen. Vertiefende theologische Impulse im 19. Jahrhundert verdanken wir nicht nur Theresia von Lisieux, sondern auch einigen bei uns weniger bekannten Autoren wie H. Ramière (1821–1884) und Jean Lyonard (1879–1887), dem Apostel der Leidensaufopferung. Höhepunkte der Verehrung des Herzens Jesu stellten das Jahr 1889 mit der Weihe des Menschengeschlechtes an das Heiligste Herz durch Leo XIII. dar, ferner die Enzyklika »Miserentissimus Redemptor« Pius X. vom 08. 05. 1928.

Pius XI. und Pius XII. stellen uns die Verehrung des Herzens Jesu als »Summe der ganzen Religion« (Totius religionis summa) und als Regel für ein vollkommeneres Leben dar und führen so die Gedanken Bossuets aus einer Homilie vom 27. 12. 1658 über den Apostel Johannes fort. Auch schon Bonaventura hat seinen Ordensleuten empfohlen, nicht nur mit dem Apostel Thomas die Hand in die Seite Jesu zu legen, sondern sich ganz mit seinem Herzen zu vereinigen und sein Leiden bis in die Tiefe der Seelen zu teilen, damit Christus in uns lebe (De perfectione vitae, c. 6).

Ausführlich und mit großer Klarheit untersucht B. de Margerie diese Lehren Pius XII. in »Haurietis Aquas« (1956), sowie auch die zahlreichen Aussagen Johannes Paul II. Die theologischen Begründungen werden dabei nicht nur im Lichte der positiven Zeugnisse der Tradition, sondern vor allem durch aktuelle neuere spekulative Überlegungen gestützt. Auch die liturgisch-eucharistische, mariologische und ökumenische Vertiefung fehlt nicht. Das Buch bringt zudem eine Vielzahl von nützlichen Indizes. Allerdings könnten die vielen wertvollen Literaturhinweise in den Anmerkungen auch noch durch ein etwas ausführlicheres Literaturverzeichnis ergänzt werden. Zu ergänzen wäre etwa: Joseph Kard. Ratzinger, Schauen auf den Durchbohrten, ²Einsiedeln 1992; Colombo, G., *Filosofia e teologia nell' »Aeterni Patris«*, *Rassegna di Teologia* 22 (1981) 98–108; Esposito, Francesco, *La Teologia del Sacro Cuore di Gesù da Leone XIII a Pio XII*, Roma 1967, 315 S. (*Analecta Theologica*

de cultu SS. Cordis Jesu, II); Stierli, Josef, *Cor Salvatoris*, Freiburg/Br. ²1956; Stimpfle, Josef, *Priester nach dem Herzen Jesu*, Leutesdorf 1975, 116 S.; Wittkemper MSC, K., *Herz-Jesu-Verehrung gestern und heute*, *Die Entwicklung seit »Haurietis Aquas«*, *Theologisches* 141 (1982) Sp. 4417–4423.

Die schmerzhafteste Mutter und ihr Mitleiden mit Christus durch die Durchbohrung ihres Herzens gehören zu den beliebtesten Motiven der christlichen Kunst und sind unzähligmals dargestellt worden. Schon Bernhard von Clairvaux hat erklärt: »Wir können Dich mit Recht als Königin der Märtyrer preisen, da in Deinem Herzen die Wirkung des Mit-Leidens stärker war, als die des leiblichen Leidens« (Bernhard von Clairvaux, *Sermo* Nr. 13–15; *Sancti Bernardi Opera*, ed. Leclercq/Rochais, Bd. 5, Rom 1968, 273 S.). Die Gefühllosigkeit dagegen gehört zu den schlimmsten Sünden der Heiden (vgl. Röm 1,31). »Gefühllosigkeit aber war vom Herzen Marias weit entfernt und sollte auch ihren Dienern fremd sein« (Bernhard). Die Liebe Mariens wurde von Gott geläutert und vervollkommenet, bis sie dazu bereit und fähig war, unter dem Kreuze zu stehen.

In einem ersten Kapitel des vorliegenden Werkes zur Marienverehrung – sein erstes mariologisches Buch datiert von 1967 – versucht der Autor die gesamte Mariologie unter dem Aspekt des Herzens der Gottesmutter, sozusagen im Lichte eines »kordimarianischen« mariologischen Grundprinzips zu sehen. Im zweiten Kapitel wird das unbefleckte Herz Mariens als Herz der Kirche verdeutlicht. Einige Äußerungen des Lehramtes gehen in diese Richtung, die auch vielversprechende ökumenische Aspekte aufweist, z.B. in Bezug zur russischen Sophia-Mariologie. Auch der Sinn der Weihe an das Herz Mariens wird von daher verständlich.

Die neue Auflage bringt neun wichtige Ergänzungen, die sich meistens auf die theologischen Vertiefungen und Weiterführungen durch den gegenwärtigen Papst beziehen. Berücksichtigt werden auch die theologischen Aussagen in den 46 neuen *Votivmessen* zu Ehren der Gottesmutter im neuen *Missale Marianum*. Auch eine Vielzahl von neueren Studien des Autors in der Zeitschrift *Marianum* und im *Dictionnaire Marial* (ed. CLD 1991) sind miteinbezogen. Im Anhang kommen noch einige besondere Anregungen zur Sprache, z.B. in Bezug auf die Kalenderreform – Feier der Vigil der Himmelfahrt Mariens als Fest der *Dormitio* – und die Mutter Gottes im Lichte der Weisheitsliteratur des Alten Testaments.

Zu den Literaturhinweisen ergänzend: Rovira, G., *Ich lege mein Gesetz in ihr Inneres und schreibe es ihnen ins Herz*. Die Verehrung der Herzen

Jesu und Maria, Christiana-Verlag, Stein am Rhein 1992 (Marianische Schriften des Internationalen Mariologischen Arbeitskreises Kevelaer); Fernández CMF, Domiciano, El Corazón de María en los Santos Padres, Ephemerides Mariologicae 37 (1987) 81–140; Agustí CMF, Juan, San Antonio M. Claret en la devoción al corazón de María, Barcelona 1963; Solano, J. (ed.), El corazón de María. Problemas actuales, Madrid 1961 (Sociedad Teológica de los Estudios teológicos sobre los sagrados Corazones, vol. 2) (mit vielen wertvollen Beiträgen); Alonso CMF, Joaquín María, El corazón de María en San Juan Eudes. I. Historia y doctrina. II. Espiritualidad e Influencias, Madrid 1958, 2 vol.

Die vorliegende Neuauflage des Buches kann sehr empfohlen werden, zumal auch im italienischen und spanischen Sprachbereich entsprechende neuere Impulse festzustellen sind, die leider bei uns noch zu fehlen scheinen. *J. Stöhr, Bamberg*

Bäumer, Remigius, Stockhausen, Alma von (Hrsg.): Maria, Mutter der Kirche in Geschichte und Gegenwart, Weilheim – Bierbrunn: Gustav-Siewerth-Akademie 1995, 67 S., ISBN 3-928273-0, DM 14,80.

Der von Papst Paul VI. auf dem II. Vatikanum feierlich proklamierte Marientitel »Mutter der Kirche« birgt in sich einen bedeutsamen Gehalt, der aber in den letzten Jahrzehnten zu wenig Beachtung gefunden hat. Diesem Mangel versucht der gehaltvolle kleine Sammelband abzuwehren mit Beiträgen, die auf einen theologischen Ferienkurs an der Gustav-Siewerth-Akademie zurückgehen.

Nachdem die Herausgeber im Vorwort das marianische Thema skizziert haben (S. 5–8), folgt ein interessantes dogmengeschichtliches Panorama von Remigius Bäumer: »Maria, Mutter der Kirche in der Theologie des 16. Jahrhunderts« (S. 11–37). In einem ersten Schritt wird allgemein die mariologische Diskussion im 16. Jh. dargestellt. Bäumer zeigt, wie Martin Luther sich aufgrund seiner reformatorischen Grundpositionen zunehmend von der Verehrung Mariens distanziert hat. Bemerkungen wie die, daß das Salve Regina eine Gotteslästerung sei, Maria nicht um ihre Fürsprache angerufen werden dürfe, daß ihr Dienst ausgerottet werden müsse und sie eine Sünderin sei, bekunden diese Entwicklung. Dennoch betont Luther z.B. die immerwährende Jungfräulichkeit Mariens und ihre Gottesmatterschaft. Skizziert werden dann auch die Positionen von Melancthon, Zwingli und Calvin. Spä-

tere protestantische Autoren distanzieren sich ausdrücklich von dem frühen Luther und dessen Magnifikat-Auslegung. Die Antwort der katholischen Theologie auf die reformatorische Herausforderung im Bereich der Mariologie findet sich am ausführlichsten bei Petrus Canisius.

Nach dem allgemeinen Überblick folgt eine Untersuchung zum Titel »Mutter der Kirche«, der schon im 15. Jh. geläufig ist und in der nachtridentinischen Theologie verstärkt betont wird. Selbst bei den Reformatoren (zumal beim frühen Luther) finden sich als katholisches Relikt Zeugnisse, welche die mütterliche Rolle Mariens gegenüber der ganzen Christenheit ins Licht stellen.

Den systematischen Gehalt des Marientitels und den Inhalt der neueren Diskussion stellt der programmatische Beitrag von Anton Ziegenaus dar: »Maria – Mutter der Kirche. Inhalt und Bedeutung des Titels für die nachkonziliare Mariologie« (S. 39–57). Festgestellt wird zunächst, daß Maria als »Mutter der Kirche« in der Nachkonzilszeit offenbar »keine große Strahl- und Wirkkraft ausgeübt« habe. Dies hängt zusammen mit Bedenken vieler Konzilsväter gegen den Titel, die freilich einem verengten Traditionsbegriff entsprangen: kaum gewichtet wurde z. B. die patristische Eva-Maria-Parallele mit der Anwendung der Kennzeichnung »Mutter der Lebenden« (Gen 3,20) auf Maria. Die Entscheidung des Papstes, den in »Lumen gentium« ausgelassenen Marientitel trotzdem feierlich zu proklamieren, betont die Zusammengehörigkeit von Mariens mütterlicher Aufgabe gegenüber Christus und den Gliedern seines mystischen Leibes. Paul VI. sieht im Titel »Mutter der Kirche« den Höhepunkt und die Vollendung der konziliaren Lehre über Maria.

Maria – so betont Ziegenaus – ist Glied der Kirche, ihre Gottesmatterschaft begründet aber auch eine gewisse Transzendenz gegenüber der Kirche. Die Gestalt Mariens stets zwischen Christus und der Kirche; eine reine Ekklesiozentrik wird der Mariengestalt nicht gerecht. Ziegenaus untersucht dann genauer einzelne Aspekte des Titels. Besonders wichtig scheint die Verbindung mit der Leib-Christi-Ekklesio-logie, die durch eine überstarke Betonung des Volk-Gottes-Gedankens in den Hintergrund getreten ist, aber eine deutlichere Akzentuierung verdient. Wie Maria auf dem Konzil von Ephesus eine diakritische Rolle bezüglich des Seins Jesu Christi zugekommen sei, so übe sie heute eine ähnliche Rolle aus bezüglich der Kirche: die »Mutter Gottes« ist auch »Mutter der Kirche«.

Den Abschluß des Aufsatzbandes bildet eine pastorale Besinnung von Weihbischof Max Ziegel-

bauer, der die missionarische Bedeutung der »Volkskirche« gegen ideologisches Konventikelwesen ebenso heraushebt wie deren marianische Komponente: »Volkskirche – »Marienkirche« – ein auslaufendes Modell?« (S. 59–67).

Der vorliegende Sammelband bildet, alles in allem, einen bemerkenswerten theologischen Durchblick, der aus marianischem Aspekt das Ganze des Glaubens in der heutigen Situation zur Geltung bringt. *Manfred Hauke, Lugano*

Saranyana, Josp-Ignasi; Grandes Maestros de La Teologia. I. De Alejandria a México (siglos III al XVI), Madrid: Colección Síntesis 1994, ISBN 84-7020-344-4, 276 S.

Josep-Ignasi Saranyana, Ordinarius für Geschichte der Theologie an der Universität von Navarra in Pamplona, ist mit diesem Band ein großer Wurf gelungen. Es wird nämlich nicht in – oft recht – ermüdender Weise ein Durchblick durch die Verästelungen philosophischer oder theologischer Begriffe gegeben, sondern an lebendigen Einzelgestalten der Theologie aufgezeigt, wie sie aus ihrem kulturellen Umfeld heraus immer wiederkehrende Fragen der Theologie beantwortet und so die Inkulturation des Glaubens gefördert haben. Als erster Brennpunkt wird Origenes ausgewählt. Alexandrien war nicht nur das Zentrum hellenistischer Kultur, sondern auch Begegnungstätte von griechischer Philosophie und jüdischem Offenbarungsglauben. Philo hat eine Synthese zwischen beiden versucht, indem er die Superiorität Gottes über die Ideen, den Schöpfungsgedanken (nicht mehr Materie und Form, sondern Nichts und Sein stehen sich gegenüber), die Verbindung von Heteronomie (Dekalog) und Autonomie in der Moral und die Einheit von Leib und Geist im Menschen (im Gegensatz zur griechischen Abwertung des Leibes) herausstellte. Philo hat auch als erster Ex 3,14 ontologisch und die Schrift allegorisch interpretiert. Auf dieser Basis baute Origenes weiter, der Philosophie und christlichen Glauben auszusöhnen versuchte. Dieses Vorhaben scheint ihm nicht voll gelungen zu sein – man nahm sogar zwei verschiedene Träger dieses Namens, einen Philosophen und einen Theologen an, – doch wurde Origenes ein fruchtbarer Anreger für die kommenden Zeiten, Glauben und Philosophie in Einklang zu bringen.

Den zweiten Brennpunkt, um die Verbindung von Glauben und Wissen bzw. die Unkulturation des Glaubens aufzuzeigen, bildet Augustin, und zwar vor allem seine persönliche Entwicklung. Er hatte in seinem Ringen um die Wahrheit verschie-

dene philosophische und religiöse Bewegungen kennengelernt, bis er von der Gnade zum Glauben geführt wurde. Augustin eignet sich vortrefflich zur näheren Bestimmung des gegenseitigen Verhältnisses von Glauben und Wissen und des Weges zum Glauben (*praecambula fidei*). Sinngemäß bildet Anselm von Canterbury die nächste Station. In der Formel *fides quaerens intellectum* wird der Glaube vorausgesetzt und sein Geheimnis tiefer zu verstehen gesucht. Dieses Verstehen impliziert aber ein großes Zutrauen an die Fähigkeit der Vernunft, mit *rationes necessariae* die Zusammenhänge der einzelnen Offenbarungsdaten zu erfassen. Saranyana erläutert dann in diesem Rahmen den sog. ontologischen Gottesbeweis und die Satisfaktionstheorie.

Im nächsten Kapitel werden die Voraussetzungen für die Theologie als Wissenschaft bei Thomas von Aquin erörtert. Vor allem geht Vf. auf die Pflicht des Theologen im Umgang mit gefährlichen oder häretischen Thesen ein. Dann werden die franziskanische Theologie oder genauer die Frage aufgegriffen, inwiefern Bonaventura, Duns Scotus und Wilhelm von Ockham als franziskanische Theologen gelten können. Der Kern franziskanischen Denkens wird zunächst bestimmt und dann aufgezeigt, wie die drei genannten Theologen bei aller inhaltlichen Unterschiedenheit diesen Ansatz verwirklichen. Im ausführlich erörterten Verhältnis von Glauben und Theologie als Wissenschaft zeigt sich bei Wilhelm eine starke Abwertung der Theologie. Im nächsten Kapitel werden zwei Interpretationen der Synthese des Aquinaten behandelt, nämlich die des Kajetan, bei dem ein Bruch zwischen seiner philosophischen und religiösen Überzeugung festzustellen ist, und der 24 thomistischen Thesen in Spanien; dabei werden der Grad der Verpflichtung der Theologen auf die Theologie und Philosophie des Hl. Thomas durch die Päpste (seit Leo XIII.) und die damit verbundene Reinigung des Thomismus von späteren Fehlinterpretationen anhand verschiedener Anfragen an die Päpste und ihre Reskripte behandelt. Es dreht sich um die Frage, welche Interpretation des Aquinaten von der Kirche gemeint ist, wenn sie ihn für verbindlich erklärt, und welche Freiheit der Interpretation die Kirche den einzelnen Theologen zugesteht.

Diesen konzentrierten Darlegungen über die Thematik von Glauben und Wissen folgt ein sehr ausführlicher Anhang über die *Teología Académica Novohispana del Siglo XVI*, konkret: Über drei Inhaber theologischer Lehrstühle, nämlich Alonso de la Vera Cruz O.E.S.A. († 1584), Bartolomé de Ledesma O.P. († 1604) und Pedro de Pravia O. P. († 1590). Gegen die Abwertung der damaligen amerikanischen Theologie durch H. Dussel kann

Saranyana aufzeigen, daß an der Königlichen und Päpstlichen Universität von Mexiko (wie im 17. Jhd. an der Markus-Universität in Lima) auf erstaunlichem geistigen Niveau die aktuellen Fragen der neu eroberten Länder aufgegriffen wurden. Neben geographischen, geschichtlichen und ethnographischen Themen – Bartolomé de Ledesma beherrschte Indianersprachen – wurden psychologische Fragen in Hinblick auf die Indios und vor allem theologische erörtert, etwa die erforderliche Vorbereitung auf den gültigen Sakramentenempfang, die moralische Beurteilung der sozialen Bräuche vor Kolumbus, die Bewertung der Ehe (Polygamie!) der Eingeborenen, Erlaubtheit der Ausbeutung durch die Spanier, die Berechtigung von Abgaben und die als ungerecht gebrandmarkte Zuteilung der Indios als Arbeitskräfte für die Spanier. Über diese mehr praktischen Fragen hinaus wurden auf hoher Ebene philosophische Themen wie die Unterscheidung von *essentia* und *existentia* (Person) erörtert. Saranyana kommt zu dem Urteil: »Ihre (= der drei genannten Theologen, deren Vorlesungsmansuskripte erhalten sind) akademische Darlegungen zeigen manchmal ein höheres Niveau als man in diesen Jahren im Mutterland (= Spanien des »goldenen Zeitalters« in der Theologie!) beobachten kann. Dieses Urteil gilt sogar in Hinblick auf die Vorlesungen an der Universität von Salamanca« (S. 261). Gerade diese *Grandes Maestros de la Teología* in Amerika, die Höhe ihres Denkens und ihre kritische Distanz zu den spanischen Ausbeutern sollten in Zentraleuropa mehr zur Kenntnis genommen werden.

Anton Ziegenaus, Augsburg

Balthasar, Hans Urs von: Kennt uns Jesus – kennen wir ihn? (Kriterien 93), Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 31995, 126 S., ISBN 3-89411-329-4, kart. DM/SFr 18,00.

In seiner Reihe »Kriterien« hat der Johannes Verlag das vergriffene Bändchen wieder herausgegeben, das 1980 bei Herder erschienen war und dort bereits im selben Jahr eine zweite Auflage erlebt hatte. Übersetzungen ins Italienische, Spanische, Amerikanische und Französische folgten bald. Die kleine Schrift ist aus Vorträgen entstanden, was sich im Stil und im Verzicht auf Anmerkungen niederschlägt. Auch gelegentliche gedankliche Überschneidungen dürften auf diese Entstehungsweise zurückzuführen sein.

Die Titelfrage zeigt die beiden Teile an: 1. Teil Kennt uns Jesus? und 2. Teil Kennen wir ihn? Dabei erscheint mir bereits eine solche Anordnung beachtenswert zu sein. Denn nicht die zweite Frage

steht an erster Stelle, sondern zunächst ist die Frage zu klären, wie Jesus den Menschen kennt. Wie so oft bei Balthasar besitzt der »absteigende Weg« eine Priorität vor dem »aufsteigenden Weg«, womit im Grunde die Bewegung der Inkarnation selbst aufgenommen wird. Was aber der Verfasser inhaltlich über die Kenntnis Jesu ausbreitet, gibt ein wesentlich volleres und konkreteres Bild als die traditionelle »*quaestio de scientia Christi*«. In drei konzentrischen Kreisbewegungen (Kenntnis der Herzen, Versuchungs-Kenntnis, Kenntnis kraft der Stellvertretung) wird bis zum tiefsten Punkt der Frage gebohrt, wo das Mysterium der stellvertretenden Übernahme der Weltschuld ansichtig wird. »Jetzt erst, von diesem Durchgang ... durch das Chaos der menschlichen Sünde her hat Jesus die vollkommene Kenntnis des Menschen gewonnen. Nicht nur die charismatische, nicht nur die aus der Versuchung experimentelle, sondern die erschöpfende: wie furchtbar die Sünde ist und wie weh sie tut« (S. 48).

Wer sich aber persönlich von Jesus erkannt weiß, erhält den Zugang zu seiner Kenntnis, die freilich alles Erkennen übersteigt. Davon handelt der zweite Teil. Dem »neutralen« Wissen über Jesus – ein summarischer Katalog (S. 80–83) faßt die zweifelhaften Ergebnisse solchen Wissens seit der Aufklärungszeit zusammen – wird das gläubige Erkennen gegenübergestellt, das sich an die ganze »Gestalt« des biblischen Offenbarungszeugnisses hält und von innen her durch die Gabe des Hl. Geistes, des »Auslegers Jesu«, erleuchtet wird. Solche geistgewirkte Erkenntnis bedeutet den Überstieg in die alle Kenntnis überbietende Liebe Christi (vgl. Eph. 3,16–19).

Es ist klar, daß Balthasar mit dieser kleinen Schrift ein größeres Publikum erreichen wollte. Seine Diktion ist ausgesprochen biblisch und vermeidet die fachliche Terminologie weitgehendst. Der Fachtheologe jedoch kann die sich hier schlicht und sozusagen wehrlos darbietenden Reflexionen in den Bänden der »Theodramatik« nochmals verfolgen, dort aber umgeben mit der Rüstung wissenschaftlicher Theologie. Der werkgeschichtliche Standort dieser Schrift liegt zwischen dem zweiten und dritten Band der »Theodramatik«, wo Balthasar bekanntlich seine (dramatische) Christologie loziert hat (vgl. TD II/2 53–238 und TD III, 212–395).

Corrigendum: Die Neuauflage hat eine schon in der ersten Auflage fehlerhafte bibliographische Angabe übernommen. S. 91 unten lies: Sich halten – an den Unfaßbaren, in: Geist und Leben 51 (1979) 246–258.

Manfred Lochbrunner, Bonstetten

Wieneke, Josef: *Luther und Petrus Lombardus. Martin Luthers Notizen anlässlich seiner Vorlesung über die Sentenzen des Petrus Lombardus Erfurt 1509/11 (Dissertationen Theologische Reihe 71), St. Ottilien: Eos 1995, 217 S., ISBN 3-88096-771-7, DM 26,00.*

In den Jahren 1509 bis 1511 hielt Martin Luther in Erfurt Vorlesungen über die Sentenzen des Petrus Lombardus. Seine etwa 1500 Randnotizen dazu sind im 9. Band der Weimarer Ausgabe der Werke Luthers erhalten. Wie sind diese Randnotizen einzuschätzen: Sind sie »nur die Aufzeichnungen des nominalistischen Magisters zu einer Schulstunde über das Dogma der Dreieinigkeit, wie sie ebenso von irgendeinem anderen begabten nominalistischen Magister hätten gehalten werden können« (Preter) oder lassen sich aus den Randbemerkungen Hinweise über Luthers frühes theologisches Denken gewinnen: Wen hatte er studiert, wie nimmt er Gedanken seiner nominalistischen Lehrer auf, gibt es gar Ansätze in seinem Denken, die sich seit dieser frühen Zeit in seinem gesamten Werk durchhalten (Vgl. 5–6)?

Vorliegende Arbeit, die 1993 an der Theologischen Fakultät der Universität Freiberg unter Betreuung von Prof. Dr. Remigius Bäumer als Dissertation angenommen wurde, geht diesen Fragen nach. Schwerpunkt der Arbeit sind Luthers Randbemerkungen zur Trinitätslehre und zur Christologie in den Sentenzen des Petrus Lombardus und den Werken Augustins zwischen 1509 und 1511.

Die Arbeit gliedert sich in vier Teile. Der erste (7–64) gibt zuerst einen Forschungsüberblick (7–29) zu den Randbemerkungen seit ihrer Entdeckung 1889, sodann werden geistesgeschichtliche Strömungen (Nominalismus und Augustinismus) als Bildungshintergrund Luthers dargestellt und damit zusammenhängend die Datierung des reformatorischen Durchbruchs erörtert (30–46). Angaben über die Textgrundlage und den Ort der Randbemerkungen im Leben Luthers (47–64) schließen den ersten Teil ab.

Der zweite Hauptteil (65–160) befaßt sich mit Luthers Randbemerkungen zur Trinitätslehre. Hier gibt W. zuerst einen Einblick in das trinitarische Denken Augustins, des ersten Buches der Sentenzen des Petrus Lombardus und des Johannes Duns Scotus. Vor diesem Hintergrund werden grundlegende Vorentscheidungen einer Rede von Gott gesucht. Luther stimmt mit dem Lombarden in der Skepsis gegenüber der Reichweite philosophischer Begrifflichkeit im Bereich der Trinität überein (86). Er bevorzugt eine 'theologische' gegenüber einer 'philosophischen' Argumentationsform. »Aus Glaubensartikeln mit Logik etwas zu dedu-

zieren, sei zwar richtig und gut gefolgert, aber nicht theologisch« (98). Im folgenden kommt Luthers Stellung zur trinitarischen Diskussion der Spätscholastik zur Sprache. Die Frage ist, wie das eine göttliche Wesen sich zu den drei Personen verhält: Wer (oder was) bringt wen wie hervor. Seiner Ablehnung philosophischer Begrifflichkeit entsprechend wendet sich Luther gegen eine Unterscheidung von essentiellen und relativ-personalen Aussagen in der Trinitätsspekulation (115). Dann aber ist die Frage, wer den Sohn zeugt: der Vater oder das göttliche Wesen. »Luther scheint ... die grundsätzliche Trennung zwischen Wesen und Person nicht anzunehmen, sondern schließt aus der Identität von Sohn und Wesen auf das Zeugen des Wesens durch den Vater« (117). Dies ist eine Position, die in Gefahr steht, in Modalismus abzugleiten. Luther hält dennoch am alten Dogma fest, nicht jedoch aus 'philosophischen Gründen', sondern »einzig aufgrund des Glaubens« (117). Im Vergleich der Position Luthers mit der des Petrus von Ailly kann W. zeigen, daß Luther den Sentenzenkommentar des Peter von Ailly direkt benutzt hat und nicht nur über Biel vermittelt kannte (122).

Die weiteren Kapitel (125–157) untersuchen die Verwendung der Begriffe Substanz und Person in den Randbemerkungen, gehen der Bedeutung von »sapientia« und »donum« bzw. Liebe als personenspezifische Aussagen über Sohn und Geist nach und verfolgen Linien der psychologischen Trinitätslehre im Werk Luthers. Die Frage nach der Einwohnung des Heiligen Geistes schließt diesen Teil ab. Dabei folgt Luther der Lehre des Lombarden, der »die Liebe, mit der wir Gott und den Nächsten lieben, nicht als etwas Geschaffenes bezeichnet, sondern mit dem Heiligen Geist identifiziert« (155).

Der dritte, christologische Teil (161–181) beginnt mit einer Darstellung von Th. Beers Interpretation der Randbemerkungen Luthers zu Petrus Lombardus, der »für Luther schon 1509 nur noch eine modalistische Auffassung der Trinität« für möglich hält (162). Entsprechend gebe es für Luther auch keine wirkliche Einigung der zwei Naturen in Christus (vgl. 163; 169). W. stellt fest, daß »Luther an den Stellen, wo er vom allgemeinen Verständnis abweicht, eine Begrifflichkeit verwendet, die für die spätere Deutung der Theologie Luthers in Beers Sinn offen ist« (171). Obwohl Luther die nominalistischen Differenzierungen bezüglich der Einigung Gott – Mensch in Christus ausführlich referiert (172–177), kommt er doch am Ende dazu, sich nicht einer Meinung anzuschließen, sondern stellt gegen die Lösungen der 'Philosophen' die Antwort des 'Theologen': Christus ist »der Fels, der Eckstein etc.« (180).

Der vierte Teil (182–196) bringt eine Zusammenfassung der wichtigsten behandelten Themen. Insgesamt sei bereits bei Luthers Randnotizen zu den Sentenzen »deutlich sichtbar [seine] Arbeitsmethode, seine schon beträchtlichen Schriftkenntnisse, sein Studium der Kirchenväter und auch sein Temperament und sein Selbstbewußtsein gegenüber allen theologischen Autoritäten ... Zugleich hat der Sententiar ein großes Vertrauen in die Heilige Schrift und in die Entscheidung des Lehramtes« (194). W. schließt: »Um das Geheimnis der Trinität auszudrücken, benutzt [Luther] anstelle ontologischer Spekulationen paradoxe Prinzipien, wie er sie bei keinem seiner Lehrer, auch nicht bei Augustinus, finden konnte. Diese Art trinitarischen Denkens hat Luther in seinem ganzen späteren Werk nicht mehr aufgegeben« (196).

Michael Kreuzer, Augsburg

Reckinger, François: Wenn Tote wieder leben. Wunder: Zeichen Gottes oder PSI?, Aschaffenburg: Zöller 1995, 188 S., ISBN 3-928736-06-X, DM 25,00.

»Wenn ihr das je gesehen habt, dann sagt es uns«, so fragte ein Arzt seine Kollegen bei einem Kongreß unter Bezugnahme auf Heilungen, die auf ein Wunder zurückgeführt werden (157). Auf diese Herausforderung konnte niemand eine Antwort geben, weil die dargelegten Heilungen jenseits natürlicher Erklärbarkeit lagen, somit Wunder waren.

Um Wunder dieser Art geht es François Reckinger hauptsächlich in seinem Buch »Wenn Tote wieder leben. Wunder: Zeichen Gottes oder PSI?«, das 1995 im Verlag Ursula Zöller erschien. Im Rückgriff auf frühere Veröffentlichungen zum Thema Wunder, in denen Reckinger sich schon als Fachmann auf diesem Gebiet ausgewiesen hatte, legt er allgemein verständlich, gut gegliedert (manchmal wäre eine Straffung sinnvoll gewesen), mit griffigen und ansprechenden Untertiteln versehen und mit vielen interessanten Details seine Thesen dar. Der Wert dieses Werkes wird vor dem geistesgeschichtlichen Hintergrund deutlich. Die »natürlichen« Erklärungen für das Wunder durch die Parapsychologie, der Verweis auf Analogien zum Wunder außerhalb des christlichen Bereiches (spiriritische Medien, Logurgen, Yogies, Schamanen) sowie die neuzeitlich-rationalistische Betrachtung der Weltwirklichkeit haben der Theologie des Wunders arg zugesetzt. Nicht wenige Theologen sind davon, um es noch vorsichtig auszudrücken, angekränkelt. Unter Bezugnahme auf die rein parapsychologische Erklärbarkeit der Wunder Jesu waren sich namhafte Theologen auf einer Tagung

1972 einig, daß die bisherige Fundamentaltheologie deshalb so nicht mehr durchführbar sei (57). Kronzeuge hierfür war der Freiburger Parapsychologe Bender, der mit angeblich sicheren Kenntnissen der Parapsychologie aufwarten konnte. Weithin wurde darauf von den Theologen zum Rückzug geblasen. In der Hl. Schrift bezeugte Naturwunder wurden entweder ignoriert oder umgedeutet. Exorzismen wurden nur noch deshalb zugelassen, weil sie als therapeutische Heilungsvorgänge interpretiert werden konnten. De facto hielt man die Aussage des Ersten Vatikanum, wonach Wunder Ausweis des göttlichen Ursprungs der Offenbarung seien, für nicht mehr haltbar. Das Wunder also am Ende?

Vor dem skizzierten Hintergrund wird verständlich, warum es Reckinger nicht um eine umfassende Theologie des Wunders geht (wenngleich er alle zum Thema relevanten Punkte streift), sondern via negativa um eine ausführliche Würdigung und Diskussion der gegen das Wunder ins Feld geführten Argumente und »Beweismittel«. Dies betrifft vor allem die Parapsychologie, aber auch Heilungswunder aus dem freikirchlichen und außerkirchlichen Bereich, sowie Einwände, die sich vom neuzeitlichen wissenschaftlichen Weltbild herleiten. Via positiva geht er in einem zweiten Schwerpunkt seines Buches auf viele beeindruckende Beispiele außerordentlicher Heilungen ein wie sie vor allem in Lourdes bezeugt sind. In mehrfacher Weise wird hierbei der Wert der Forschungsarbeit Reckingers deutlich:

1. Wir haben uns daran gewöhnt, die in der Bibel und in der Kirchengeschichte bezeugten Wunder durch die Brille der historisch kritischen Vernunft zu betrachten. Dies ist sinnvoll und hat zu vielen positiven Ergebnissen geführt. Sehr erstaunlich ist es, wenn bei den außergewöhnlichen Phänomenen im nichtchristlichen Bereich die historisch kritische Vernunft offensichtlich nicht zum Zug kommt. Wenn man allerdings wie Reckinger die gleichen strengen Kriterien auch in diesem Bereich anlegt, dann ist der Befund fast durchgängig negativ und in erschütternder Weise entlarvend. Man fragt sich unwillkürlich, wie es möglich sein konnte, daß sich viele Theologen dadurch in derart beschämender Weise beeindrucken haben lassen.

2. In umfangreichen Recherchen (dokumentiert durch einen ausgedehnten Schriftverkehr) hat Reckinger das Gespräch mit Vertretern der medizinischen Fachwissenschaften gesucht. Ohne den Kontext der wunderbaren Heilungen anzugeben, hat er oft Gutachten von anerkannten Kapazitäten eingeholt, mit der Bitte darzulegen, ob in den geschilderten Fällen eine Heilung »von selbst« mög-

lich sei. Reckinger zeigte hierbei Ausdauer und Spürsinn, die Beachtung verdienen.

3. Das *audere sapere* der Aufklärungszeit – verstanden als Appell, den Verstand einzusetzen – ist bei der Behandlung von Fragen zur Thematik des Wunders besonders notwendig. Der gesunde Menschenverstand darf nicht außer acht gelassen werden. Was würde man davon halten, wenn ein Angeklagter vor Gericht erklären würde, die Tatwaffe sei durch einen telekinetischen Apport in seine Tasche gekommen? Niemand würde dies akzeptieren. Entsprechend sollte man auch gar nicht erst versuchen, Vermehrungswunder auf diese Weise zu »erklären« (zumal es sich hierbei um nichts anderes als Diebstahl mittels paranormaler Kräfte handeln würde). Wenn Heilungen in der Bibel und in der Kirchengeschichte infolge aufgetauter psychischer Energie geschehen sein sollen, dann müßten Fußballstadien nach dem Gewinn einer Meisterschaft zu wahren Sanatorien werden!

Im einzelnen geht Reckinger im ersten Abschnitt seiner Ausführungen kurz auf die Argumente ein, welche die Geschichtlichkeit der neutestamentlichen Wunder bestreiten, auf die philosophische Wunderkritik Bultmanns, welcher Wunder prinzipiell für nicht mit dem naturwissenschaftlichen Weltbild vereinbar hält, auf angeblich unbekannte Naturkräfte, vor allem jene im Bereich der Mikrophysik, welche für die Wunder im Makrobereich eine Erklärung abgeben würden, sowie auf dämonische Wunder und deren Unterscheidung zu den von Gott gewirkten. Am wichtigsten und umfangreichsten sind Reckingers Darlegungen bei der Sichtung des zur Bestreitung der Wunder angeführten »Beweismaterials«. Für die dort dargelegten Fälle hat Reckinger den Nachweis erbracht, daß sie

- durchweg miserabel bezeugt sind (oft nur eine Quelle und diese meist aus dem spiritistischen Bereich)

- keine glaubwürdigen Zeugen aufweisen können

- nicht selten als offensichtlicher Betrug entlarvt werden konnten. Reckinger bietet hierzu interessante Details wie die Erklärung des Rollstuhltricks, manipulativer Psychotricks und Fälschungen, die aufgedeckt werden konnten.

Etliche Missionare, die sich hinsichtlich der einheimischen Sitten bestens auskennen, wurden von einem Gelehrten, der sich für vergleichende Mystik interessiert, gefragt, ob sie die außergewöhnlichen Leistungen der Yogies bestätigen könnten. Die Antwort war immer abschlägig (64). Der evangelikale Prediger Reinhard Bonke erregte bei uns Aufsehen, als er im letzten Jahr in millionenfacher Auflage an jeden Haushalt in Deutschland seine Schrift »Vom Minus zum Plus« verteilen ließ. In Werbe-

schriften seiner Gemeinschaft war von angeblich »bestätigten Heilungen« die Rede. Wie die Nachforschungen Reckingers ergaben, kann davon nicht einmal im Ansatz die Rede sein (76). Nicht verifiziert werden konnten auch einige wichtigen Behauptungen Benders (81). Dies ist um so peinlicher, als seine Äußerungen über die Reichweite des physikalischen Mediumismus von Theologen immer wieder zitiert und gegen die biblischen Wunder ins Feld geführt wurden. Hinzuzufügen wäre noch, daß es *die* Parapsychologie gar nicht gibt, genauso wenig wie es *die* Theologie oder *die* Psychologie gibt. Was es gibt, sind verschiedene Schulrichtungen, die unterschiedliche Standpunkte vertreten. Aufgabe der klassischen Apologetik war es in früheren Zeiten, die Argumente der Gegner zu entkräften und so die eigene Position zu untermauern. Dies ist Reckinger zweifellos in souveräner Weise gelungen. Für viele Verunsicherte können seine Ausführungen intellektuell befriedigender Antwort geben. Monden hatte sich schon früher intensiv mit dem Thema Wunder beschäftigt. Reckinger kommt wie er zu dem Fazit, daß Wunder, gemessen an dem Maßstab, wie er bei der katholischen Kirche bei Heilig- und Seligsprechungsprozessen angelegt wird, außerhalb der katholischen Kirche bisher überhaupt noch nicht nachgewiesen werden konnten (48).

Wundern, die medizinisch gut bezeugt sind, kommt eine große Bedeutung zu, weil – ihre Echtheit vorausgesetzt – unsere Theorien sich nach den Fakten zu richten haben und nicht umgekehrt. Schon im letzten Jahrhundert verwies der Apologet Hettinger darauf, daß der beste Beweis für die Wunder deren Tatsächlichkeit sei. Werden diese unvoreingenommen zur Kenntnis genommen, dann dürften nicht wenige theologische Denkgebäude wie Kartenhäuser einstürzen. In dieser Richtung äußerte sich schon E. Renan im letzten Jahrhundert über seine eigenen Forschungsergebnisse. Wenn die Heilung de Rudders (es ist bislang das spektakulärste Wunder im Zusammenhang mit Lourdes) echt sei, dann müsse man sein Buch über das Leben Jesu als ein »Gespinnt von Irrtümern« betrachten.

Reckinger schildert Zeugnisse von Vermehrungswundern, Levitationen und Auferweckungen vom Tod. Bei letzteren handelt es sich nicht um die Reanimation klinisch Toter, sondern um wirkliche Auferweckungen von Toten, bei denen die Leichenstarre schon eingetreten war und die oft infolge von Unfällen so entstellt waren, daß sie von den eigenen Angehörigen kaum mehr identifiziert werden konnten. Er geht in seinen Ausführungen neben den Heilungswundern aus Selig- und Heiligsprechungsakten besonders auf die in Lourdes bezeugten Heilungen ein und legt die Kriterien und Vorge-

hensweise der Ärztekommisionen eingehend dar. Wenngleich Reckinger in einzelnen Fällen anerkannter Heilungen, die zeitlich länger zurückliegen, durchaus kritische Nachfragen stellt, ist doch festzuhalten, daß die Prüfungskriterien so rigoros geworden sind, daß es aussichtslos erscheint, daß ein »falsches Wunder« heute noch durchkommen kann. Um die Strenge des Komitees zu testen, legte der frühere Präsident des Ärztebüros Olivieri zwei Fälle rein funktionaler Krankheiten vor. »Sie seien in einer Weise abgeschmettert worden, daß er es danach nie wieder versucht habe« (127). Es ist erstaunlich, daß diese Wunder, die den Kriterien strengster Überprüfung genügen, von der Theologie nicht in der Weise gewürdigt werden, wie sie es verdient hätten, während die angeblichen Wunder der Parapsychologie unkritisch für echt und erwiesen übernommen werden. Eine ganze Reihe von Heilungen in Lourdes wiederlegt eindeutig die These, wonach der Glaube

der zu heilenden Personen Voraussetzung für die Heilung sei. Es geschehen dort auch wunderbare Heilungen bei kleinen Kindern und Bewußtlosen.

Oft kann man hören, daß es heute keine Wunder mehr gebe. Die Fülle der bei Reckinger dargelegten Zeugnisse ergibt ein anderes Bild. Bei der von der römischen Kongregation für die Kanonisationsverfahren eingerichteten *Consulta Medica*, dem medizinischen Rat, waren 1988 2240 Verfahren anhängig!

Am Schluß seines Werkes bietet Reckinger noch eine kurze Theologie des Wunders, die ein bißchen länger hätte ausfallen können.

Die auf dem Buchtitel gestellte Frage, ob Wunder Zeichen Gottes oder PSI seien, erhält eine eindeutige und befriedigende Antwort, die nicht wenigen auf diesem Gebiet Verunsicherten eine wertvolle Hilfe sein kann.

Richard Kocher, Balderschwang

Kirchenrecht

Lüdicke, Klaus: *Der kirchliche Ehenichtigkeitsprozeß nach dem Codex Iuris Canonici von 1983. Normen und Kommentar (Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici, Beiheft 10)*, Essen: Ludgerus 1994, 349 S., ISBN 3-87497-199, DM 64,00.

Die sakramentale und vollzogene Ehe ist unauflöslich. Daher kann es im Falle ihres Scheiterns eine kirchliche Ehescheidung nicht geben. Es ist jedoch möglich, vom zuständigen kirchlichen Gericht prüfen zu lassen, ob die Ehe rechtmäßig geschlossen wurde bzw. ob sie gültig zustande kam oder nicht. Kirchliche Ehenichtigkeitsprozesse verlaufen – abgesehen von medienwirksam dargebotenen Berichten im Falle von prominenten Personen – für die große Öffentlichkeit völlig unbemerkt. Viele Christen, die durch eine Ehescheidung in Probleme geraten sind bzw. nach dem Zerbrechen ihrer Ehe eine neue Partnerschaft auch in den Augen der Kirche eingehen wollen, befinden sich in Unkenntnis über die Möglichkeit und Chance, ihre gescheiterte Ehe auf kirchenrechtliche Gültigkeit überprüfen zu lassen. Aber auch Seelsorger können oft nur auf die Möglichkeit eines kirchlichen Ehenichtigkeitsprozesses verweisen, ohne jedoch nähere Kenntnisse über die für das Verfahren maßgeblichen, nur schwer durchschaubaren Normen zu besitzen.

In diese Situation wendet sich das anzuzeigende Buch. Es geht hier nicht um die Darstellung eventueller wissenschaftlicher Meinungsverschie-

denheiten, vielmehr werden die zu betrachtenden Normen im lateinischen Text und in deutscher Übersetzung wiedergegeben und mit einem angemessenen, übersichtlich strukturierten und gut verständlichen Kommentar versehen. Die Gliederung erfolgt nach sachlichen Gesichtspunkten; sie weicht somit von der Reihenfolge im *Codex Iuris Canonici* ab.

Im Rahmen dieser Besprechung kann nicht auf Einzelheiten eingegangen werden. Dennoch sollen die einzelnen Gliederungspunkte der beiden Teile aufgeführt werden. Teil I handelt über die Strukturen (cc. 1400–1490 CIC), näherhin über die Zuständigkeit in erster Instanz, den Gerichts Aufbau und das Gerichtspersonal, die Gerichtsordnung, d. h. die unterschiedlichen Verfahrensgrundsätze, sowie die Parteien und ihre Beistände. Der zweite Teil über das Verfahren (cc. 1501–1644; 1675–1691 CIC) behandelt im einzelnen die Einleitung des Verfahrens, sehr umfangreich die Beweisaufnahme, den Abschluß des erstinstanzlichen Verfahrens, dem sich bei einem Erfolg der Klage ein zweitinstanzliches Verfahren anschließt, schließlich Berufung und Vollziehbarkeit, die Nichtigkeitsbeschwerde und das Urkundenverfahren.

Das Werk soll Mitarbeitern kirchlicher Gerichte eine Hilfe bieten, vor allem aber für die Seelsorger ein Nachschlagewerk sein, in dem sie sich über den kirchlichen Ehenichtigkeitsprozeß informieren können. Es richtet sich aber auch an alle Menschen, die von einem kirchlichen Prozeß als Parteien oder Zeugen betroffen sind.

Ein Abkürzungsverzeichnis (S. 323), eine Liste aller behandelten Kanones in numerischer Folge (S. 325–331) sowie ein überaus detailliertes und hilfreiches Stichwortverzeichnis (S. 333–349) erleichtern die Arbeit mit dem wesentlich aus der praktischen Erfahrung des Autors entstandenen und auf die Praxis ausgerichteten Werk.

Wilhelm Rees, Innsbruck

Gänswein, Georg: *Kirchengliedschaft – Vom Zweiten Vatikanischen Konzil zum Codex Iuris Canonici. Die Rezeption der konziliaren Aussagen über die Kirchenzugehörigkeit in das nachkonziliare Gesetzbuch der Lateinischen Kirche (Münchener Theologische Studien III. Kanonistische Abteilung 47. Bd.), St. Ottilien: EOS 1995, XLVIII, 239 S., ISBN 3-88096-347-9, DM 48,00.*

Nach einer Einleitung wendet sich der Verfasser den Aussagen des Zweiten Vatikanischen Konzils über die Kirchengliedschaft zu. Schon hier und an mehreren späteren Stellen tritt der Grundirrtum der Studie, der falsche Kirchenbegriff, zutage. Er besteht in der Entgegensetzung von Kirche Jesu Christi und (katholischer) Gesamtkirche (S. 8). Das Konzil kennt keinen Unterschied zwischen Kirche (im umfassenden Sinne), Kirche Jesu Christi und katholischer Kirche. Mir ist unverständlich, weshalb der Verfasser in LG 8 die Abweisung einer »exklusiven Gleichsetzung« zwischen Kirche Christi und katholischer Kirche zugunsten einer »prinzipiellen Identitätsaussage« finden will (S. 19). Wenn Kirche Christi und katholische Kirche nicht in dem Sinne identisch sind, daß sie jede andere religiöse Gemeinschaft ausschließen (»exklusiv«!), dann sind sie überhaupt nicht identisch. Wenn, wie der Verfasser will, die katholische Kirche vor den anderen christlichen Verbänden lediglich voraussetzt, daß in ihr die Kirche Christi »voll verwirklicht« ist (S. 19), dann ergibt sich daraus, daß die Kirche Christi auch in diesen Verbänden verwirklicht ist, nur eben nicht »voll«. Was die nichtkatholischen Religionsverbände besitzen, ist jedoch nach richtiger Ansicht Eigentum der Kirche Christi, die in der katholischen Kirche besteht. Die Ersetzung des Wortes »est« durch »subsistit« in LG 8 ist kein »Verzicht auf die ausschließliche Identifizierung der katholischen Kirche mit der Kirche Jesu Christi« (S. 20), sondern hat lediglich die Bedeutung, die kirchlichen Elemente in den getrennten Gemeinschaften würdigen zu können. Ich kann sagen: Der deutsche Staat ist in der Bundesrepublik Deutschland verwirklicht. Denselben Inhalt kann ich aber auch ausdrücken mit den Worten: Der

deutsche Staat ist die Bundesrepublik Deutschland. Ebenso ist die Lage im CIC. Die »Kirche Jesu Christi« des c. 96 ist keine andere als die »Kirche« des c. 204 oder des c. 849. In c. 849 ist gerade nicht »seine (sc. Christi) Kirche« angesprochen, sondern lediglich die »Kirche« (S. 9).

Aus dem irrigen Kirchenbegriff ergeben sich unzutreffende Ableitungen für die Kirchengliedschaft. Nach dem Verfasser kann man zur Kirche Jesu Christi gehören, ohne zur katholischen Kirche zu gehören (S. 10f.). Die Meinung, die Taufe verleihe die Mitgliedschaft in einer nichtkatholischen Glaubensgemeinschaft, findet im CIC/1983 keine Stütze. Niemals »begründet« die Taufe die Zugehörigkeit zu einem von der (katholischen) Kirche getrennten Verband, wie der Verfasser will (S. 100). Es ist unmöglich, von »getrennten Glaubensgemeinschaften« zu sprechen, »in die hinein der nichtkatholische Christ getauft wird« (S. 6 A. 23). Die Taufe führt immer, falls gültig gespendet und empfangen, in die eine Kirche Christi, die mit der katholischen Kirche identisch ist.

Der Verfasser nennt dann die *Communio* als ekklesiologischen Schlüsselbegriff des Konzils in der Frage der Zugehörigkeit zur Kirche. Ich will ihm nicht widersprechen, möchte aber ergänzend bemerken, daß dieser Begriff vielleicht der am meisten mißbrauchte der gesamten Konzilstexte ist. Man weiß selten, ob damit die ontologische oder die funktionale Ebene angezielt ist. So kommt es zu den zahllosen Unklarheiten und gefährlichen Irrtümern. Die Taufe bewirkt eine *communio*, und das ist doch wohl ontologisch zu verstehen, und dann gibt es eine *communio*, die in der Betätigung besteht (S. 23), und das ist doch wohl funktional gemeint. Bei der Gemeinschaft oder Gemeinsamkeit (*communio*) sind auch verschiedene Grade der Verbindung denkbar. Das Wort *incorporari* ist dagegen eindeutig. Man ist entweder Glied an einem Leibe, oder man ist es nicht. Gliedschaft ist immer ganze oder volle Gliedschaft; eine Teilgliedschaft ist unmöglich.

Der folgende Abschnitt befaßt sich mit der Rezeption der konziliaren Aussagen über die Kirchengliedschaft in dem Projekt der »*Lex Ecclesiae Fundamentalis*«. Das Trauerspiel um dieses Grundgesetz wird vom Verfasser minutiös dargestellt. Entschieden Einspruch zu erheben ist jedoch gegen die Ablehnung der Lehre, daß alle Getauften der Leitung der Kirche unterstehen, durch den Verfasser (S. 62f.). Auf diese Weise kommt er (erneut) zu der falschen Ansicht von mehreren Kirchen, die berechtigt seien, Gewalt über ihnen Untergebene auszuüben. Die Frage ist nicht, ob die nichtkatholischen Christen grundsätzlich oder ausnahmsweise

auf die kirchliche Rechtsordnung verpflichtet werden (S. 101), sondern ob sie der Rechtsgewalt der Kirche überhaupt unterstehen oder nicht. Diese Frage ist eindeutig mit ja zu beantworten. Bei der Besprechung von can. 7 § 1 und can. 9 LEF übersieht der Verfasser den gewichtigen Unterschied zwischen *plene in Ecclesia incorporari* und *plena communio cum Ecclesia* (S. 66ff.). Bezeichnenderweise spricht can. 7 § 2 LEF den nichtkatholischen Getauften lediglich das *Christo incorporari* zu (S. 70). Das *incorporari* kann nur von der Kirche Christi = der katholischen Kirche ausgesagt werden. Die Zugehörigkeit zu anderen religiösen Verbänden ist durch *adscribi* wiederzugeben. Es ist klar, daß can. 9 des Schemas LEF/1971 alle anderen Elemente – außer der Taufe – als irrelevant für das *incorporari* abtut (S. 85).

Die Auslassung der Worte »*aliqua ratione*« in c. 7 § 2 des Schemas LEF/1971 (S. 83f.) ist von folgenschwerer Tragweite, weil sie die nichtkatholischen Christen zu Gliedern der Kirche macht, wenn anders Kirche und Volk Gottes sich decken (vgl. *Communicationes* 4, 1972, 148). In dem Schema LEF/1976 tauchen die Worte »*aliqua ratione*« – sehr zum Mißfallen des Autors – wieder auf (S. 100). Erst recht ist zu begrüßen, wenn das Schema LEF/1980 die Worte »*ad Populum Dei aliqua ratione pertinent*« völlig streicht. Der Verfasser mißversteht freilich die Tilgung, weil er irrigerweise meint, jetzt würden alle Getauften für das »Volk Gottes« in Anspruch genommen (S. 111).

Der nächste Abschnitt ist der Rezeption der konziliaren Aussagen über die Kirchengliedschaft im Spiegel wissenschaftlicher Beiträge gewidmet. Die meisten Vorschläge zielten darauf hin, den nichtkatholischen Religionsverbänden weitere verbale und inhaltliche Konzessionen zu machen. Am weitesten geht dabei der Heidelberger Alternativentwurf. Der falsche Kirchenbegriff, der ihm unterliegt, springt sofort in die Augen (vor allem S. 144).

Der fünfte Abschnitt geht der Rezeption der Aussagen über die Kirchengliedschaft in den Schemata zum CIC/1983 nach. Die Diskussion in den vorbereitenden Gremien wird von dem Verfasser ausführlich und sorgfältig referiert. Es ist dies weitgehend eine Geschichte theologischer und kanonistischer Unbedarftheit. Die vielen Ungereimtheiten bei der Entstehung des CIC/1983 treten gerade im Zusammenhang mit dem Gegenstand dieses Buches plastisch vor Augen. Das Scheitern der LEF war ein Desaster, das auf die Ausarbeitung des CIC/1983 verhängnisvolle Auswirkungen hatte.

Der nächste Abschnitt stellt die Bestimmungen über die Kirchengliedschaft im CIC/1983 dar. Daß die cc. 204–205 schlecht redigiert sind, ist offensichtlich. Ungeklärt und kaum behandelt ist das Verhältnis, in dem Einverleibung in Christus (c. 204 § 1) und Einverleibung in die Kirche (c. 96) zueinander stehen. In c. 96 findet der Verfasser die Kirchengliedschaft aller Getauften ausgesprochen. Sorgfältig interpretiert er die cc. 204–206. Hier macht er wieder den fatalen Unterschied zwischen katholischer Kirche und Kirche Jesu Christi (S. 219), wobei er der ersteren die *christifideles*, der letzteren die *christiani* zuweisen möchte. In der Interpretation von c. 204 § 1 verwechselt er Christgläubige und Getaufte (S. 220). Die Erklärung von »*plene*« ist mit Sicherheit falsch (S. 221). Damit sind nicht Abstufungen der vollen Kirchengemeinschaft des Katholiken gemeint, sondern die volle und die nicht volle Gemeinschaft, also auch von nichtkatholischen Getauften. Uneingeschränkte Zustimmung verdient die wiederholt vorgetragene Interpretation, die der Verfasser den Worten »*Spiritus Christi habentes*« angegedeihen läßt. Eine Zusammenfassung schließt das Werk ab. Noch einmal trägt der Verfasser die These vor, die in der Taufe begründete Gliedschaft in der Kirche Christi werde verwirklicht in der Zugehörigkeit zur katholischen Kirche oder zu einer nichtkatholischen Kirche oder kirchlichen Gemeinschaft (S. 227).

Die Aufgabe, die dem Verfasser gestellt wurde, war schwierig. Bezüglich der »*ekklesiologischen Erkenntnisse des Zweiten Vatikanischen Konzils*« (S. 138) bin ich skeptisch. Ein Mangel des Konzils ist eben darin zu erblicken, daß es ihm nicht um »*dogmatische Abgrenzungen und lehrhafte Definitionen*« (S. 15) ging. Die Texte des Konzils sind teilweise dogmatischer Natur, aber kein einziger hat den Rang eines Dogmas. Nicht alle Formulierungen sind eindeutig und gegen Mißverständnisse gefeit. Ich denke beispielsweise an die etwas ungeschützte Bezeichnung der nichtkatholischen religiösen Gemeinschaften als »*Kirchen und kirchliche Gemeinschaften*«. In UR 3 wäre vielleicht deutlicher zu sagen gewesen, daß der Heilige Geist die kirchlichen Elemente dieser Gemeinschaften als »*Mittel des Heils*« gebraucht, nicht aber die Gemeinschaften selbst und als solche, weil sie ja in offenem und erklärtem Gegensatz zur Kirche Christi stehen. Die getrennten christlichen Gemeinschaften haben sich auch nicht nur von der Gemeinschaft mit der katholischen Kirche getrennt, wie UR 3 erklärt, sondern von der Kirche selbst. Die Ersetzung der Worte *reapse et simpliciter* durch die anderen *plene* oder *perfecte* (S. 31) war der Beginn der Verwirrung um den Begriff der Kirchengliedschaft.

Die Vermengung der Gliedschaftsfrage mit der Heilsfrage vollendet die erzeugte Verwirrung. Es ist ein Kunststück, das m. E. niemand fertigbringen kann, auf der Grundlage der Ekklesiologie des Konzils klare Rechtsnormen über die Kirchengliedschaft zu schaffen. Angesichts dieser Vorgaben hat der Verfasser eine beachtliche Leistung vollbracht. Er hat versucht, die verworrenen Fäden zu entwirren und die dornenreiche Frage der Kirchengliedschaft zu beantworten. Daß seine Antwort nicht befriedigt, ist einsichtig. Aus der Arbeit ist zu ersehen, welche Vorteile es bietet, am Kanonistischen Institut zu München seine kanonistische Ausbildung zu erhalten. Die Quellen, auch schwer oder normalerweise überhaupt nicht erreichbare, sind lückenlos herangezogen. Die Literatur ist in weitestem Umfang benutzt. Der Satz ist außerordentlich sorgfältig, der Druck klar und übersichtlich. Die äußere Gestalt der Studie ist mustergültig.

Georg May, Mainz

Schnizer, Helmut: Rechtssubjekt, rechtswirksames Handeln und Organisationsstrukturen. Ausgewählte Aufsätze aus Kirchenrecht, Rechtsgeschichte und Staatskirchenrecht. (Freiburger Veröffentlichungen aus dem Gebiete von Kirche und Staat; Bd. 42), Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag 1995, VIII u. 675 S., ISBN 3-7278-0989-2, DM 126,00.

Es ist sehr zu begrüßen, daß Helmut Schnizer, 1929 in Salzburg geboren, in diesem Band eine umfassende vorzügliche Auswahl von 38 Abhandlungen vorlegt, die er aus dem Zivilrecht, Kirchenrecht, Staatskirchenrecht und der kirchlichen und profanen Rechtsgeschichte veröffentlicht hat.

Sämtliche Beiträge, die großenteils in deutschen und österreichischen Festschriften erschienen und deshalb nur mit Mühe greifbar sind, sind das Ergebnis gründlicher rechtshistorischer Analysen und aktueller Synthesen der behandelten zivilistischen, kanonistischen, staats- und staatskirchenrechtlichen Fragestellungen und Probleme. Helmut Schnizer ist ein Experte des österreichischen kirchlichen Vermögensrechts. Er stand längere Zeit im Dienste der Diözese Linz. 1955 wurde ihm die Leitung der Rechtsabteilung des Bischöflichen Ordinariats Graz übertragen. Hier oblag ihm die Letztverantwortung bei der Beurteilung der Rechtsverbindlichkeit von Entscheidungen kirchlicher Institutionen in Grundbuchangelegenheiten und für die gesamte Vermögensverwaltung der Diözese Graz. Wie Schnizer schreibt, »respektiert die österrei-

sche staatliche Rechtsordnung das kanonische Recht in einer heute in Europa und auf der ganzen Welt selten gewordenen Weise. Die eigene Organisation der katholischen Kirche wird unmittelbar in das staatliche Recht transformiert.« (S. 650). Bei seiner Tätigkeit als Leiter der Rechtsabteilung des Bischöflichen Ordinariats Graz hatte Schnizer nicht selten die Frage zu entscheiden, welchen kirchlichen Rechtssubjekten die im Sachverhalt getroffenen Entscheidungen zuzurechnen waren, oder noch häufiger, ob überhaupt eine Rechtspersönlichkeit vorlag (S. 648). Aus der Befassung mit diesem Problemenkomplex erstand Schnizers Habilitationsschrift »Schuldrechtliche Verträge der katholischen Kirche in Österreich« (= Grazer Rechts- und Staatswissenschaftliche Studien, Bd. 6, Graz / Köln 1961). Von daher erklärt sich auch sein besonderes Interesse für den Problembereich der »Juristischen Person« bzw. – im kanonischen Recht – für die »Moralische Person« im Österreichischen Staatskirchenrecht. Auf diesem Gebiet ist Helmut Schnizer erstrangiger Experte. Dies beweisen seine Abhandlungen »Rechtssubjektivität und Konkordat«, in: 60 Jahre Österreichisches Konkordat, München 1994, S. 485–504; ferner »Die Erfassung der Juristischen Person im CIC 1983« (1985; S. 269–282); »Die Rechtsstellung der Josephinischen Dompfarren« (1963; S. 1–11); »Fragen der Rechtspersönlichkeit im österreichischen Staatskirchenrecht« (1986; S. 305–317); »Die besondere Rechtsstellung der Religionsgemeinschaften in der österreichischen Rechtsordnung« (1987; S. 319–347); »Kirchliches Vermögensrecht nach dem CIC 1983 – Rechtsträger und Rechtsgeschäfte in Österreich« (1987; S. 349–386); »Das neue Gesetzbuch und das vergessene Gotteshaus. Ein Epilog auf c. 99 letzter Halbsatz des CIC 1917« (1988; S. 387–410); »Beobachtungen zur Gesamtpersönlichkeit von Religionsbekenntnissen« (1992; S. 629–646); »Kanonisches Recht und Theorie der juristischen Person? Zugleich eine Besprechung von Salinas, La noción de persona jurídica« (1986; S. 423–427). Im Hinblick auf das bis zum Zweiten Vatikanischen Konzil in Österreich weiterhin unangefochten bestehende Benefizialsystem hält Schnizer den Auftrag des Konzils und des Codex Iuris Canonici vom 25. 1. 1983, das Benefizialsystem abzuschaffen, für durchaus berechtigt (S. 656).

Helmut Schnizer ist ferner ein erstrangiger Kenner des im Codex Iuris Canonici von 1917 stiefmütterlich behandelten kirchlichen Vereinsrechts, dem der Codex Iuris Canonici von 1983 mit Recht große Bedeutung zumißt. Zu dieser Thematik hat Schnizer in allerjüngster Zeit bedeutsame Beiträge veröf-

fentlicht. Auf dem IV. Internationalen Kanonistischen Kongreß in Freiburg i. Ue. hielt er ein vielbeachtetes Hauptreferat zum Thema »Individuelle und gemeinschaftliche Verwirklichung der Grundrechte« (1981; S. 231–260). Das »Handbuch des katholischen Kirchenrechts« (Regensburg 1983) bot ihm Gelegenheit, das grundlegend neugestaltete Vereinsrecht des Codex Iuris Canonici vom 25. 1. 1983 in seinen Grundlagen und seinen sämtlichen Verästelungen darzustellen. Für den VI. Internationalen Kanonistischen Kongreß in München 1987 verfaßte er die beiden Abhandlungen »Das Vereinsrecht, seine canones und die kanonistische Praxis. Reflexionen und Notizen zum VI. Kongreß der Consociatio Internationalis« (1987; S. 429–455) und »Zur Rechtsdogmatik des kanonischen Vereinsrechtes. Begriffe, Abgrenzung von anderen gemeinschaftlichen Aktivitäten und Fragen der Rechtsüberleitung« (1989; S. 501–517).

Helmut Schnizer ist überdies ein ausgewiesener und intimer Kenner der österreichischen kirchlichen Rechtsgeschichte und des österreichischen Staatskirchenrechts.

Bedauerlicherweise können in dieser Besprechung nicht alle 38 Beiträge des vorliegenden Sammelbandes im einzelnen analysiert oder auch nur erwähnt werden, so sehr sie es aus verschiedenen Gründen auch verdienten. Besonderes Interesse darf für den deutschen Leser die in der Festschrift »Siedlung, Macht und Wirtschaft« für Fritz Posch zum 70. Geburtstag, Graz 1981, erschienene Abhandlung »Säkularisation und Droit d'Épave« (1981; S. 223–229) beanspruchen. »Droit d'Épave« bedeutet rechtshistorisch das »Meeresstrandgut«, das sich ein Finder als herrenloses Gut aneignen konnte. In der Zeit der napoleonischen Säkularisationen erhielt das »Droit d'Épave« eine neue Bedeutung. Der Wiener Hof bzw. der Österreichische Landesherr verstand darunter das »Heimfallrecht« in bezug auf die in den habsburgischen Erblanden gelegenen oder bestehenden Grundherrschaften, Kapitalien, Realitäten und Grundgefälle der aufgrund des Reichsdeputationshauptschlusses vom Jahre 1803 im Alten Deutschen Reich säkula-

risierten Reichsbistümer, Mediatstifte und Klöster. Die Rechtmäßigkeit dieses von Österreich in Anspruch genommenen »Droit d'Épave« wurde vor allem von dem in dieser Hinsicht hauptsächlich betroffenen Kurfürstentum und späteren Königreich Bayern lebhaft bestritten. Die Juristen des Wiener Hofes leiteten dieses Recht aus den »staats- und völkerrechtlichen Grundsätzen der Landeshoheit« ab. Insbesondere die Reichsbistümer Freising und Salzburg, aber auch die Bistümer Augsburg und Regensburg besaßen in Österreich, zum Teil auch in Vorderösterreich, ausgedehnte Grundherrschaften, die aufgrund des angeblichen »Droit d'Épave« von Österreich im Zuge der Säkularisation als rechtlich »herrenloses Gut« betrachtet und gewissermaßen unauffällig und ganz nebenbei »einkassiert« bzw. »mitsäkularisiert« wurden. Auf diese Weise wurde auch Österreich, in dem die Säkularisation an sich nicht durchgeführt wurde, in höchst gewinnträchtiger Weise »ein stiller Teilhaber« der Säkularisation des Kirchengutes in Deutschland.

Helmut Schnizer ist zu seiner großartigen wissenschaftlichen Lebensleistung, von der der vorliegende Band zeugt, zu beglückwünschen.

In diesem Zusammenhang ist ferner zu erwähnen, daß Helmut Schnizer zu seinem 65. Geburtstag am 2. Juli 1994 von zwölf seiner österreichischen Fachkollegen das erste Halbjahresheft des 22. Jahrganges (1993) des Österreichischen Archivs für Kirchenrecht (VIII, 343 S.) als Festschrift gewidmet wurde. Darin befindet sich auf S. 174–281 auch die »Bibliographie Schnizer«. In diesem Band sind ferner die umfangreichen Diskussionsbeiträge abgedruckt, die Helmut Schnizer bei den seit 1966 veranstalteten »Essener Gesprächen zum Thema Staat und Kirche« vorgetragen hat. Es handelte sich hierbei um kürzere oder längere Korreferate zu der jeweiligen Thematik, Rechtslage und Rechtsentwicklung in der Republik Österreich. Helmut Schnizer hat darin in sachkundiger und begrüßenswerter Weise stets die Brücke zwischen dem österreichischen und dem deutschen Staatskirchenrecht geschlagen. *Joseph Listl, Augsburg*

Moraltheologie und Sozialethik

Käufflen, Albert, *Deontologische oder teleologische Begründung sittlicher Normen? Ein Grundlagenstreit in der gegenwärtigen katholischen Moraltheologie (Moraltheologische Studien – Systematische Abteilung, Bd. 22), St. Ottilien: EOS 1995, 376 S., ISBN 3-88096-472-6, DM 68,00.*

Mit vorliegender Arbeit, die 1994 als Dissertation an der Universität Mainz angenommen wurde, greift der Autor eine zentrale Problematik der Moraltheologie der letzten Jahrzehnte auf, die kaum einen Moraltheologen unberührt ließ. Der Verf. verdeutlicht die Problematik anhand von drei Vertretern der teleologischen Begründung sittlicher Nor-

men: Bruno Schüller, Peter Knauer und Franz Scholz. Bereits eingangs gibt der Verf. seinen eigenen Standort preis: »Insgesamt plädiert die vorliegende Arbeit für eine kritische Überarbeitung der teleologischen Begründung sittlicher Normen, die sie – trotz gewisser Mängel – aus methodologischen und pastoralen Gründen für die bessere Alternative hält.« (27). Mit dieser Aussage ist der Leser gespannt, inwiefern es dem Verf. gelingt, eine »kritische Überarbeitung« vorzulegen.

In einem ersten Abschnitt legt der Verf. die Ausführungen oben genannter Moralthologen zur Problematik dar. Schüller beruft sich bei seinen terminologischen Ausführungen auf den angelsächsischen Ethiker Charlie D. Broad, der die deontologische und die teleologische Theorie als idealtypische Grenzfälle ansieht. Schüller legt fest, daß »teleologisch« solche Theorien heißen sollen, die besagen, daß alle Handlungen ausschließlich von ihren Folgen her sittlich beurteilt werden müssen, wogegen er als »deontologisch« jene Theorie bezeichnet, die besagt, daß nicht alle Handlungen ausschließlich durch ihre Folgen sittlich bestimmt werden. P. Knauer möchte diesen Gegensatz in gewisser Weise abmildern, indem er die Beziehung einer Handlung zu ihren Folgen als innere Bestimmtheit der Handlung selbst beschreibt. Für Knauer hält der Verf. fest, »daß es nach ihm wirkliche Handlungen gibt, die in sich schlecht sind (wegen ihrer Folgen) und deren sittliche Schlechtigkeit durch keine Überlegung relativiert werden kann.« (136).

In ähnlicher Weise gelangt F. Scholz zu der Einsicht, daß eine deontologische Fundierung teleologischer Normen unverzichtbar ist. Dieser Fundierung entspricht im Ergebnis ein sekundär pastoralpraktisches »Niemals«, das von dem primären theoretischen »Niemals« der Deontologen strukturell verschieden ist. Zu den schärfsten Kritikern der teleologischen Normbegründung führt der Verf. u.a. G. Ermecke, H.-E. Hengstenberg, R. Spaemann und M. Rhonheimer auf. Ihnen ist gemeinsam, daß sie der Auffassung sind, daß in dem deontologischen Ansatz die »teleologischen Momente« (die Beachtung der Folgen) bereits enthalten sind. Während für Rhonheimer der Teleologismus nichts anderes als die utilitaristische Version physizistischer/naturalistischer Normbegründung darstellt, kommt der Verf. zu einem wesentlich milderen Urteil und spricht von einer »Ermessensfrage« (219).

Der Verf. ist nach Kräften bemüht, die Differenzen zwischen »Teleologen« und »Deontologen« abzumildern, wofür er häufig Ausdrücke wie: »in der Regel«, »Ermessensfrage«, etc. heranzieht. Käuflin kommt z.B. zu dem Schluß: »In bezug auf

den Geltungsbereich trifft der Vorwurf, die teleologische Begründung stelle die Absolutheit sittlicher Normen in Frage, von der Sache her in der Regel aber zu.« Der Leser bekommt den Eindruck, als sei die Auseinandersetzung bisweilen lediglich ein Problem der unterschiedlichen Definition von Begriffen, die jeder nach seinem Geschmack deutet. Dies trifft in einem gewissen Maße sicherlich zu, doch stellt sich erneut die Frage, ob bestimmte Handlungen als in sich schlecht betrachtet werden können. Hierbei reicht der Verweis auf D. Mieth nicht aus, der betont, daß es keine unmittelbare normative Relevanz des christlichen Menschenbildes gibt, da dieses einen »offenen Sinngehalt« beinhaltet (309). Wenn der Verf. zugibt, daß die Vorwürfe gegenüber der teleologischen Ethik von Ermecke, Szostek, Laun, etc., von der Sache her in der Regel zutreffen (328), so ist nicht verständlich, warum er sich trotzdem auf die Seite der teleologischen Begründung sittlicher Normen durchringt.

Häufig erwähnt der Verf., daß Schüller (die teleologische Konzeption) ausdrücklich darauf hinweist, daß sich sowohl in der deontologischen wie in einer teleologischen Konzeption normative Sätze formulieren lassen, die ohne Ausnahme gelten (108; 283; 294; 328). Außer der Folter und dem Liebesgebot sucht der Leser jedoch vergebens nach Aussagen, die diese These bestätigen. Gerade aufgrund dieser häufig erwähnten Aussage, kann es der Leser kaum erwarten, konkrete Handlungen, die in sich schlecht sind, von seiten der Teleologen in der Arbeit zu finden. Da der Leser jedoch in dieser Richtung keine Angaben bekommt (und auch nicht bekommen kann), stellt sich die Frage, inwiefern das Ziel des Verf. (eine Weiterentwicklung der teleologischen Ethik, da dieses Konzept die bessere Alternative ist) zu erreichen ist, bzw. überhaupt erreicht werden kann.

Es ist das unbestreitbare Verdienst des Verf., vor der umfangreichen und schwierigen Thematik nicht zurückgeschreckt zu sein. Der Leser bekommt einen durchaus guten Einblick in die Auseinandersetzung der letzten Jahrzehnte, da der Verf. nach Kräften darum bemüht ist, die Literatur umfassend zu sichten und auszuwerten.

Clemens Breuer, Augsburg

Langhorst, Peter: Kirche und Entwicklungsproblematik. Von der Hilfe zur Zusammenarbeit (Abhandlungen zur Sozialethik 37), Paderborn: Schöningh 1996, 397 S., ISBN 3-506-70237-8, DM 48,00.

Mit vorliegender Dissertation, die 1994 von der Kath.-Theologischen Fakultät der Ruhr-Universität

Bochum angenommen wurde, greift der Verf. eine zentrale Problematik der Christlichen Gesellschaftslehre auf. Die Thematik reicht in die Bereiche Armut und Bevölkerungsentwicklung, Analphabetismus, Arbeitslosigkeit, soziale Disparität, nationale Aufrüstung und Krieg hinein. Der Verf. läßt keinen Zweifel an der Aussage, daß wir es heute nicht mit einem einseitigen Nord-Süd-Gefälle zu tun haben, sondern große Disparitäten auch innerhalb der Dritten Welt bestehen. Das kirchliche Lehramt hat sich schon sehr früh mit den Problemen der Entwicklung auseinandergesetzt, und z.B. die Errichtung der Vereinten Nationen gefördert. Der Verf. will mit seiner Untersuchung eine Gesamtdarstellung der Entwicklungsproblematik aus lehramtlicher Sicht bieten, wobei er in chronologischer Reihenfolge die päpstlichen, konziliaren und episkopalen Verlautbarungen in vier Abschnitte gliedert: 1. Entwicklung als primär wirtschaftliches Problem (ab 1931); 2. Von der wirtschaftlichen Entwicklungshilfe zur integralen Entwicklungspolitik (ab 1967); 3. Entwicklung und soziale Gerechtigkeit (ab 1971); 4. Entwicklung in universaler Solidarität (ab 1987). Zuvor stellt der Verf. ein Kapitel zur Geschichte der Mission und Entwicklungsproblematik voran.

Von Anfang an weist der Verf. darauf hin, daß der Slogan von der Einen Welt zunehmend an Bedeutung gewinnt. Es gibt nicht mehr nur die Forderungen des Südens oder Entwicklungstheorien des Nordens, sondern es gilt: Was hier geschieht, hat dort unmittelbare Konsequenzen. Bei der Darlegung der Vorgeschichte ist der Verf. darum bemüht, eine objektive Darlegung zu bieten. Nicht selten herrschte eine fragwürdige Verbindung von Ökonomie und Mission, wobei die eurozentrische Perspektive vorherrschte. »Zivilisierung, Modernisierung, Materialisierung, Urbanisierung, Kultivierung und Alphabetisierung sind Elemente einer Europäisierung, die einem sublimierenden Sendungsbewußtsein entspringt, das mit Machterweiterungsstreben und dem Ziel nach politisch-wirtschaftlichem Nutzen einhergeht.« Weithin trat die Frage nach den Menschenrechten und der Menschenwürde auf, die besonders die Indianer betraf. Während noch Klemens VII. 1529 vom Kaiser verlangte, die Indios – falls notwendig – mit Waffengewalt zu christianisieren, galten die Aussagen von Paul III. wenige Jahre später als revolutionär. Der Papst erklärte, daß die Indios als »echte, wahre Menschen« zu akzeptieren seien. Sie seien zum Glauben berufene und zur Erlösung fähige Menschen. Viele der nachfolgenden Päpste (Gregor XIII.; Sixtus V.; Gregor XIV.; Clemens VIII.) beweisen in ihren

Äußerungen zur Kolonialpolitik ethische Sensibilität gegenüber den Menschenrechtsverletzungen in der Neuen Welt. In Bezug auf die Achtung der Schwarzen wird das »Ja« Nikolaus V. von 1452, nicht-christliche Gefangene zu versklaven, vorsichtig 1683 durch Kardinal Cibo und grundsätzlich 1839 von Gregor XVI. revidiert.

Nachfolgend spricht der Verf. vornehmlich die lehramtlichen Schreiben an und untersucht sie vor dem Hintergrund seiner gewählten Thematik. War noch das Fundament der katholischen Soziallehre, die Enzyklika Leos XIII. 'Rerum novarum' (1891), lediglich an die Industrienationen adressiert, so spricht 'Quadragesimo anno' von Pius XI. auch den wirtschaftlichen Fortschritt der Nationen der südlichen Hemisphäre an. Pius XI. gilt somit als Entdecker der globalen sozialen Frage.

Es ist das Verdienst Pius XII., von Beginn an bei der Einrichtung der Vereinten Nationen und ihrer Sonderinstitutionen wie Landwirtschafts- (FAO) und Arbeitsorganisation (ILO) engagiert gewesen zu sein. Die Unterstützung der Entwicklungsländer ist für Pius XII. mehr als eine Leistung der Humanität oder Nächstenliebe, sondern sie ist ein Akt der natürlichen Gerechtigkeit.

Unter Johannes XXIII. wächst der Einfluß der Human- und Sozialwissenschaften, die in den Enzykliken hervorgehoben werden. Der Dreischritt »sehen« – »urteilen« – »handeln« findet Eingang in die lehramtlichen Schreiben, wobei der Papst das Entwicklungsthema zu einem Hauptgegenstand kirchlicher Sozialverkündigung macht.

Bei der Konstitution »Gaudium et spes« weist der Verf. besonders auf die Fortschrittsgläubigkeit hin, die davon ausgeht, daß sich die wirtschaftlichen Probleme der Entwicklungsländer im gleichmäßigen und aufholenden Fortschreiten lösen lassen. Zurecht muß an dieser Stelle auf die Zeitbedingtheit einzelner Passagen hingewiesen werden, wobei jedoch die Verknüpfung von humanen und sozialen Entwicklungsaspekten als eine Stärke zu betrachten ist.

Mit Paul VI. trat ein ganzheitliches Verständnis von Entwicklung auf: »Entwicklung ist nicht einfach gleichbedeutend mit wirtschaftlichem Wachstum« (Populorum progressio 14). Der Papst sieht eindeutig das weltweite Ungleichgewicht, das durch die Kolonisation manche Übelstände vergrößert hat. Als eine weitere Forderung wird die gerechte Verteilung der Güter der Erde genannt. Die Möglichkeit eines gewaltsamen revolutionären Aufstands gesteht Paul VI. dann zu, wenn eine eindeutige und lang andauernde Gewaltherrschaft die Grundrechte der Menschen verletzt und dem Allge-

meinwohl eines Staates schweren Schaden zugefügt wird. Ein wahrer Humanismus drückt sich in einem integralen Humanismus aus, der sowohl das Diesseits als auch das Jenseits umfaßt. Die ökologische Frage wurde von der katholischen Kirche bereits frühzeitig aufgegriffen: 1971 wurde sie als Teil der weltweiten sozialen Frage auf die Tagesordnung der katholischen Soziallehre gestellt. Eingehend kommt der Verf. auf das Verhältnis von katholischer Soziallehre und Befreiungstheologie zu sprechen. In Lateinamerika herrschte in den 60er Jahren eine Art »Entwicklungsmystik«, die Entwicklung mit »Reformismus und Modernismus« gleichzusetzen suchte. Die römische Kritik an der lateinamerikanischen Befreiungsorientierung bemängelt vor allem ideologische Fehlformen der Marxismus- und Klassenkampfinterpretation und wendet sich gegen den innerweltlichen Praxisprimat, wenn er den Verlust wesentlicher Glaubensinhalte zur Folge hat. In »Evangelii nuntiandi« weist Paul VI. darauf hin, daß eine Botschaft über die Befreiung als Teil der Evangelisierung anzusehen sei. Erst die Öffnung auf das Absolute, das Gott ist, bestimmt das Proprium eines für die Kirche gültigen Befreiungsbegriffs.

Mit Johannes Paul II. setzt eine christologische Fundierung der Soziallehre ein. Was die Vereinten Nationen in ihrer Menschenrechtserklärung 1948 als »objektive und unverletzliche Menschenrechte« deklarieren, gewinnt eine mehr und mehr gesellschaftlich-politische Bedeutung. In »Sollicitudo rei socialis« erklärt der Papst, daß die Entwicklung bei vielen Völkern versagt habe, da die eigenen Profit- und Machtinteressen der reichen Länder höher bewertet wurden als die Bedürfnisse der armen und wirtschaftlich schwachen Staaten. Die Bezeichnung »Strukturen der Sünde« wird in der gewünschten Breite dargelegt. Der Mißbrauch menschlicher Freiheit durch die Sünde führt zu einer Anhäufung und Verfestigung der persönlichen Sünden zu Strukturen der Sünde. »Jeder, der sich heute einigermaßen mit der Entwicklungsproblematik auskennt, ist zu der Erkenntnis fähig, daß nicht `rohe` Naturgesetze walten, denen gegenüber der Mensch machtlos ist, sondern daß die Ungerechtigkeit auf von Menschen geschaffenen und erhaltenen Voraussetzungen beruht.« Mit der Enzyklika »Centesimus annus« betont der Papst vor allem das Subsidiaritätsprinzip, das entscheidend für die gesellschaftliche und staatliche Entwicklung ist. Neben der Option für die Armen und gegen die Armut, werden die Internationale Schuldenkrise und die Rüstungsbeschränkung angesprochen. In einem eigenen Abschnitt geht der Verf. auf die ver-

schiedenen kirchlichen Versammlungen und Verlautbarungen ein (der Hirtenbrief »Wirtschaftliche Gerechtigkeit für alle« der US-amerikanischen Bischöfe 1986; das Schlußdokument der lateinamerikanischen Bischofsvollversammlung von Santo Domingo 1992; die außerordentliche Bischofssynode für Afrika in Rom 1994; das Nachsynodale Apostolische Schreiben »Ecclesia in Africa« Johannes Pauls II. 1995 und die Schlußerklärung der 6. Vollversammlung der Föderation Asiatischer Bischofskonferenzen 1995), die den Verf. in seiner Meinung bestärken, daß Entwicklungsarbeit sich heute nur noch als universale Solidaritätsarbeit be-greifen läßt.

In seinem Resümee weist der Verf. darauf hin, daß die katholische Kirche – freilich neben anderen christlichen Gemeinschaften – die »treibende Kraft« der Entwicklung von Völkern und Menschen gewesen ist: Jüdisch-christliches Denken hat die Welt entzaubert und von Numinosem und Tabus befreit. Der christliche Glaube hat zu individueller Verantwortung für die eigene Entwicklung angeleitet. Die Kirchen engagieren sich darin, die sozialen und politischen Strukturen mitzugestalten und schließlich die Sensibilisierung für die Probleme der Dritten Welt voranzubringen.

Dem Verf. ist mit seiner Arbeit eine großartige Darlegung der Akzente der kirchlichen Dokumente zur Frage der Entwicklungsproblematik gelungen. Hierbei werden weder Defizite und Versäumnisse der Kirche – gerade im Zusammenhang mit der frühen Kolonisation – verschwiegen, noch werden die großartigen Leistungen vieler Päpste zu wenig berücksichtigt.

Die Untersuchungen führen zu dem Ergebnis, daß die katholische Soziallehre in ihrer Zeit die drängenden Problem weitgehend aufgegriffen, mit christlichen Werten gefüllt und nach Lösungen gesucht hat. Hierbei kommt der Durchsetzung der Menschenrechte eine entscheidende Bedeutung zu, wobei wohl kaum die Befürchtung besteht, den Menschenrechtsgedanken als »eine Art christliche Missionsidee« zu bezeichnen. Die Untersuchungen des Verf. machen einmal mehr deutlich, daß die Gesellschaft auf die »soziale« Stimme der Kirche nicht verzichten kann, wenn sie nicht ihre wahre Humanität verlieren will. Dies hat der Verf. für die Vergangenheit und Gegenwart eindeutig bewiesen und vorbildlich dargelegt. So bleibt noch darauf hinzuweisen, daß die Bemühungen der Kirche auch im 3. Jahrtausend in dieser Richtung nicht nachlassen dürfen.

Clemens Breuer, Augsburg

Exegese

Diefenbach, Manfred: Die Komposition des Lukasevangeliums unter Berücksichtigung antiker Rhetorikenelemente (Frankfurter Theologische Studien 43), Frankfurt a.M.: Josef Knecht 1993, X u. 253 S., ISBN 3-7820-0667-4, DM 68,00.

In dieser Dissertation, im SS 1992 an der Theologischen Fakultät Luzern angenommenen, versucht M. Diefenbach den Nachweis zu führen, daß der Verfasser des Lkev sein Werk komponiert unter Zuhilfenahme von antiken Rhetorikenelementen. Animiert wird Lukas zu diesem strategischen Vorgehen durch die Intention einer »Wir-Ekklesiologie«, d. h. den Versuch, soziologisch bedingte Gegensätze in der Gemeinde zu integrieren und so eine Kirche zu konsolidieren, die sich konstituiert als unterschiedslose Gemeinschaft aller Getauften.

Der Ausgangspunkt der Untersuchung ist ein dreifacher: die Beobachtung, daß die Zahl der Gliederungsvorschläge des Lkev der Zahl der Lk-Kommentare gleichkommt; die Annahme, daß sich sowohl die literarische Arbeit der antiken Autoren wie auch das Rezeptionsverhalten der antiken Leser und Hörer leiten ließen von rhetorischen Regeln; die Vermutung, daß sich von der rhetorisch, insbes. der Dispositionslehre geprägten Komposition des Lkev her Rückschlüsse ziehen lassen auf die Gemeindesituation und damit auch auf die theologische Intention und Aussage des Lkev. Die Arbeit gliedert sich in drei unterschiedlich lange Teile: antike Rhetorik, lukan. Komposition und lukan. Aussageabsicht.

In einem ersten Schritt versucht Diefenbach den Verfasser des Lkev als »Kenner der antiken Rhetorik« (11) zu erweisen. Dabei geht er zunächst davon aus, daß das Gotteswort als Menschenwort an die Gesetzmäßigkeiten menschlicher Kommunikation gebunden ist, also an Sprache und Sprechvorgang. D. h.: auch das Lkev ist als »zeitbedingter Text« (12) anzusehen, näherhin als »Kommunikationsgeschehen auf den Ebenen eines Sach- und Personenbezuges« (16). Auf diese texttheoretische Klarstellung folgt ein Aufriß der antiken Rhetorik mit der abschließenden Annahme: »die antike Rhetoriklehre wurde auf breiter Ebene von den Menschen jener Zeit – bes. der Mittel- und Oberschicht der Bevölkerung des Mittelmeerraumes – rezipiert« (27), wovon auch Lukas und die Mitglieder seiner Gemeinde nicht ausgenommen werden können (vgl. 24). Diese Vermutung wird zur begründeten Analysebasis dann, wenn man sich der gängigen Forschermeinung anschließt, daß sowohl der

Verfasser Lukas als auch seine Gemeinde in städtischem Milieu anzusiedeln sind. Daraus läßt sich dann schlußfolgern: »So sah sich der Verfasser Lukas veranlaßt, die antike Rhetorik als ›Vehikel‹ in Anspruch zu nehmen, um mit seiner Botschaft bei der hellenistischen Leserschaft/Hörerschaft Zugang zu finden« (41). Eine bes. Rolle bei der Produktion und Rezeption von Texten spielt die Dispositionslehre, mit deren Hilfe das Verstehen insofern erleichtert werden sollte, daß sie eine »wirksame zielgerichtete und strukturierte Anordnung des Stoffes und der Gedankengänge« (29) gewährleistete. Von diesen Voraussetzungen her ergibt sich als Arbeitsthese, »daß Lukas die Techniken der (aristotelischen) Rhetoriklehre – besonders die Dispositionslehre hinsichtlich der Anapher und Epipher – für die Komposition des Lukasevangeliums berücksichtigt hat« (47).

Der zweite, umfangreiche Teil der Untersuchung gilt der Verifikation dieser Ausgangsthese. Mit Hilfe sprachwissenschaftlicher Methoden sollen »die einzelnen ›Phasen Jesu‹ für sich analysiert werden« (49), wobei das besondere Augenmerk Redefiguren der Dispositionslehre gilt (Anapher, Epipher, Synchronismus, fortschreitende Wiederholung). Diefenbach geht dabei von der in der Forschung gängigen Dreiteilung des Lkev (Präludium, öffentliches Wirken, letzte Tage in Jerusalem) aus und analysiert dann die einzelnen Perikopen innerhalb dieses Grobrasters nach dem gleichbleibenden Schema von »Abgrenzung«, »Komposition« und »redaktionelle Anmerkungen«. Aus inhaltlich und linguistisch auffälligen Wiederholungen eruiert er lukan. Kompositionskriterien geographischer, chronologischer, aktantenorientierter und zyklischer Provenienz. In formaler Hinsicht erweist sich das Lkev so als »eine kompakte, in sich wiederum im Dreier-Rhythmus untergliederte Dreierkomposition« (158), inhaltlich gesehen wird »ein ›fundamental-bibeltheologischer‹ Ansatz des Lukas« (156) deutlich. Ein ziemlich vages Resümee erhebt Diefenbach hinsichtlich der schriftstellerischen Leistung des Lukas: »die redaktionelle Handschrift des Verfassers Lukas ist in seiner ›Erörterung‹ feststellbar... Wo dies aber im gesamten Lukasevangelium geschehen ist, kann nicht mehr so klar gesagt werden« (152f.).

Im dritten, abschließenden Teil zieht Diefenbach aus dem textanalytischen Ergebnis Schlußfolgerungen zur lukan. Aussageabsicht. Unter intensiver Anknüpfung insbes. an die Arbeiten von E. Plümacher, G. Theißen, L. Schottroff und W. Stegemann

(vgl. 171) kommt er zu dem Ergebnis, daß das Lk-ev ein Beispiel darstellt für einen Konsolidierungsversuch des Urchristentums nach außen (Abgrenzung vom röm. Imperium und vom »exklusiven Judentum«) wie nach innen (Gemeinde als »Kontrastgesellschaft« zur antiken Polis in Form der Integration sozialer und geschlechtlicher Gegensätze). Letztere Intention faßt Diefenbacher in dem Begriff »Wir-Ekklesia«, also »eine Ekklesia, die alle Menschen verschiedenster Klassen, Rassen und Religionen als eine Lebensgemeinschaft zu sammeln versteht, so daß ein Gegen- oder Nebeneinander durch das Miteinander von Menschen innerhalb der Ekklesia abgelöst wird« (182).

Die neutestamentlichen Texte auch mit Hilfe rhetorischer Elemente zu analysieren, ist nicht zuletzt aus rezeptions- bzw. wirkungsästhetischen Gründen mehr als überfällig. Mit der Beschränkung auf die Dispositionslehre allerdings kann im Grunde lediglich bereits Bekanntes – worauf Diefenbach in Anmerkungen jeweils gewissenhaft verweist – aufgezeigt werden.

Die »neuen« Beobachtungen zur lukan. Komposition, die über die bisherigen Strukturierungsvorschläge hinaus eruiert werden, erweisen sich als mehr oder weniger spekulativ. Hierzu zählen insbes. die Vorschläge, »die Johanneszyklen (Lk 1,5-25.39-80; 3,1-20) in bezug auf die Rekonstruktion der lukanischen Kompositionstechnik für die Jesuserzählfolge heranzuziehen« (67f.; vgl. 149f.) sowie den auf 19,48f folgenden Abschnitt als »graditio« aufzufassen (vgl. 114).

Darüber hinaus kann mit dem gewählten methodischen Ansatz, der im übrigen die Untersuchung größtenteils als paraphrasierende Inhaltsangabe erscheinen läßt, sicherlich untermauert werden, »daß Lukas gewisse Kenntnisse der antiken Rhetoriklehre besaß« (186), seine Intention einer »Wir-Ekklesiologie« aber läßt sich daran bei bestem Willen nicht festmachen.

Nicht mehr mit der Methode entschuldigt werden kann allerdings die Darbietungsform, die durch drucktechnische Versehen, grammatikalische Fehler, eine manchmal eigenartige Fußnotensetzung (vgl. 114, Anm.3) und Uneindeutigkeiten bis in die Gliederung hinein (vgl. die Perikopenüberschriften auf den Seiten 69.114.119) das Verstehen erschweren. Für eine Zweitaufgabe sollte auch die sprachlich manchmal nahezu verquere Gedankenführung wie die ausladende, oft regelrecht ärgerliche Redundanz, die für mehr als Deutlichgemachtes auch noch Hegel meint bemühen zu müssen (vgl. 13), überarbeitet werden.

Alois Stimpfle, Augsburg

Krämer, Michael: *Die Überlieferungsgeschichte der Bergpredigt. Eine synoptische Studie zu Mt 4,23-7,29 und Lk 6,17-49* (Deutsche Hochschulschriften 433), Egelsbach u. a.: Häusel-Hohenhausen³ 1994, XXXII u. 270 S., ISBN 3-89349-433-2, DM 58,00.

Der emeritierte Neutestamentler der Ordenshochschule in Benediktbeuren legt mit dieser Arbeit, deren dritte Auflage die Mikroedition der 2. Auflage lediglich sprachlich variiert, den Finger auf die Wunden der nicht alle synoptischen Fragen klärenden Zwei-Quellen-Hypothese und bietet ein Verständnis die beiden Fassungen der sog. Bergpredigttradition, Mt 4,23-7,29 und Lk 6,17-49, unter Absehung des »Postulats« der in der Exegese gängigen Zwei-Quellen-Theorie. Danach bilden die uns vorliegenden unterschiedlichen Bergpredigtfassungen das Ergebnis einer streng rezipientenorientierten Weiter- und Ausschreibung der ursprünglichen, an der »größeren Gerechtigkeit« orientierten Jesustora.

Hermeneutischer Ausgangspunkt der Überlegungen Krämers ist die Überzeugung, daß die Entstehung der Evangelien vorzustellen sei als »ein natürlicher Wachstumsprozeß, vorangetrieben durch die immer neuen, anhand von Jesusworten zu bewältigenden Situationen im Laufe des Wachstums der Kirche« (XVIII). Methodisch gilt es zu berücksichtigen, daß ein solchermaßen kontinuierlich-harmonischer Rezeptionsprozeß »nach den Gesetzen der sprachsoziologischen Interaktion zwischen Texterzeuger und Glaubensgemeinde auf der Grundlage der Jesuswort-Überlieferung vor sich geht« (XXIX). D. h., daß für das Verstehen des Textes vom Text als dem Produkt eines kommunikativen Handelns auszugehen ist und deshalb die in der Synoptiker-Exegese vorrangige Redaktionskritik durch eine konsequent traditions- und überlieferungsgeschichtlich orientierte Analyse ersetzt werden muß. Spannungen im Text lassen sich mit diesem Ansatz als Wachstumsrelikte identifizieren und »als Auswirkungen der wiederholten Neuaktualisierungen im Laufe der Überlieferungsgeschichte erklären« (XXI). Das Gleiche gilt natürlich auch für die Differenzen zwischen den beiden Bergpredigt-Ausgaben: Sie rühren nicht her von gewaltsamen redaktionellen Eingriffen in eine gemeinsame Logiensammlung Q, sondern sind zu erklären als Dokumente des adressatenorientierten Wachstumsprozesses, in dem die urchristlichen Gemeinden als Überlieferungsträger fungieren.

Unter diesen hermeneutischen und methodischen Voraussetzungen deckt Krämer sieben Schichtungen in der Textüberlieferung der Berg-

predigttradition auf: Die Grundlage der Jesusworte über die Feindesliebe (Mt 5,39-41.44-45) erfährt »schon in der frühesten Phase der Urgemeinde« eine erste Erweiterung in Form von Verhaltensweisungen für die Gemeindemitglieder (Mt 5,42.44-48; Lk 6,31). Infolge der urchristlichen Diversifikation in jüden- und heidenchristliche Gemeinden bildet sich einerseits eine als die Mose-Tora eschatologisch vollendend verstandene Jesus-Tora heraus (Mt 5,20-22a.27f.31f.33-48), andererseits – als heidenchristliche Reaktion darauf – die Vorstellung vom, paulinisch gesprochen, »Gesetz Christi« (Lk 6,27-36). Beide Formen erfahren situationsbedingt eine zweimalige Erweiterung (Mt 5,3-12; 7,24-26 bzw. 6,1-18 und Lk 6,20b-26,47-49 bzw. 6,37f.). Eine daran anknüpfende Fortschreibung, nötig auf Grund der Frage der Relevanz der Mose-Tora innerhalb der christlichen Gemeinden, äußert sich einerseits in einer »torarigoristischen Verschärfung (Mt 5,17-19; 6,19-23; 7,6.13-23), andererseits in der Unterstreichung eines gesetzesfreien Evangeliums (Lk 6,39-46). Auf der letzten Überlieferungsstufe entschärft Mt aus pastoralen Gründen den Gesetzesrigorismus (Mt 5,9.13-16.22b-26.29f; 6,7-15.24-34; 7,1-5.7-12), während Lk seine Traditionsvorlage unverändert in sein Evangelium übernimmt.

Für die Gemeinden, die ja als genuine Überlieferungs-, d.h. Übersetzungsträger fungieren, ergibt sich von diesen Applikationsleistungen her folgendes Schichtenmodell: Am Anfang steht eine messianische Sondergruppe innerhalb des Judentums. Ihre friedliche Existenz wird empfindlich getroffen durch die Tötung des Stephanus und die Ausgrenzung der sog. Hellenisten. Mit dem Bewußtsein, das wahre Israel zu sein, ziehen die christlichen Gemeinden eine scharfe Grenze zum jüdischen Synagogenverband, die im heidenchristlichen Fall bis zur Vorstellung des gesetzesfreien Evangeliums geht. Die judenchristliche Seite distanziert sich kritisch von dieser Entwicklung. In einer jüden-heidenchristlichen Großkirche schließlich steht der Harmonisierungsgedanke als missionarisches Prinzip im Vordergrund.

Ein Ansatz, der sich bewußt außerhalb des in einer Disziplin gängigen Ausgangspunkt stellt, vermag auf Grund der alternativen Perspektive übersehene oder unbekannte Aspekte in den Blick zu rücken. Dies gilt auch für die vorliegende Arbeit, die in ihrer Stringenz den Leser mit überraschenden Beobachtungen konfrontiert. Natürlich stellt der Schritt vom Text in die Geschichte immer ein Risiko dar. Krämer bewegt sich dabei – bei aller Exklusivität seines Synoptikeransatzes – in einem von Vorentscheiden geleiteten Analyserahmen (ideal-

typische Entwicklung des frühen Christentums bei relativ schroffer Zweiteilung in Juden- und Heidenchristentum), der selbst noch einmal zu hinterfragen wäre.

Alois Stimpfle, Augsburg

Schwank, P. Benedikt OSB: Evangelium nach Johannes, erläutert für die Praxis, St. Ottilien: EOS 1996, 521 S., ISBN 3-88096-260-X, DM 70,00.

Keine Schrift des Neuen Testaments wird heute von der exegetischen Forschung so divergierend traditionsgeschichtlich eingeordnet und ausgelegt wie das Johannesevangelium (Joh-Ev). Durfte man in den Jahren nach dem Konzil dem großen dreibändigen Kommentar von R. Schnackenburg (die einzelnen Bände erschienen in Erstauflage 1965, 1971 und 1975) noch zutrauen, der katholischen Joh-Exegese langfristig Maßstäbe zu setzen, da er die »historisch-kritische« Forschung vorurteilslos rezipierte und doch den Horizont apostolischer Überlieferung und kirchlicher Lehre stets im Auge behielt, so ließen doch bald schon katholische Nachahmer der einst von Bultmann exzessiv vorgenommenen Scheidung von Schichten und Quellen des Joh-Ev, wie z.B. G. Richter, in ihren Publikationen das Joh-Ev zu einem Konglomerat literarischer Fragmente und widersprüchlicher theologischer Aussagen werden.

Die beiden in diesen Jahren herausgegebenen ersten Kommentarbände zu Joh 1–12 von P. Benedikt Schwank (Düsseldorf 1966 und 1968), die sich streng an den hermeneutischen Regeln von Dei Verbum orientierten, schienen im Sog der gekennzeichneten exegetischen Trends wenig Zukunft zu haben und der Fortsetzung nicht zu bedürfen. Immerhin folgten als eine Art Abschlagszahlung 12 exegetische Beiträge von B. Schwank über »Das Christusbild im zweiten Teil des Johannesevangeliums« in der Zeitschrift »Sein und Sendung« (seit 1963), sowie zahlreiche andere Publikationen (besonders in »Erbe und Auftrag«), die den Verfasser als erstrangigen Fachmann der Joh-Exegese auswiesen.

Das nun vorgelegte Werk umfaßt die durchgesehenen Kommentarteile zu Joh 1–12 (von 1966–1968) und die in gleichartiger Systematik ausgearbeiteten Auslegungen zu Joh 13–21, die auf frühere Publikationen und auf Gastvorlesungen an der Katholischen Universität Eichstätt zurückgehen. Der 1. Hauptteil (S. 49–336; im Anschluß an die »Einführung« und die Auslegung des Prologs) trägt den Titel »Das Buch der Zeichen« (zu Joh 1,19–12,50); der 2. Hauptteil (342–508) ist überschrieben: »Das

Buch der Herrlichkeit« (zu Joh 13,1–21,25). Die einzelnen Auslegungen sind methodisch nach den Aspekten gegliedert: »A: Wie ist der ursprüngliche Text überliefert?; B: Wie ist der ursprüngliche Text entstanden?; C: Was verkündet der ursprüngliche Text?; D: Was lehren uns andere Bibeltexte über das gleiche Thema?«. – Durch die Verbindung der Aspekte B – D wird in glücklicher Weise der Forderung von *Dei Verbum*, Art. 12, an die katholische Exegese Rechnung getragen, »die Einheit der ganzen Schrift zu beachten« und »die lebendige Überlieferung der Kirche zu berücksichtigen«.

Im Rahmen streng historischer Schriftauslegung ist dies insofern auch methodologisch einzubringen, als die historisch zu erforschende Aussageabsicht des neutestamentlichen Autors nur bruchstückhaft zugänglich wird, wenn seine Verankerung im jüdisch-apostolischen Traditionsgeflecht und speziell in den urkirchlichen Frömmigkeitstraditionen unberücksichtigt bleibt. In dieser Hinsicht ist der Kommentar von B. Schwank auch fachmethodisch beispielhaft, obwohl er sich selbst als vor allem »für die Praxis« bestimmt ausweist (vgl. den Untertitel) und auf spirituelle Impulse bedacht ist.

Der Autor geht hermeneutisch und überlieferungsgeschichtlich einen soliden Mittelweg. Er vermeidet eine Enthistorisierung (im Sinne Bultmanns und der historischen Kritik des 19. Jahrhunderts), aber auch eine naiv historische Auslegung, welche die Eigengesetzlichkeit der theologisch bestimmten johanneischen Darstellungsart verkennen würde. Er betont die literarische Einheit des Joh-Ev (339f. u.ö.), einschließlich Prolog und »Zusatzkapitel« 21 (gemäß den Stilanalysen von E. Ruckstuhl und P. Dschulnigg), ohne den redaktionellen Nachtrag von 21,24f. (bzw. 21,23ff.) zu verkennen (494; 503; 506) oder die Möglichkeit redaktioneller Einfügungen von parallel entstandenen Textstücken des Evangelisten auszuschließen (vgl. 370). Die das Evangelium durchziehenden Widerspiegelungen eigener Augenzeugenerfahrung im Sinne nachhaltiger persönlicher Prägung durch Begegnungen mit Jesus (von der Berufungsgeschichte 1,35ff. an) werden sensibel wahrgenommen (64f.; 507) und als erhellend für die Darstellungsstruktur des Evangeliums und das Verfasserprofil des Evangelisten gewürdigt.

Mit der Kompetenz vieljähriger eigener archäologischer Forschungen stellt Schwank die einzigartige Vertrautheit des Evangelisten mit den topographischen Gegebenheiten Jerusalems und Galiläas heraus (340f. u.ö.), der eine gleichartige Kenntnis der jüdisch-religionsgeschichtlichen und politisch-zeitgeschichtlichen Umstände des Lebens Jesu entspricht.

Die Augenzeugenhinweise von Joh 1,35ff.; 13,23ff.; 19,35; 20,1–8 (und 20,30f.) stehen nicht beziehungslos zueinander (64f.; 365; 468; 477; 507). Sie verraten die Identität des »Jüngers« von Joh 13–21 mit dem Evangelisten (476). Zudem erscheint letzterer laut 21,24 („Dieser Jünger ist es, der all das bezeugt und der es aufgeschrieben hat“) als identisch mit einem der sieben Jünger von 21,2, zu denen auch die Zebedäussöhne gehören (494). Die Rolle dieses »Jüngers« neben Petrus (Joh 20,1ff.; 21) läßt an Johannes, den Hauptzeugen der Urkirche neben Petrus (Apg 3–4; Gal 2,9), denken (507).

Alle Hss des 4. Evangeliums (mit Textbeginn) weisen auch den Namen »Johannes« aus und gerade die ältesten des 2./3. Jahrhunderts den geläufigen vollen Titel »Evangelium nach Johannes«. Da aber die »Herausgeberbemerkung« Joh 21,24f. eine Beurkundung im Zuge der Versendung an andere Gemeinden darstellt, die mit Titel und Verfasserangabe verbunden war (M. Hengel), gehört der Titel im Falle des 4. Evangeliums zur definitiven Textfassung (508).

Die rechte Erfassung der Darstellungs- und Kompositionsstruktur des Evangeliums und der angemessene hermeneutische Zugang zum Text lassen sich bei Kommentaren zum Joh-Ev meist besonders gut danach testen, wie die Auslegung von Joh 3 und 6 gelungen ist. Denn in beiden Kapiteln machen umfängliche Redestücke im Munde Jesu (in 3,27–36 überdies auch eine Rede des Täufers an die Johannesjünger) durchaus den Eindruck, als sei unmittelbar das Gedankengut frühchristlicher Tauf- bzw. Eucharistiekatechesen eingeflossen. »Moderne« (auch katholische) Exegeten ziehen hieraus meist sogleich den Schluß, der Evangelist habe keine Ahnung davon gehabt, wie Jesus tatsächlich zu jüdischen Mitbürgern zu sprechen pflegte (so selbst die als konservativ geltende »Einkleitung« von W. G. Kümmel) bzw. er habe – eine Tradierung wirklicher Jesus-Logien für belanglos haltend – die ihm wichtigen katechetischen Stücke mit fingierten (oder willkürlich dargestellten) Situationen des Lebens Jesu verknüpft (so z.B. als fiktive Ansprache an einen Nikodemus). Schwank gibt solchen Trends nicht nach. Er arbeitet einerseits die historischen Transparenzen in der Wiedergabe der entsprechenden Situationen heraus: gleichzeitige Taufspendung durch Jesus- und Johannesjünger (115: zu Joh 3,22–24); zeitgeschichtliche Transparenz der Gestalt und der Rolle des Nikodemus (100: zu Joh 3,1–2); Konfrontation der Juden mit der Sendung Jesu vor dem Horizont der an den Machttagen Gottes beim Exodus orientierten messianischen Erwartungen (212: zu Joh 6,30ff.; 225f.: zu Joh 6,59). Zugleich aber wird die

sprachliche Fassung der betreffenden Reden Jesu für ihren Bezug auf den liturgischen und insgesamt ekklesialen Lebenskontext der Hörer des Evangeliums transparent (z.B. 108: zu Joh 3,11; 115: zu Joh 3,22; 219: zu Joh 6,51c). Die jeweils typische johanneische Mehrschichtigkeit des Sinngehalts solcher Darstellungen beruht nicht auf dichterischer Freiheit der Kombination, sondern ist nach dem Maßstab der jüdischen Pascha-Haggada (und ihrer Ausdeutung in der Paschanacht) zu verstehen (225).

Diese für das Verständnis des Joh-Ev zentrale hermeneutische Einsicht hätte allerdings unter Nutzung entsprechender Arbeiten von G. Ziener und liturgiegeschichtlicher Forschungen zur quartadecimanischen Paschapraxis der Urgemeinde und der kleinasiatischen Kirchen des 2. Jahrhunderts (vor allem A. Strobel) noch stärker fundiert werden können. Denn diese liturgische Praxis steht im Hintergrund der Entstehungsgeschichte des (letztlich in der Urgemeinde verankerten) Joh-Ev und gehört zu dessen Wirkungsgeschichte in Ephesus (man vergleiche das Joh-Ev und die Paschapredigt des Meliton von Sardes).

Was den Vergleich johanneischer und synoptischer Chronologie betrifft, so folgt Schwank bezüglich der Jahre des öffentlichen Wirkens Jesu der johanneischen Drei-Jahre-Chronologie, die auf die Jahre 28–30 weist (93: zu Joh 2,20), ebenso der johanneischen Datierung des Todes Jesu auf den Rüsttag des Pascha, also den 14. Nisan (435: zu Joh 18,28). Angesichts dieser und zahlloser sonstiger historischer Transparenzen gerade des Joh-Ev erscheint es nicht zwingend, wenn Schwank bei der Tempelreinigung der bei den Synoptikern zwangsläufigen Zuordnung zum Todespascha Jesu den Vorzug gibt, und dies trotz Betonung der historischen Zuverlässigkeit vieler Details in Joh 2,13ff. (91f.). – Ganz anders urteilen inzwischen J. A. T. Robinson (*The Priority of John*) und K. Berger (*Theologiegeschichte des Urchristentums*). – Die kurze chronologische Spanne zwischen Abschieds-

mahl Jesu und Prozeß vor Pilatus, die in Joh 18,28 (»es war frühmorgens«) noch akzentuiert erscheint, bedarf keiner Ausweitung im Sinne der Thesen von A. Jaubert und E. Ruckstuhl, die annehmen, Jesus habe sein Abschiedsmahl als Paschamahl nach essenischem Kalender am Vorabend des Mittwoch (dem angebrochenen 15. Nisan solarer Rechnung) gefeiert (434). Denn ein solcher Einfluß des essenischen Kalenders – noch dazu in Jerusalem – ist nicht stichhaltig zu begründen und versöhnt nicht mit der synoptischen Darstellung (Jesu Mahl als theologisch gedeutetes Paschamahl), sondern verstößt auch gegen diese (vgl. die »Definition« des »legalen« Pascha mit Bezug auf das rituelle Schlachten der Paschalämmer, wie es im Tempel zu geschehen hatte, in Mk 14,12, sowie den zeitlichen Ablauf der Prozesse vor dem Hohen Rat und vor Pilatus in Mk 14–15).

Aufgrund des für den Kommentar neu gewählten Untertitels (»erläutert für die Praxis«) mag es gerechtfertigt sein, daß B. Schwank größere Eingriffe in die Kommentarteile zu Joh 1–12 (gegenüber der Erstausgabe von 1966 und 1968) vermieden und nur wenige Literaturangaben nachgetragen hat. Auch für den 2. Hauptteil wurde die neuere Literatur nicht systematisch verarbeitet; und leider blieb aufgrund der Entstehung aus Vorlesungsmanuskripten die Ausarbeitung stellenweise allzu fragmentarisch (so z.B. zur problemreichen Perikope Joh 13,1–17: S. 342–350) und insgesamt an Ausgewogenheit gegenüber dem 1. Hauptteil zurück.

Dies mindert jedoch nur unwesentlich die Freude über den Mut des Verfassers, für seine in Jahrzehnten bewährte exegetische Auffassung des Joh-Ev auch angesichts des Ausmaßes derzeitiger modischer Verirrungen neu einzustehen und die oft vergessenen Weisungen von *Dei Verbum* an die katholische Exegese seinerseits konsequent zu erfüllen. Insgesamt hat der nun vollendete Kommentar als Markstein auf einem Weg zur Gesundung heutiger Joh-Exegese zu gelten.

Hans Joachim Schulz, Würzburg

Glaubensvermittlung

Mewes, Christa, Dillon, Andrea: *Aber ich will dich verstehen!*, Gräfelting: Dr. Ingo Resch GmbH 1995, 180 S., ISBN 3-930039-49-4, DM 29,80.

Christa Mewes, die bekannte Psychotherapeutin und die junge Psychologin Andrea Dillon beschreiben in diesem Buch die Schwierigkeiten, die Nöte und Leiden einer Mutter und ihrer jugendlichen Tochter. Über Jahre hinweg führen sie ein zermür-

bendes Leben miteinander, gegeneinander und aneinander vorbei. Die Mutter versucht immer wieder, die fast ausweglosen Konflikte zu lösen; beide fallen aber wieder und wieder in Abgründe. Schließlich leuchtet ein Hoffnungsschimmer auf, es bahnt sich langsam eine Wende an.

Die beiden Autorinnen fesseln den/die Leser/in von Anfang bis zum Schluß. Die Geschichte beginnt mit dem Wiedersehen der Mutter, einer prak-

tizierenden Ärztin und ihrer mittlerweile 14 Jahre alten Tochter. Die Mutter hatte sie als 10 Tage alten Säugling dem von ihr geschiedenen, in Amerika lebenden Mann und seiner neuen jungen Frau überlassen. Nunmehr ist die Mutter mit allen Kräften bemüht, Zugang zu ihrer Tochter zu finden. Diese aber versperrt sich, benimmt sich rücksichtslos und unverschämt. Sie ist 14 Jahre lang vernachlässigt worden, ohne Geborgenheit und Liebe aufgewachsen – in einer materiell sorglosen Welt.

In der Mutter wachsen Schuldgefühle, hat sie doch damals ihr Kind dem Wunschtraum, Ärztin mit eigener Praxis zu werden, geopfert. Die ständigen Konfrontationen zwischen Mutter und Tochter Doris werden zur Hölle, die Kraft läßt nach, das Gefühl der Hilflosigkeit wächst. Doris gerät in den schlechten Einfluß einer Clique; die Bindung an diese »Typen«, die ja viel Zeit für sie haben – mehr als ihre berufstätige Mutter –, wird stärker. Doris wird schwanger, läßt – dem Rat der Mutter folgend – abtreiben. Die quälenden, anklagenden Alpträume um das abgetriebene Baby will sie loswerden, stürzt sich erneut ins wilde Discolieben, nimmt Drogen. Ein *circulus vitiosus* beginnt – bis hin zu einer lebensgefährlichen Vergiftung mit Drogen und Alkohol. Die Mutter ringt erfolgreich um das Überleben der Tochter. Aber bald beginnt bei Doris eine neue Sucht: die Magersucht, dann auch noch die Freßsucht. Jahre zwischen Hoffen, Bangen, Enttäuschungen und immer wieder neuen Schrecken lassen dann und wann aber auch Freude aufkommen, wie z.B. bei gemeinsam verbrachten Urlaube, die von der Mutter mit viel Phantasie, Einfühlungsvermögen und Opferbereitschaft vorausgeplant worden sind.

Eines Abends – wieder einmal völlig hilf- und ratlos – flüchtet die Mutter aus dem häuslichen Höllenleben; es zieht die Atheistin merkwürdigerweise in eine Kirche, wo sie eine Predigt innerlich aufwühlt – sie hat ein fast mystisches Christuserlebnis. Von da an wird sie eine Suchende – auf dem Weg zu Gott. Sie beheimatet sich mehr und mehr im Glauben und in der Kirche.

Die mühsame, wiederholt abgebrochene schulische Ausbildung schafft Doris wenigstens bis zur Tierpflegerin. Und da beginnt eine Beziehung zu einem gläubigen Jungen. Doris wachsen neue Kräfte zu, und sie hält eine dann angetretene Ausbildung zur Grafikerin wirklich durch.

Die Mutter löst endlich eine einerseits glückliche, andererseits belastende Beziehung zu einem Mann. Sie wechselt beruflich in eine christliche Klinik. Das neue Leben beider läßt eine bessere, lebenswerte Zukunft erhoffen.

Ein außerordentlich wertvolles Buch! Die beiden Autorinnen spüren mit ihrem psychotherapeutischen Erfahrungswissen und feinem Einfühlungsvermögen den verschiedenen Beziehungskonflikten nach. Durch die packende Darstellung ziehen sich – heute so oft verschüttete und mißachtete – psychologische und pädagogische Wahrheiten; einige davon seien genannt:

1. Ein Kind, das ohne Geborgenheit und Liebe aufwächst, kann sich nicht voll entfalten.
2. Was in früher Kindheit versäumt, verborgen oder verkrüppelt worden ist, erfordert einen unerhörten Einsatz und Aufwand, um auch nur kleine Verbesserungen zu erreichen. Die von Vater und Stiefmutter vernachlässigte und gedemütigte Doris hat kein Vertrauen zu anderen Menschen und kein Selbstvertrauen entfalten können, sie kann nicht zutraulich sein, sie ist mißtrauisch, sie versperrt sich, die erlittenen Frustrationen führen zeitweilig zu Aggressionen. Mit dem dumpf empfundenen Gefühl der Minderwertigkeit fühlt sie sich in einer entsprechend verwehrtesten Clique wohl. Das rastlose Kämpfen der Mutter gegen all die negativen Prägungen führt erst nach langer Zeit – und mit der Gnade des wiedergefundenen Glaubens – zu kleinen Erfolgen.
3. Die falsch verstandene Selbstverwirklichung egoistischer Frauen verläuft zu Lasten der Kinder. Ein entscheidender Satz der Mutter: »Ich hatte eben bisher noch nicht begriffen, daß ich mich ganz geben, ganz entäußern müsse, wenn das Großexperiment Doris gelingen sollte«.
4. Fehlender religiöser Bezug erschwert die Erziehung.
5. Glaube ist letztendlich ein Geschenk.

Erst als die Atheistin Zugang zum Glauben findet, kommt die Wende – sowohl im dramatischen Mutter-Tochter-Konflikt wie auch in der Lebensführung der Mutter. Was den ergreifenden Vorgang der Glaubensfindung angeht, hätte man allerdings an manchen Stellen noch vertiefendes Eingehen auf den Prozeß der inneren Umkehr und der Glaubensreife zu erfahren gewünscht. Daß die ganze Geschichte so beeindruckend und überzeugend wirkt, liegt auch an der methodischen Gestaltung: die einzelnen Kapitel beschreiben das Geschehen jeweils aus der Sicht der Mutter (Part von Christa Mewes) und aus der Sicht der Tochter (Part von Andrea Dillon).

Das Buch wird für jeden, der an den heutigen Problemen in unseren Familien und in unserer Gesellschaft interessiert ist, eine aufschlußreiche und gewinnbringende Lektüre sein. Besonders empfehlenswert ist es für Eltern und Jugendliche. Und eigentlich gehört es in die Hand jedes Seelsorgers!

Johanna Rist, Augsburg

Hügel, Julius: *Mensch im Kosmos. Vision über Weg und Ziel, Gernsbach-Reichental, Rotherth-Verlag, 1992, 36 S., ISBN 3-929295-01-6, DM 4,-, Ders. Katholisch heute. Vision und Ernstfall, Gernsbach-Reichental, Rotherth-Verlag 1994, 124 S., ISBN 3-929295-07-5, DM 14,80.*

Julius Hügel, ein Pfarrer aus der Erzdiözese Freiburg, hat 1992 und 1994 zwei Schriften vorgelegt, die eine Hilfe sein wollen für den geistigen Neuaufbau in unserem Land, speziell nach dem historischen Ereignis der Wiedervereinigung. Sie wollen dem Leser die ganze Wahrheit über den Menschen vermitteln und ihn hinführen zu jenem Sinn des Lebens, den die christliche Offenbarung zu bieten hat. Die Grundthese der Schriften lautet: Nur wenn wir im Einklang mit der Natur und mit dem Schöpfer im Licht der christlichen Offenbarung die Welt von morgen bauen, wird es eine lebenswerte Zukunft für uns geben. Der Blick des Autors geht daher auf die Schöpfung in ihrer tieferen Struktur und auf die Selbstoffenbarung Gottes in der Heiligen Schrift. Er weiß: Der Weg zur Offenbarung führt über die Schöpfung.

Die beiden Schriften, die alle bedeutenden Aspekte des Christenlebens ansprechen, sind aufeinander hingebordnet, die Schrift »Mensch im Kosmos« findet eine Explikation und Vertiefung in der Schrift »Katholisch heute«. In der letzteren beginnt der Autor beim Menschsein und steigt über das Christsein auf zum Katholischsein. Er geht davon aus, daß das Humanum durch das Christentum und in spezifischer Weise durch das katholische Christentum überhöht wird. Die Schrift »Mensch im Kosmos« fragt zunächst nach Gott, dann nach dem Menschen im Kosmos – damit verbindet sie erhellende Gedanken zum Geheimnis der Erlösung und zum Geheimnis des dreifaltigen Gottes – und schließlich nach dem Leid in der Welt. Dabei gehen die philosophische und die theologische Fragestellung ineinander über.

Der Autor artikuliert einen tiefen Gedanken, wenn er im Zusammenhang mit der Frage der Theodizee bemerkt, in der Eucharistie würden nicht nur Brot und Wein verwandelt, in ihr werde vielmehr auch alles Negative des Lebens und der Welt verwandelt und es erhalte dadurch einen tiefen Sinn. Mit wenigen treffenden Worten charakterisiert er das eucharistische Opfer in seinem Wesen und in seiner zentralen Bedeutung für die Kirche. Lichtvoll stellt er auch die übrigen sechs Sakramente in ihrer tiefen Sinnhaftigkeit und in ihrer leuchtenden Schönheit vor. Gut ist die Gegenüberstellung von Maria und Eva im Hinblick auf die Hingabe der einen und die Auflehnung der anderen. Umsichtig und unbelastet von ideologischer Ver-

bohrtheit behandelt er das Bevölkerungsproblem. In der Frage der Empfängnisverhütung erläutert er überzeugend und gewinnend die Position der Kirche. Er weiß um den doppelten Ausgang der Geschichte. Einfühlsam stellt er die Heiligenverehrung der Kirche dar. Ansprechend, klar und einseitig artikuliert er sie als genuin katholisch und biblisch gerechtfertigt. Er verteidigt die unsterbliche Geistseele und ihr Fortleben nach dem Tode gegenüber der These vom Ganztod und von der Auferstehung im Tode. Stark hebt er das Wirken des Teufels und der bösen Geister in der Welt hervor. Er plädiert für Selbstbeherrschung und Askese. Das alles sind Positionen, mit denen er in Gegensatz tritt zum Zeitgeist und zu den geistigen Moden der Gegenwart. Das ist verdienstlich.

Gut ist auch die Sprache. Sie ist bildhaft und leicht verständlich, konkret und anschaulich, souverän und eingängig. Übersichtliche graphische Darstellungen unterstreichen das mit Worten Gesagte. Manche Formulierungen sind ausgesprochen gelungen. Hinter ihnen erkennt man den erfahrenen Katecheten und Seelsorger. In der ersten genannten Schrift ist der Rahmen ein wenig kompliziert, tritt der rote Faden nicht deutlich genug hervor. Sie ist ein wenig aphorismenhaft, wenngleich im Detail wiederum sehr ansprechend. Immerhin liest sich die zweite Schrift besser.

Leider haben die Bücher aber auch einige Mängel. Die Diktion des Autors ist nicht immer sehr genau. Man sollte nicht undifferenziert die Naturwissenschaft mit der Wissenschaft identifizieren, denn es gibt nicht nur die Naturwissenschaften. Die Deutung der Ursünde als geschlechtliche Verfehlung ist abwegig. Das Verständnis der Urgeschichte erscheint hier überhaupt ein wenig phantastisch. Wenn von der unwürdigen Kommunion die Rede ist, sollte unbedingt auch der fehlende Gnadenstand erwähnt werden. Zu negativ wird die historisch-kritische Methode der Biblexegese bewertet, die doch nicht in sich fragwürdig ist. Für die Eschatologie gilt, daß das Urteil über das Leben des einzelnen im persönlichen Gericht unmittelbar nach dem Tode gefällt wird, nicht erst im Endgericht. Das Endgericht ist zunächst eine Manifestation der Gerechtigkeit Gottes. Die Seelen der Verstorbenen sind zwar nicht von den physikalischen Kategorien des Raumes und der Zeit bestimmt, aber wenn man diese Kategorien als philosophische nimmt, kann man nicht von ihnen absehen, dann gehören sie zu allem Geschaffenen, weil nur Gott raum- und zeitlos ist im absoluten Sinne. Das Fortleben der Seele nach dem Tod und unser In-Verbindung-Treten mit den Seelen der Verstorbenen bzw. deren Eingreifen in unsere Welt sind verschiedene Dinge. Wenn die Seelen fortexistieren, heißt das noch nicht, daß sie

in diese Welt eingreifen können. Die spiritistische Deutung der paranormalen Phänomene ist gegenüber der animistischen nicht die christlichere. Ein wissenschaftlicher Beweis für das Fortleben der Seele ist durchaus möglich. Darum haben sich die Philosophen in allen Epochen der Geschichte des Geistes bemüht. Man kann nicht mit der spiritistischen Erklärung der paranormalen Phänomene die Auferstehung im Tod ad absurdum führen oder damit gar die Existenz des Fegfeuers beweisen; die spiritistische Erklärung der paranormalen Phänomene ist nur eine Hypothese. Man muß hier schon andere Wege beschreiten. Liebe kann man durchaus fordern. Auch Gott tut es, nämlich im Hauptgebot. Als freie Anerkennung oder Bejahung eines Wertes kann man die Liebe schon fordern, aber man kann sie nicht erzwingen. Die Angst ist nicht unvereinbar mit dem Christentum. Sofern sie begründet ist, ist sie ein wesentliches Element des Menschseins. Sie hat die wichtige Aufgabe, den Menschen vor Schaden zu bewahren. Man kann nicht auf der einen Seite feststellen, daß man mit der Liebe alles begründen kann, auf der anderen Seite aber den konkreten Moralforderungen das Gesetz der Liebe entgegenhalten. Der Einsatz für die Weihe von verheirateten Männern zu Priestern zur Überwindung des Priester mangels ist unrealistisch, ebenfalls die Idealisierung der evangelischen Pfarrhäuser, denn der Mangel an Priesterberufen ist bedingt durch den fehlenden Glauben, ein Faktum, das sich in den verschiedensten Bereichen der Theologie, der Glaubensverkündigung und auch der Kirchenleitung auswirkt.

Trotz der kritischen Anmerkung ist festzuhalten, daß die Bücher eine Fülle von guten Gedanken und Lebensweisheiten enthalten, daß sie anregend sind und wichtige Glaubenswahrheiten und grundlegende Aspekte des Christenlebens zur Sprache bringen und daß sie bemüht sind, diese in ihrer inneren Schönheit aufscheinen zu lassen. Aus der Praxis der Seelsorge hervorgegangen, können die Schriften eine Hilfe sein für Seelsorger und gläubige Christen. Vielleicht wäre es günstiger gewesen, sie als Katechesen oder Predigtvorlagen zu konzipieren. Dann hätten sie eine eindeutige Bestimmung.

Joseph Schumacher, Freiburg

Antwort auf den Mythos Drewermann, mit Beiträgen von Bischof Karl Braun, Romano Guardini †, Daniel Langhans, Klaus Mertes SJ und Jörg Splitt. Hrsg. von Daniel Langhans, Abensberg: Verlag Maria aktuell 1994, 104 S., DM 14,80.

Als weiterentwickeltes Ergebnis eines Seminars des BKU (Bund Kath. Unternehmer) entstanden (24), wendet sich die Schrift an alle, »die 'irgend-

wie spüren', daß es weithin unwahr ist, was... Drewermann (D.) gegen die Kirche richtet«. Sie will ihnen helfen, »ihre Ahnung genauer (zu) fassen«, und sie instand setzen, als katholische Laien in dieser Frage mitzureden (16). Daher will sie versuchen, das Wesentliche in möglichst einfacher Form zu sagen (20). Das ist ihr, aufs Ganze gesehen, gelungen.

Daß D. auch Positives bietet oder zu positiven Reaktionen Anlaß gibt, wird nicht verschwiegen (5,23f); insbesondere, daß er »eine sehr feine, das Herz ansprechende Sprache« spricht (88) und Erfolg hat, weil er Herz und Gemüt anspricht und sich nicht scheut, von der »Seele« (und nicht nur von »psychischen Vorgängen«) zu reden (100).

Als abwegig wird zu Recht sein Anspruch charakterisiert, daß ihn nur kritisieren dürfe, wer alle seine Bücher vollständig gelesen habe (9.15). Seinen irrigen Lehren verfallen viele aufgrund von Gesetzen der Massenpsychologie (10.12). Auch manche katholische Theologen sind ihm gegenüber unkritisch oder »nur kritisch gegenüber unwesentlichen Punkten« (9).

Angesichts seiner Positionen muß man allerdings fragen, was »katholisch« für derartige Theologen noch bedeuten soll. Denn zutreffend wird festgestellt, daß D. den Rationalismus aus anderen Gründen ablehnt, als es Christen tun, und ihm in Wirklichkeit verhaftet bleibt (98f). Offenbarung vollzieht sich für ihn nur auf der Ebene der Psyche; historische Offenbarung durch das Wort, wie das Christentum sie bekennt, ist seiner Ansicht nach unmöglich (84f). In der Auseinandersetzung mit ihm geht es letztlich um die Frage nach dem personalen, der Welt gegenüber souveränen Schöpfergott (18), wie ihn der Glaube Israels in bewußtem Gegensatz zu den Göttermythen erkannt hat (43).

Eine besonders abartige Ansicht D.s wird hinsichtlich der Gutheit der Natur dokumentiert (53). Für ihn gehören »gut« und »böse« gleichermaßen dazu. So kann er Sympathie empfinden für die permanenten Blumenkriege der Azteken zur Gewinnung von Opfergefangenen; für ihr Weltbild, innerhalb dessen »der Tod nicht der Feind, sondern ein dienender Teil des Lebens« gewesen sei – »und der Krieg... eine ewige Einrichtung, damit das Leben ewige Dauer besitzen kann«. Demgegenüber ist die biblische Lehre von der Gutheit der Schöpfung eine theologische Aussage »wider den Augenschein«, die sich erst in eschatologischer Perspektive bewahrheitet (53f) – in der neuen Welt des ewigen Lebens, das etwas ganz anderes meint als die angebliche ewige Dauer des Lebens bei D.

So wenig Gott von der Natur, wie D. sie konzipiert, eindeutig unterschieden ist, so wenig er-

scheint der Mensch als etwas Einmaliges innerhalb derselben. Das Gegenteil anzunehmen, hält er für einen jüdisch-christlichen »Mittelpunktswahn« (50). Grundsituation des Menschen sei die Angst (67.90), Schuldigwerden sei ihm wesentlich, die Ursünde notwendig geschehen (68).

Ist so der Begriff der Sünde ausgehöhlt, wird es entsprechend auch der der Erlösung. Sie soll durch Natur- und Seelenkräfte bewirkt werden (69.89) und zu einem (diesseitigen) Zustand führen, in dem »zwischen Dichtung und Wahrheit kein Unterschied mehr ist«. »Erlösung auf Zeit« nennen die Autoren das zu Recht (74), wohingegen dauerhafte Erlösung nur »von außen« kommen kann, vom transzendenten Gott. Dieser, der Gott der Bibel, erscheint in D.s System überflüssig (90).

Nicht weniger ist es Jesus Christus als Sohn Gottes und Erlöser. Denn wenn seine Rolle nur darin besteht, »die Bilder und Symbole aus der menschlichen Seele zu heben«, deren Freilegung das Heil bewirken soll, dann »wird nicht klar, warum nicht ein anderer Mensch... gleiches vermöge« (88f). Demnach ist es nur konsequent, wenn D. auch ausdrücklich von »einer grundsätzlichen Relativierbarkeit... der Person Jesus Christus« spricht (73) und die verschiedenen Religionsgemeinschaften als bloße »verschiedene Ausformulierungen« dessen betrachtet, »was ohnehin im Menschen... begründet liegt« (91). Daß ein in dieser Weise umgedeuteter »christlicher« Glaube an der historischen Frage hinsichtlich der Auferstehung Jesu »nicht interessiert« ist (72), kann dann nicht wundernehmen.

Von einer solchen indifferentistischen Auffassung her erscheint D.s Radikalkritik an der Kirche

als notwendig (91). Ablehnung der Kirche äußert sich in einer »heftige(n) Abwehr von Autorität..., der Autorität der Kirche und... der Autorität Gottes« (11). Kein Wunder, wenn man bedenkt, was D. in moralischer Hinsicht lehrt, etwa daß Sexualität »schlichter Spaß« sei, Ehebruch »schwebend und leicht wie der Duft aufblühender Rosen«, und wenn er diesem gegenüber Großzügigkeit »jenseits der Eifersucht« empfiehlt. Über die von ihm vorgeschlagene »Behandlungstechnik« bei sehr leidenden Klientinnen ziehen die Autoren es vor den Mantel des Schweigens zu breiten (80). Ebenso verschweigen sie es, daß der von D. empfohlene Ehebruch mit Priestern geschehen soll und daß der Genannte in diesem Zusammenhang in blasphemischer Weise auf das Verhalten Jesu verweist (Kleriker, 600.719).

Kritisch anzumerken bleibt, daß man mit der Schrift nicht einiggehen kann in der Mutmaßung, Gott habe die Schöpfung »um ihrer selbst willen« ins Dasein gerufen (62). Denn entsprechend der Glaubenstradition und dem 1. Vatikanum (DS 3025) wurde die Welt zur Verherrlichung Gottes geschaffen.

Einen Schönheitsfehler bedeutet es, wenn in einem der Beiträge für die D.-Zitate auf eine Sekundärquelle verwiesen wird (83). Ein Seitenhieb auf die »'emanzipierte' Frau des 20. Jahrhunderts« (94) ist unbegründet und ohne ersichtlichen Bezug zum Thema. Belastet wird die Schrift unabhängig vom Willen der Autoren durch die Beigabe einer Werbung für das im selben Verlag erschienene Buch von G. Amorth, Ein Exorzist erzählt (103).

François Reckinger, Chemnitz

Spiritualität

Balthasar, Hans Urs von: Christlich meditieren (Sammlung Beten heute 15), Freiburg: Johannes Verlag Einsiedeln 21995, 96 S., ISBN 3-89411-327-8, kart. DM/SFr 17,00.

Nach dem Tod Hans Urs von Balthasars gilt ein Schwerpunkt der verlegerischen Tätigkeit des von ihm gegründeten Johannes Verlags der Neuaufgabe seiner inzwischen vergriffenen Werke. Namentlich solche Werke, die ursprünglich bei anderen Verlagshäusern erschienen sind, werden nun vom Johannes Verlag zurückgeholt und durch eine Neuausgabe den eigenen Sammlungen eingereiht. Die kleine Schrift »Christlich meditieren«, 1984 vom Herder Verlag publiziert, ist jüngst der Reihe »Beten heute« angeschlossen worden. Balthasar hatte

1972 diese Reihe ins Leben gerufen, um ein aktuelles Forum für anspruchsvolle geistliche Texte und Gebetsunterweisungen zu schaffen. Illustre und weniger bekannte Namen bilden den erlesenen Kreis der Autoren: Y. Raguin, Ä. Van Broeckhoven, F. Ulrich, M. Delbrêl. A. Louf, E. Puzik, C. S. Lewis, R. Voillaume, H. Caffarel, M. Ramsey, H. Schürmann, J.-M. Lustiger, A. von Speyr. Mit Balthasars dichten Reflexionen erhält die Reihe einen neuen, gewichtigen Beitrag zur Theoriebildung über die christliche Meditation. Denn das signalisiert bereits der Titel, der in der Neuausgabe durch ein Bild auf dem Einband noch optisch unterstrichen wird: Der Autor will das unterscheidend Christliche der Meditation herausarbeiten. Nicht eine beliebige Meditationstechnik soll erklärt wer-

den, sondern das Wesen der christlichen Meditation ist zu klären. Diesem notwendig theoretischen Klärungsprozeß will das *Opusculum* dienen.

Das 1. Kapitel umreißt ein konsequent christologisch-trinitarisches Konzept der Meditation, auf dem alle folgenden Überlegungen basieren. Um den praktischen Vollzug kreist dann das 2. Kapitel. Besonders wertvoll sind die Darlegungen zum Schweigen Gottes und Jesu, das nie bedeutungslos sein kann, und zum Verweilen in Gott. »Die Landschaft der Selbstoffenbarung Gottes in Jesus Christus ist unsere Heimat. Es ist eine Landschaft, die zu durchwandern man nie fertig wird« (S. 48). Im 3. Kapitel gelingt in der Gestalt Marias eine Verschmelzung der theoretischen und der praktischen Reflexionsebene. Auf dem marianischen Weg, der sich zum kirchlichen weit und von der Kirche zur Welt hin überstiegen wird (gemäß der ignatianischen Devise »Gott in allen Dingen finden«), bietet sich dem Meditierenden das Ziel der Vereinigung mit Gott fern aller Abstraktheit und Weltflucht ganz konkret dar. Die marianisch-inkarnatorische

Sicht der Meditation impliziert eine Kritik am traditionellen, vom Neuplatonismus her beeinflussten Schema der drei Stufen (*purificatio, illuminatio, unio*), die hier zwar nur verhalten (S. 57, 78) anklingt, aber in dem etwa zur gleichen Zeit entstandenen 2. Band der »Theologik« um so vehementer vorgetragen wird (vgl. TL II, 98–113). Die dem Duktus der Reflexionen eingeflochtenen Zitate und Verweise auf das »Exerzitienbüchlein« des Ignatius von Loyola ordnen die Studie deutlich der ignatianischen Schule zu. (Vgl. dazu die Auswahl aus dem Oeuvre Balthasars von Jacques Servais, Texte zum ignatianischen Exerzitienbuch [Christliche Meister 46], Johannes Verlag: Freiburg 1993.)

Die kleine Schrift zeigt wieder einmal mehr den Autor als souveränen Meister spirituell engagierter theologischer Reflexion. Was aber die lehrhaften Momente betrifft, darf auf die Übereinstimmung mit den im Schreiben der Glaubenskongregation vom 15. Oktober 1989 herausgestellten »Aspekten der christlichen Meditation« eigens hingewiesen werden. *Manfred Lochbrunner, Bonstetten*

Anschriften der Herausgeber:

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

Anschriften der Autoren:

Dr. Reinhard Knittel, Domplatz 1, A-3100 St. Pölten
 Prof. Dr. Joseph Listl, Universitätsstr. 10, 86135 Augsburg
 Dr. Dr. habil. Manfred Lochbrunner, Kirchstraße 2, 86486 Bonstetten
 Prof. Dr. Georg May, Saarstr. 21, 55122 Mainz
 Prof. Dr. Joachim Piegsa, Krippackerstr. 11, 86391 Stadtbergen
 Prof. Dr. Josef Rief, Friedrich-Ludwig-Jahn-Str. 8, 73479 Ellwangen/Jagst
 Prof. Dr. Albert Viciano, Universidad de Navarra, E-31080 Pamplona

